América bajo los Austrias:
economía, cultura y sociedad

Héctor Noejovich Ch. | Editor

50º Congreso Internacional de Americanistas
Varsovia, Polonia - 2000

Pontificia Universidad Católica del Perú | Fondo Editorial 2001

América bajo los Austrias: economía, cultura y sociedad

América bajo los Austrias:
economía, cultura y sociedad

Héctor Noejovich Ch. | editor

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ
FONDO EDITORIAL 2001

© Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú
Plaza Francia 1164, Cercado, Lima-Perú
Teléfonos 330-7410 - 330-7411

América bajo los Austrias: economía, cultura y sociedad
Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio,
total o parcialmetne, sin premiso expreso de los editores.

Derechos reservados
Impreso en Perú - Printed in Peru
Primera edición: noviembre de 2001
ISBN: 9972-42-447-2
Depósito Legal: 1501052001-4328

Índice

Presentación 9

Agradecimiento 15

Amalia Castelli González, El Culto en Lima y el Concilio Provincial de 1583 17

Gisela Hurtado Regalado, Proyección y percepción de imágenes femeninas en el Siglo XVI: Las monjas del Convento de la Encarnación de Lima 25

Ana Raquel M. da C. M. Portugal, A Inquisição espanhola frente à bruxaria andina: evangelização e resistência 45

Hidefuji Someda, El Japón de los siglos XVI y XVII y los Andes bajo los Austrias: un estudio comparativo sobre la evangelización 65

Antonio Sáez-Arance, ¿«Confesionalización» en la América Hispana? Observaciones sobre la aplicabilidad de un concepto 75

Elsa Malvido, La iconografía de la muerte en Nueva España durante el gobierno de los Austrias: el triunfo de la muerte del convento agustino de Huatlatlahuca, Tlax 81

Guy Rozat Dupeyron, La cruz y la espada: vigilancia en las márgenes del Imperio 103

Liliana Regalado de Hurtado, Denominadores comunes en las críticas y propuestas de «Buen Gobierno» según las crónicas de los Siglos XVI y XVII 113

Laura Machuca Gallegos, El marquesado del Valle en Tehuantepec, México (1522-1563) 121

Estela Cristina Salles, Cuestiones sobre Chucuito en el Siglo XVI. Las exacciones de la Iglesia 133

Edda O. Samudio A, Trabajo y tributo en los andes venezolanos: el caso de Mérida. Siglo XVI y XVII 141

Estela Noli, La declinación de población indígena de la jurisdicción de San Miguel de Tucumán (1600/1680) 165

Susan E. Ramírez, El Concepto de «Comunidad» en el siglo XVI 181

Karoline Noack, Los caciques ante el notario: transformaciones culturales en el siglo XVI 191

Lenka Zajícová, Cómo los guaraníes sofocaron la rebelión comunera en Asunción: el Paraguay desde las Ordenanzas de Alfaro hasta la «Revolución Comunera» del Obispo Cárdenas (1611-1649) 205

Agustín Grajales Porras, Administración eclesiástica de la Puebla de los Ángeles en la Nueva España, desde su fundación hasta el ocaso del régimen de los Habsburgo 213

Lilián Illades Aguiar, La nobleza criolla angelopolitana durante el gobierno de los Austria 241

Araceli N. de Vera de Saporiti y Gabriela de las Mercedes Quiroga, Vecinos y religiosos: estructura social y espacio urbano en Buenos Aires (1580-1617) 253

Guillermina del Valle Pavón, Comercio y política, el Consulado de México en la época de los Habsburgo 273

Héctor Noejovich Ch., Caudales e imperio: una interpretación global en el Mundo del XVI-XVII 287

Bárbara Chiu Stange, Los censos de cajas indígenas chilenas en los siglos XVI y XVII 307

Juan Guillermo Muñoz C., Las obligaciones en Colchagua, Chile, en el siglo XVII 321

Nidia Areces y Griselda Tarragó, Santa Fe en la segunda mitad del siglo XVII. Familia y negocios: el caso de los Vera Mujica 335

Carlos María Birocco, Cambio de dinastía y comercio interregional. La elite porteña durante la Guerra de la Sucesión de España 355

Luis Britto García, Demonios del mar: piratas, corsarios, contrabandistas y la ruptura del monopolio de los Austrias sobre América 385

Lourdes de Ita, Los primeros ingleses en la Nueva España y el Caribe durante la regencia de Carlos V y Felipe II 393

Presentación

Hace más de 10 años comenzó mi inquietud sobre el mundo colonial temprano (Siglos XVI-XVII), período al cual se refirió en una oportunidad Guillermo Lohmann Villena, como «ese oscuro siglo XVII»[1]. Ya hacía tiempo que Franklin Pease y yo, entre tazas de café, en domingos matinales, nos preguntábamos como funcionaban la economía y la sociedad de ese entonces, habida cuenta que el siglo XVIII, el período borbónico y la Independencia eran los temas con mayor preferencia para los historiadores coloniales.

Obviamente prevalecía una razón práctica: la diversidad y calidad de las fuentes, además de las dificultades paleográficas. Pero más allá de ello, la tendencia de la historiografía iberoamericana fue enfocar el periodo colonial desde las historias locales. Así, tenemos la historia del Perú colonial, la de Bolivia colonial, la de Argentina colonial, etc., perdiendo la perspectiva global, especialmente en América del Sur, donde el virreinato del Perú fue una unidad política hasta 1736[2]. El último desprendimiento, el virreinato del Río de la Plata tuvo una efímera duración de 34 años[3].

Bajo esa perspectiva, la de un mundo global, durante un período donde se forja el espacio iberoamericano como reino dependiente de la Corona castellana, a semejanza de otras posesiones de la casa de Austria, organizamos este simposio, en cuya coordinación incorporamos a la Dra. Susan Ramírez. A ella mi especial reconocimiento por el apoyo y ayuda durante los difíciles momentos que significó la enfermedad de Franklin y su posterior deceso.

La organización de los textos aquí incluidos sigue la secuencia de presentación en el Simposio, donde se trató, en la medida que fuera posible, de mantener unidades temáticas. Si bien ello es de suyo harto difícil, por la amplitud de la convocatoria, creemos satisfacer los intereses en distintas áreas de una manera ordenada.

Así, los primeros artículos se relacionan con distintos aspectos de la religión, elemento de importancia indudable para la sociedad colonial. *Amalia Castelli* nos conduce a través de los cultos de Nuestra Señora de Copacabana y Nuestra Señora de la Peña de Francia, por la estrategia seguida desde el Concilio Limense de 1583, derivada del Concilio de Trento, para el fortalecimiento de la fe católica como parte de la política

---

[1] Durante la presentación de libro de Franklin Pease G. Y., *Perú hombre e historia, II*, Lima, Banco Continental, 1992 (cito de memoria).

[2] Creación definitiva del virreinato de Nueva Granada.

[3] Creado en 1776 y depuesto el virrey en 1810.

de consolidación del poder español. *Gisela Hurtado*, por su parte, en un interesantísimo análisis de género, nos muestra, a través de los comienzos del Convento de la Encarnación, como la mujer llega a una posición autónoma en la sociedad colonial, a través de la construcción de una imagen propia del género. *Ana Portugal* nos presenta otro tipo de mujeres: las brujas. Estas, perseguidas, en realidad, por enfrentar al poder colonial. Para la autora, la conquista española no tenía por objeto la destrucción del mundo andino sino su transformación. Las fronteras discursivas en ese proceso, permitieron el surgimiento de representaciones culturales híbridas, como la brujería. Esta era considerada demoníaca por los españoles, toda vez que derivaba de rituales indígenas, pero, a su vez, estos últimos eran parte del proceso mismo de aculturación.

Siguen trabajos comparativos que abren una perspectiva muy rica para la investigación: la comparación. *Hidefuji Someda* muestra un interesante marco analítico sobre el rol de la religión en el plano sociopolítico, cotejando realidades del Japón y los Andes durante los siglo XVI-XVII. Mientras en el primero de los espacios, la religión cristiana representó la resistencia campesina a la religión tradicional, imbricada en la elite dominante, en el espacio andino sucedió lo inverso; en efecto, las reducciones apuntaron al desarraigo ancestral, que buscó en la cofradía la pervivencia de sus creencias. En ambos casos era la búsqueda de una fe distinta de la profesada por la clase dominante. *Antonio Sáez-Arace* nos transporta hacia la «confesionalización», concepto surgido en Europa durante, la Reforma y la Contrareforma , donde la religión, a través de la disciplina y la educación, permitió el control por parte de las clases dirigentes, con miras a la conformación de identidades nacionales. En este contexto, las reflexiones sobre la muerte, originadas en el medioevo europeo, esta el aporte de *Elsa Malvido*; el concepto de la «Buena Muerte», tiene su correlato en el mundo novohispánico, a raíz de la peste de 1575, como así lo manifiestan cuadros y figuras representativas.

Yendo hacia la acción política , *Guy Rozat* nos describe las ideas del Padre Pérez de Ribás, quien a través del proceso de evangelización de los indios «Yaquis», al norte de México, concibe la formación de un Imperio Cristiano, de inspiración jesuita, en el cual juegan un rol preponderante los «soldados y los presidios». Los primeros para «cumplir con la voluntad divina» y los segundos para «protección de los indios». Así, los españoles, actuaban como verdaderos «soldados de Cristo». El tema de *Liliana Regalado* es el «buen gobierno». Aquí nos adentramos en el plano político, pero con claros puntos de tangencia con los aspectos religiosos. En un prolijo balance compara el pensamiento lascasiano, el dualismo andino/español de Tito Cusi, las ideas de cristianización del Padre Bartolomé Alvarez, las quejas de Guaman Poma contra los funcionarios, pero aceptando la religión y la autoridad real, y el idealismo del Padre Oliva, en tanto realza la figura del Inca como ejemplo para Rey. Este tipo de balances son muy apropiados para la historiografía, permitiendo unir y confrontar ideas presentadas como diferentes pero que, a la postre, integran la visión de la época.

Pasamos luego a lo económico, en lo atinente a la explotación de los indios y a los privilegios de los españoles. *Laura Machuca* a través de la actividad de Cortés, señala la distinción de señoríos y encomienda, la cual, luego de las Leyes Nuevas, sirvió

a la Corona para reducir el nivel del poderío económico del Marquesado del Valle de Oaxaca. *Estela Salles,* por su parte nos llama la atención sobre un aspecto no muy desarrollado en la historiografía del período Colonial Temprano: la explotación de los indios, no ya por parte de los encomenderos, sino por parte de los religiosos; el escenario elegido es la Provincia de Chucuito, repartimiento que carecía de encomendero, pues estaba asignado a Su Majestad. Allí quedan en evidencia los abusos carnales y económicos de los dominicos, elementos que llevan a configurar, en terminología de la autora, una «explotación social», concepto muchos más amplio de la mera captación de «excedentes económicos». *Edda Samudio*, por su parte, nos confirma en el área venezolana, la implementación de una institución común en la América Colonial Temprana: la tasación para limitar la explotación de los indios por parte de los encomenderos, esta vez entendida como extracción de «excedente económico». Es interesante la existencia del «pongaje» en áreas tan distantes del mundo andino.

Pero la cuestión indígena es objeto de otras aproximaciones. El artículo de *Estela Noli* es un análisis demográfico más fino que el usual, fundamentándose en el número de indios tributarios; enfoca la estructura poblacional misma, a través del comportamiento de las cohortes y reflexionando sobre el problema de los «ausentes». *Susan Ramírez* presenta nuevas propuestas sobre la conceptuación de «comunidad» en el contexto de la «discontinuidad» territorial; en un proceso de transformación social, ensaya una interpretación sobre el funcionamiento de la devoción al ancestro, conectado con el asentamiento hogareño y el «señorío curacal». Desde un ángulo más puntual, *Karoline Noack*, nos describe la articulación de ambos mundos, el indígena y el español, exteriorizada en un formalismo impuesto por los conquistadores: el protocolo notarial. Allí, en un documento español, el indígena refleja «su propia historia».

Pero ese mundo colonial, desde épocas tempranas, buscó su «autonomía», tal como *Lenka Zajicova* muestra el enfrentamiento de la autoridades nombradas por la Corona y el derecho local de nombrar sus autoridades; el escenario es el Paraguay del siglo XVII, con su «revolución de comuneros», comparable, según la autora, con los movimientos análogos acaecidos en España, a raíz del advenimiento de Carlos V al trono. Además, destaca la rivalidad de las élites con los jesuitas; estos últimos apoyando el armar a los indios, como mecanismo de defensa autónomo, frente a la amenaza de los *bandeirantes*. Otro aspecto de los nombramientos, esta vez en el plano religioso, es el abordado por *Agustín Grajales*, partiendo del derecho de patronato que condujo a la teoría del vicariato. Según esta última el Rey no sólo nombra obispos sino que, siendo vicario del Papa, tiene como misión arbitrar los conflictos entre las diócesis y las doctrinas a cargo de órdenes mendicantes. El escenario elegido para el análisis es la región de Puebla-Tlaxcala, donde el entrecruzamiento jurisdiccional entre diócesis y conventos, es decido por la Corona a favor de las primeras, por razones económicas.

Los siguientes artículos nos proporcionan propuestas del análisis social. Así, *Lilian Ilades*, ubicada en un espacio geográfico —Puebla de Los Angeles— y una familia —Gómez de Vasconcelos—, nos reconstruye las alianzas y redes familiares de poder armadas por la elite criolla, acrecentando su poder de tal forma, que un descendiente

llega a ser Marqués de Monserrate, primer noble criollo en ese espacio. Por su parte, *Araceli de Vera y Gabriela Saporiti*, siempre con referencia a un espacio —Buenos Aires—, aplican una metodología geohistórica, con la cual la estratificación social se explica a través de los criterios de asignación parcelaria en el área urbana referida; debe resaltarse este último aspecto, ya que difiere del enfoque tradicional realizado desde la propiedad rural.

Pasamos a cuestiones económicas más globales. *Guillermina del Valle*, se refiere a la creación del Consulado de México, derivado del creciente rol adquirido por el capital mercantil (minería, comercio con Perú y Filipinas); en especial, el financiamiento del sector minero dependiente de ese capital, que alentó a la Corona para su creación, toda vez que esa área era esencial para los fines del erario real. Por *mi parte*, intento dar una visión cuantitativa global de la estrategia defensiva española, mediante la «permisibilidad» de la Corona a las «transgresiones» del ordenamiento legal, especialmente en el comercio y la minería. *Barbara Chiu*, mediante documentación muy precisa, nos ilustra acerca de la utilización de los censos como una forma de apropiación de los excedentes comunitarios indígenas, tanto en la colocación de los mismos en particulares como en las Cajas Reales. *Juan Muñoz*, por su parte, aborda el tema del censo desde un modelo jurídico, formulado en el siglo XVII —Nicolás de Yrolo—, el cual es aplicado al caso de Cochalguas.

El tema de la conjunción entre redes familiares y redes comerciales, es materia de los siguientes artículos. *Nidia Areces* y *Griselda Tarragó* parten de una familia y su extensión a otros espacios. Ubican a Santa Fe como el centro de una economía regional, articulando con dos ejes principales: la ruta del Alto Perú —pasando por Santiago del Estero, Tucumán, Salta hasta Potosí— y la ruta del Noreste —con Asunción; los productos son, principalmente, yerba mate y mulas. Las redes comerciales llegan, también, a Cochabamba y Lima, en tanto la articulación con Buenos Aires se refiere a la provisión de esclavos y mercancías europeas. En un desarrollo diferente, *Carlos Birocco*, a través de ejemplos distintos provenientes de documentos de archivo, explica la articulación del comercio meridional desde Buenos Aires y la «satelización de Santa Fe», con la consecuente primacía sobre los mercados del litoral. Si bien su ubicación temporal —la guerra de la sucesión de España— es posterior al trabajo que citamos anteriormente (*Nidia Areces* y *Griselda Tarragó*), denota otra percepción: una Buenos Aires cuya intervención comercial toma preponderancia a partir de la dinastía borbónica y el auge del comercio francés con las colonias americanas.

Cierran la secuencia dos trabajos sobre una cuestión no muy integrada aún con la historia iberoamericana de la época: la importancia de la piratería. *Luis Britto*, nos desarrolla una narrativa histórica desde una visión global del problema bélico europeo. El análisis se proyecta desde Venezuela hacia el Caribe, donde los denominados «Demonios del Mar» (piratas y corsarios), algunas bajo protección de sus gobiernos, otras sin ella, tuvieron como objetivo socavar las pretensiones hegemónicas de España y Portugal, en el continente americano. En otra faceta, *Lourdes de Ita*, nos muestra la coexistencia de un «comercio legal inglés» con la piratería. En parte las persecuciones

de la Inquisición llevan a que esos «comerciantes» se conviertan en «piratas»; de allí, la «ilegalidad», como sistema, se institucionaliza con el abierto apoyo de la Inglaterra isabelina, como en el notorio caso de Hawkins y Drake.

Esbozando una suerte de «balance», creo que estamos ante una diversidad de metodologías analíticas, que si bien no conducen a una «teorización», ilustran diversos aspectos de la vida americana bajo los Austrias. El tema de la «teorización», entendida como «tomar el riesgo de una interpretación teorizada», es uno de los desafíos para la historiografía americana. A guisa de conclusión, «tomaré el riesgo» de sintetizar los lineamientos de los trabajos presentados:

(1) Aquellos que parten de un «nivel macro»:
   (a) El rol de la Iglesia y la religión en la consolidación de la sociedad y el denominado «Estado colonial».
   (b) La globalización de los problemas mundiales desde la expansión de la religión y el «Buen Gobierno».
(2) Aquellos que parten de un «nivel micro».
   (a) Territorialidad y curacas.
   (b) Tasación y exacciones que exteriorizan la articulación ente los dos mundos.
   (c) Los orígenes de la estratificación social.
(3) Aquellos que se refieren a aspectos políticos-económicos.
   (a) Circuitos.
   (b) Fiscales y financieros.
   (c) Institucionales.

Finalmente, mi reconocimiento a la paciencia y constancia de mis colegas que proveyeron en tiempo sus trabajos, permitiendo acelerar la publicación. La Pontificia Universidad Católica del Perú ha sido, indudablemente, el apoyo indispensable para esta publicación. En ese sentido, agradezco a la Doctora Liliana Regalado de Hurtado, sucesora del Dr. Franklin Pease G. Y. en el Decanato de la Facultad de Letras y Ciencias Humanas, por su apoyo, sin dudas, ni tribulaciones. Debo añadir un bien merecido reconocimiento al Licenciado Dante Antonioli Delucchi, Director Ejecutivo del Fondo Editorial, el mismo que hago extensivo a los miembros del Comité Editorial.

Héctor Omar Noejovich Ch.

Lima, Septiembre de 2001

Desde un agradecimiento

> Es interesante llamar la atención sobre la forma como los historiadores han estudiado el país de los incas, desde los intentos más viejos e inmersos en viejas historias generales como la de Antonio de Herrera, cronista mayor de Indias —a principios del XVII— y pasando por la amplia literatura casi sensiblera que entronizó al «buen salvaje» y que puso sobre el tapete al mundo andino en Europa, se llega a ensayos tan generales como el de William Prescott que en 1847 publicó...
>
> Tanto esta síntesis como los trabajos de Sebastián Lorente, publicados a partir de 1860, y los de Clements Markham, cubren el campo historiográfico del siglo XIX sobre el mundo andino...
>
> En 1910, al mismo tiempo que se editaba en Londres *Los Incas del Perú* de Clements R. Markham, aparecía en Lima *La historia en el Perú*, tesis doctoral de José de la Riva Agüero...
>
> Franklin Pease G.Y. *Apuntes de trabajo, circa* 1968.

Agradezco al coordinador del Simposio *América bajo los Austrias: Economía, Cultura y Sociedad* del 50° Congreso Internacional de Americanistas de Varsovia (Julio de 2000) su intención de honrar el trabajo de Franklin Pease G.Y. (1939-99), en la publicación de las Actas de dicha reunión, la misma que fuera estructurada inicialmente por ambos: Héctor Noejovich y mi esposo.

Asimismo, quiero aprovechar esta buena ocasión para difundir la intención de conservar y usar la biblioteca-archivo que formamos a lo largo de nuestra vida —la Colección Franklin y Mariana Pease— dentro de la Pontifica Universidad Católica del Perú. Durante cuarenta años —ingresó a la Universidad y de inmediato se matriculó en el Seminario de Historia del Instituto Riva Agüero— Franklin se dedicó a reunir y comentar la bibliografía y, en general, toda documentación e información que pudiera contribuir a incorporar a los andinos a la historia del Perú. Ergo: a la historia universal; ya no como meros «herederos degradados» de pasadas grandezas, al margen del devenir occidental, sino como hombres y mujeres que habían participado en la tensión y creación del mundo colonial. Los mismos que, luego, forjaron la realidad republicana que se extiende hasta nuestros días.

Este fue un proceso cuidadoso, en el que Franklin escribía y reescribía casi siempre sobre los mismos temas: economía, sociedad, cultura. Ampliaba y/o reducía algunos

de sus planteamientos, se rectificaba y ratificaba, incorporando los aportes de otros peruanos y peruanistas a su obra, actitud que mantuvo hasta el final de su vida.

El hecho de habernos aferrado a vivir siempre en la misma casa familiar hace que, cuando Franklin partió, quedaran en su sitio no solo libros anotados, sino también apuntes en fichas y cuadernos, copias a máquinas, cartas, microfilms, disquetes, —propios y ajenos— que son ya información pertinente para el estudio y la comprensión del Perú del siglo XX. El destino de las bibliotecas y de los archivos siempre captó su interés; pero, sobre todo, su preocupación, ya que sabía cómo el Perú republicano había ido irremediablemente perdiendo capacidad para conservar y usar estos repositorios públicos y privados.

Garantizar la integridad e impedir el desmembramiento de esta biblioteca-archivo es un referente para el Perú actual, que emerge de un período donde el autoritoritarismo gubernamental daba la espalda a la historia y distorsionaba los valores y principios éticos hispanoandinos. Ello es posible porque son muchos los amigos conscientes de que la historia y la vida se amagaban en Franklin Pease G.Y., de una manera tan singular, que se justifica buscar y encontrar la fórmula que nos permita legar el conocimiento de nuestro pasado a las siguientes generaciones de peruanos y peruanistas, confiados en que ellos y ellas sabrán dar continuidad a su obra.

Mariana Mould de Pease

11 de marzo del 2001

El Culto en Lima y el Concilio Provincial de 1583

Amalia Castelli González
Pontificia Universidad Católica del Perú

La corona española dispuso que, con la naciente administración colonial, se efectuaran proyectos específicos para lograr mejoras en el control de la población, en la distribución de las encomiendas —en el caso de la primera época— y, en la probable reubicación de los naturales en relación a la tasa de tributos impuesta; resultando de este procedimiento resultaron las llamadas visitas coloniales que se han convertido en fuentes indispensables que complementan el estudio de la vida social, económica y cultural del poblador de entonces.

Las primeras visitas se transfirieron a personalidades como el Obispo de Panamá, Fr. Tomás de Berlanga y, en el caso del Perú, las autoridades eclesiásticas también jugaron un rol importante, sobre todo en la época toledana (1569-1581).

Muchas de ellas siguieron dos claros procedimientos:

a) A pedido de las partes, en el caso de que los solicitantes quisieran demostrar la necesidad de rebajar tributos

b) Para solucionar problemas de jurisdicción territorial o el ejercicio del poder por autoridades que no respondían a las claras necesidades de la administración establecida.

Resultado de estas situaciones, exigen al Arzobispo de Lima, Toribio de Mogrovejo, efectuar largos recorridos en el territorio de su jurisdicción y recoger de boca de los religiosos las acusaciones emitidas contra los corregidores por el mal uso de su autoridad.

Por situaciones como ésta, así como por una serie de necesidades, nace a solicitud de los participantes en el Concilio Limense de 1583.

Resulta interesante anotar que de conformidad con el Concilio de Trento y de lo propuesto por S.M., se convocó en Lima después de 16 años —ya que el anterior Concilio se había celebrado en 1576— a algunos Obispos como el de Lima, el de Chile, el de Cuzco, el de Paraguay, agregándose después los Obispos de Quito, Tucumán y Charcas con asistencia del virrey Martín Enríquez, quien muere poco después, según algunos textos. El asunto más relevante es el tema de la persecución de la Iglesia de Dios por los funcionarios de las Audiencias, Gobernadores, Corregidores y hasta

Seculares. La mayor de las pruebas era por entonces la persecución y hasta detención de algunos Obispos con la privación de sus bienes, como era el caso de los Obispos de Popayán, Quito y Tucumán, concretamente.

Igual problema ocurre con la Iglesia en lo que toca a su jurisdicción pues, no pueden reprimir los excesos y escándalos, dada la actuación de ciertos corregidores que impiden, inclusive, enseñar la doctrina cristiana.

En la misma situación se encuentran los sacerdotes que están en los curatos, padeciendo grandísimo trabajo por la acción de los corregidores quienes «prenden y secuestran los bienes», muchos de ellos provenientes de los tributos que se recogen en la tasa y que no resultan de provecho para los indios sino para los propios corregidores, existiendo entre los Indios del Perú y los de Nueva España gran diferencia en lo que pagan de tasa y tributo. Igualmente ocurre con los indios de Potosí, a quienes se obligan pagar el tributo en plata; algunos indígenas tributaban 5 ps. ensayados, otros 6, y los de Potosí más de veinte. Otro daño era el alquiler de sus propias personas o el trabajo en minas a los que se obligaban, dejando sus mujeres e hijos.

Dado que no se había celebrado Concilio Provincial desde hacía tantos años y que era necesario entre otros componer un Catecismo y Doctrina Cristiana, mediante el cual resultaran instruidos todos los naturales de estas indias en los misterios de nuestra fe católica y en todo lo necesario para su salvación, Cartilla y Catecismo que sería traducido al Quechua y al Aymara por ser las dos lenguas en las que se entienden los naturales y sería impreso por los impresores venidos de México con buenos aderezos, porque resultaba costoso llevarlo fuera, lo difícil que resultaría la corrección y porque Su Majestad no había autorizado el uso de la imprenta en estas partes de América.

Otra preocupación que se deja entrever es la ignorancia en la que viven los indios en la ley de Dios, así como la libertad en sus ritos y costumbres viciosas, porque tienen falta de iglesias y poco ornamento en las mismas, porque carecen de curas en las catedrales y clérigos y frailes en las parroquias, así como también poca asistencia en sus necesidades de salud.

Situaciones como las expuestas nos demuestran la importancia que tienen las visitas eclesiásticas las que nos han permitido ahondar en el tema relacionado con los concilios, como el celebrado en la ciudad de Lima y las consecuencias que implicaría su aplicación.

Toribio Alfonso de Mogrovejo, es el personaje de la historia colonial vinculado a este hecho, su obra está relacionada con las fundaciones de monasterios, conventos, asilos para desamparadas, enfermerías para sacerdotes, templos para el culto a Dios, y seminarios para la formación del clero, la mayoría de ellos como una consecuencia inmediata de las visitas que él personalmente realizaba en el territorio de su jurisdicción.

Recordemos que el Arzobispo pide expresamente en carta a Su Majestad «se sir-va mandar, se dé cédula para visitar en los dichos hospitales el Santo Sacramento y los ornamentos y bienes, capellanías y administradores y demás ministros y ver las cuentas y gastos que se hacen con los pobres» «que los edificios de las dichas iglesias y hospitales estaban arruinados y destruidos y otros para caerse y todos con mucha falta de imágenes y ornamentos».

Sus biógrafos, entre los cuales figura León Pinelo, concuerdan en afirmar que durante casi 25 años, el Arzobispo de Lima observó «tanta igualdad, en su casa, en su gobierno, y en su proceder, que parece que dispuso desde luego la vida, por la muerte». La honestidad, la devoción, la ternura y el sacrificio, caracterizaron su vida y sus acciones; por ello, después de las visitas de reglamento, estableció un programa para solicitar a la corona de España ciertas reformas que conducirían al mejor manejo de la diócesis, a las que habrá que agregar las normas impuestas por el Concilio de Trento y las establecidas por el colegio Mayor de San Salvador de Oviedo que fueron imprescindibles en el desempeño de su oficio.

Entre los temas elegidos en nuestra investigación están los directamente relacionados con los conventos y el traslado de imágenes de culto, que generaron la creación de una nueva tradición en lo que a costumbres, creencias y fiestas se establecieron en la colonia. Así, el Padre Cobo, en «Historia de la Fundación de Lima», se refiere a la existencia de un antiguo culto a la Virgen de Copacabana en el gobierno de Chucuito, denominándose con el mismo nombre (Copacabana), al pueblo de indios donde está situado. El tema también es tratado por el Padre Rubén Vargas Ugarte y por el monseñor Carlos García Yrigoyen. Copia de este culto se veneraba en la ciudad de Lima en una ermita pobre, en la cual se había entronizado la imagen de María Santísima con la advocación de Copacabana y que por la pobreza de los indios estaba muy desprotegida.

Debido a las inclemencias del clima, un día la ermita amaneció destechada y el Arzobispo Toribio de Mogrovejo, intervino para «pedir volver a su causa al autor de tal atrevimiento». Se ordenó disponer trasladar en procesión la Santa imagen a la Catedral a fin de venerar a la imagen como convenía; a partir de entonces se registraron algunos milagros ocurridos, como es el caso del hereje luterano que imploró perdón, reconociendo sus antiguos errores a fin de dejar sanos cuerpo y alma, sirviendo a la Santísima imagen en su santuario.

El Arzobispo ordenó labrar en la Iglesia Catedral una capilla a la Virgen de Copacabana, donde estuvo por muchos años, siendo venerada y asistida por las oraciones de los fieles. Igualmente, a partir de entonces, se dispuso fundar una cofradía de indios; lamentablemente, por necesitarse el sitio en que estaba colocada la imagen, se desbarató la capilla, depositándola en otra hasta 1617. Se le construyó una casa propia en el barrio de San Lázaro y en el año de 1633, con asistencia del Arzobispo Fernando de Ugarte y el virrey Conde de Chinchón, se trasladó la devota imagen a su nuevo templo.

Esta advocación fue muy difundida y documentos de la época se refieren con insistencia al culto de la Virgen de Copacabana.

Caso similar ocurrió con el traslado de la imagen de Nuestra Señora de la Peña de Francia que, según las fuentes de la época, era objeto de veneración y devoción por los indígenas de las cercanías del Monasterio de Santa Clara.

El Papa Clemente VIII, el 31 de Agosto de 1596, expidió un Breve dando licencia al Arzobispo de Mogrovejo para que hiciese la fundación del monasterio.

Cuenta la tradición que «El Arzobispo Toribio de Mogrovejo cargó sobre sus hombros las piedras sobre las que se levantó la iglesia y el Monasterio de Santa Clara, en cola-

boración con Francisco de Saldaña, quien dió toda su hacienda con la intención de servir a Dios».

Su Majestad dispuso a su Virrey, le diese tierras e indios para el servicio; así mismo fue juntada mucha limosna proveniente de españoles e indios así como de otras personas de fervor (los documentos señalan que sólo los indios juntaron de limosna 2,000 cabalgaduras más o menos, además de mucha limosna de plata, ropa, maíz, ganado y trigo. También se dispuso que las monjas que en él entrarían serían provenientes de San Francisco, y estarían sujetas al ordinario.

Acabada la obra del Monasterio y de la Iglesia, se trasladó a esta la imagen de Nuestra Señora de la Peña de Francia, que antes estaba en la ermita cerca del sitio del monasterio y era, según dicen los cronistas, «estación muy devota y frecuentada de todo el pueblo, la cual ermita se ha arruinado de manera que apenas queda rastro de donde estuvo fundada». Felipe Huamán Poma de Ayala se refiere a ella en su crónica indistintamente con los nombres de Santa María de la Peña de Francia, Copacabana y Nuestra Señora del Rosario (f. 827). De la misma manera, cuando se refiere a los milagros que hizo Dios para el bien de los indios y de los Cristianos y de Su majestad, señala la Santa Cruz de Carabuco, Santiago mayor, Santa María de la Peña de Francia y San Bartolomé Apóstol (f. 639).

En otro pasaje de la Crónica encontramos la referencia a la cofradía conformada por indios e indias en número de venticuatro, que oran frente a la representación pictórica que Huamán Poma titula con el nombre de Santa María de la Peña de Francia (1613) (f. 919). Y en uno siguiente adonde aparecerá Santa María de la Peña de Francia suplicando y rogando a los pies de Nuestro señor Jesucristo, su hijo, a los santos y santas, ángeles del cielo, por el mundo y por los pecadores, (f. 932).

Franklin Pease, en la edición del cronista de Indias Felipe Huamán Poma de Ayala, señala que esta invocación a Nuestra Señora podría ser causada por la devoción atribuida a influencias generalizadas en el Perú hispánico de su tiempo, o a los relatos de los milagros hechos por la Virgen durante las guerras entre españoles e indios.

Raúl Porras hizo notar en su momento la importancia del tema (1948:35, n. 21) y Francois Chevalier (1944, n. 15 p. 531 y ss.) se refería al antiguo santuario español del mismo nombre que se encuentra en la sierra de Salamanca.

Nicolás Sánchez Prieto, biógrafo de Santo Toribio de Mogrovejo, señalará en su momento que al trasladarse el Arzobispo a Lima, transplantaría a una de su más queridas fundaciones; el monasterio de Santa Clara a aquella «menudita y doradita Virgen de la Peña de Francia, de honda devoción en toda Salamanca y su comarca» (1986, p. 86), lo que probablemente podría corroborarse.

En el informe que Toribio de Mogrovejo presenta sobre la inauguración del monasterio (10 de Agosto de 1605) al rey Felipe III y Papa Clemente VIII, indicaría:

> «Está en este monasterio una imagen de la Virgen de la Peña de Francia, de mucha devoción para el pueblo, a donde acude mucho número de gente y clérigos a decir muchas misas».

Son muchas las referencias que nos hablan del tradicional santuario medieval y lo sitúan en Sequeros, un pequeño pueblo de la Sierra de Francia, al sur de la provincia

de Salamanca, que había alcanzado fama alrededor de 1424 por la presencia de «Juana», la moza santa de Sequeros, quien parecía perder la vida, entristeciendo a su familia y a la población. Para satisfacción de todos la noticia de la recuperación de Juana les devolvió la alegría, trasmitiéndoles haber descubierto un consuelo, los textos narran que la profecía quedaría a la muerte de la joven como una esperanza: «Volved vuestro rostro a la Peña de Francia. Rezad a la Virgen María. Allí está escondida hace doscientos años una imagen suya que pronto será manifestada y por ella hará nuestro Señor muchos milagros». «Esta gloriosa imagen ha de ser mostrada a un hombre de buena vida. Allí, en el mismo lugar a reverencia de la Madre de Dios, ha de hacerse otro monasterio de los frailes predicadores. Allí será Dios servido, y su bendita Madre, de las gentes Cristianas. Por que ha de ser casa de mucha devoción y vendrán muchas gentes de extrañas tierras y naciones con gran devoción, a buscar a la Madre de Dios y a su bendita imagen».

La historia vincula el hallazgo de la imagen de la Virgen a Simón Rolán, un muchacho que entregó su fortuna para beneficio de los pobres, que quiso ser fraile franciscano, y que buscando la imagen viajó a Santiago de Compostela, como hacían en aquel tiempo los peregrinos franceses. Visitó Salamanca y allí no fueron los nobles de la ciudad, ni las autoridades quienes contestarían sus preguntas, sino unos carboneros que pregonaban como una novedad el carbón de la Peña de Francia. Él, al escuchar la referencia, siguió los carros de los carboneros iniciando un nuevo peregrinaje impulsado por la voz que le susurraba de manera permanente: «Simón, vela y no duermas». Simón se despojará su apellido para llamarse en adelante, Simón Vela.

Estaba junto a la peña y no lo sabía. Al llegar a San Martín del Castañar, perdió de vista a los carboneros pero unas mujeres le indicaron la dirección a la montaña, adonde llegó en plena tormenta siendo herido por una descarga eléctrica. Pronto se vería curado; la aparición de la Virgen le indicaría el lugar adonde se hallaba la imagen. Buscó ayuda, hallando el 19 de Mayo de 1434 la imagen de Nuestra Señora con el Niño.

Su aparición alegró a los pueblos y a los valles de la Sierra de Francia iniciándose desde entonces el peregrinaje desde San Martín, La Alberca, La Nava y Casarito, y fue entregado el naciente santuario a los frailes dominicos. (Actualmente en la iglesia descansa la imagen de la Virgen sobre una peana de roca, simbolizando el momento de su hallazgo. También se conserva la llamada Capilla de La Blanca, donde se atribuye el lugar del verdadero hallazgo. Todo este conjunto data del siglo XVI).

La tradición narra que sus misioneros recorrieron el mundo extendiendo la fe cristiana. Los frailes que vivían en el santuario y profesaban para ese convento también salían para toda España. (Algunas de estas versiones fueron recogidas personalmente en Salamanca en entrevista con el P. Hernández del Monasterio).

Cuando se descubrió América y se hizo accesible el viaje a los países de Oriente, estos frailes se hicieron misioneros y llevaron la devoción de la Virgen de la Peña de Francia. Las iglesias, capillas, altares o cofradías bajo esta advocación serán, a partir de entonces, muchas y tienen larga duración.

Se sabe que en Toledo, ya por el año 1445, en el convento de la Santísima Trinidad, había un altar dedicado a la Virgen de la Peña de Francia que era muy concurrido.

En 1691, en Deva (Austria) se abre una capilla a su nombre; luego se hallarán cinco capillas en Galicia; tres iglesias en Canarias, cuya isla de Fuerteventura tiene de patrona a la Virgen de Peña de Francia. En Zamora, desde 1666 hay una capilla en Los tres árboles; en ciudad Rodrigo habrá altar y cofradía; en Salamanca altar en la Iglesia de San Esteban y en Villaverde de Pontones (Cantabria), Soria y Tordesillas, hay altar con su imagen.

La devoción sale de España. El Santuario de Monte Alperxe en Lisboa la recuerda desde 1598. La Virgen de la Peña de Francia es patrona de la cerámica de Vista Alegre, también en Portugal. Tiene capilla en Covilha, en la región de Guarda.

En Argentina se le venera desde 1573. En la quebrada de Azapa, provincia de Arica, aparece la imagen de la Virgen de las Peñas tallada en las rocas. Su advocación es también del Rosario y de ahí que su fiesta se celebre en el mes de Octubre, su fama atraía a miles de romeros. Durante la ocupación chilena el santuario fue clausurado temporalmente por la concurrencia de nativos peruanos.

Rubén Vargas Ugarte, hace referencias al culto de la Virgen de las Peñas que se celebra en Bolivia refiriéndose al informe del Obispo de La Paz, D. Antonio de Castro y del Castillo (en: A.D.I, 74-6-47. Audiencia de Charcas, juicio de Límites entre Perú y Bolivia, Prueba Peruana, tomo XI, pag. 221): se refiere a la doctrina de Guarina donde está la capilla de las Peñas, según la versión de Pedro Ticoma, indio natural de la parcialidad de Aransaya del Ayllu de Taraco, en el año de 1600:

> Pedro Ticoma nombrado para la mita de Potosí y como por su pobreza no podía eximirse de tal pesadísima contribución decidió quitarse la vida con una soga colgándose desde las peñas. La soga se quebró y el indio permaneció sin sentido por largo tiempo, al volver en sí vió a una Señora con un manto azul quien le pidió que en ese lugar colocara una imagen, con asistencia de todo el pueblo se erigió la ermita que hasta 1611 los indios atendieron y cuidaron; celebrando su fiesta en el mes de noviembre, a la que acuden principalmente los indios de la comarca.

Otra referencia la tenemos en Santa Fe de Bogotá, donde el santuario de Nuestra Señora de la Peña data de 1685 y su historia está vinculada a Bernardino de León, quien en una roca divisó una luz, al acercarse esta desapareció, buscando entre las malezas halló agua fresca y cristalina, al pie de las rocas también aparecieron las imágenes de la Sagrada Familia y, con asistencia de muchos feligreses, llegaron hasta el lugar donde se iniciaría el culto de la Virgen de la Peña; se erigió una ermita que luego sería destruida por los vientos huracanados, reconstruida en 1715, para ser también derribada con posterioridad. Durante los movimientos independentistas los virreyes acudieron a poner su gobierno bajo la protección de nuestra Señora de la Peña.

Asimismo, en la ciudad de Riobamaba, a la orilla izquierda del Chambo, se asienta el pueblo de Pungalá que cobija el santuario de nuestra Señora de la Peña, suspendido entre moles de granito. Su culto probablemente data de la colonia. La imagen está relacionada a una pintura al óleo de la virgen del rosario, flanqueada por Santo Domingo y San Francisco.

En la ciudad Naga en la Isla de Luzón (Filipinas) se erigió un Santuario a Nuestra Señora de Peña de Francia que data de 1710 y que subsiste todavía. Devotos filipinos han establecido cofradías en Los Angeles y en Chicago. En Río de Janeiro el santuario a esta advocación data desde 1635. Hay capilla en los conventos dominicanos de Ibarra y Quito en el Ecuador, en Macao, en México y en Francia cerca del monte Ventoux, próximo a Vaisson La Romane (Vancluse).

En casi todos los casos la devoción y posteriormente el culto a la Virgen de la Peña nace de la transformación de una ermita en un Santuario, en la mayoría de los casos la atribución es a la Virgen de Copacabana aunque también es frecuente su asociación con la imagen de Nuestra Señora del Rosario. Los fieles, siempre asistidos por testigos, suelen ser nativos y, en relación a la Doctrina del Concilio de 1583 y a la labor del Arzobispo de Lima, es evidente la necesidad de transformar la devoción en culto y difundir la doctrina de Trento que defiende el Dogma de la Virgen Inmaculada, donde franciscanos y dominicos tendrán una fuerza significativa en la institucionalización de la Iglesia en América.

Proyección y percepción de imágenes femeninas en el Siglo XVI:
Las monjas del Convento de la Encarnación de Lima

Gisela Hurtado Regalado
Pontificia Universidad Católica del Perú

El sujeto histórico que la Historia plantea tiene un carácter neutro en términos de género. Ello le permite aludir al ser humano, hombre o mujer, en tanto individuo o colectivo. Sin embargo, ¿Es tan fácil e inmediata la asociación del sujeto histórico con lo femenino, como sí ocurre con lo masculino?. En caso de no serlo ¿Qué consecuencias tiene ello en el conocimiento sobre las mujeres en la Historia?

En la disciplina histórica, la investigación en torno a las mujeres tiene larga data; sin embargo, la preocupación por evitar que el estudio de los comportamientos o prácticas masculinas sean suficientes para ilustrar cuáles son aquellos meramente femeninos (como si fueran siempre completamente opuestos a los de los hombres) es mas bien reciente.

Decir que las mujeres sólo surgían como sujetos de interés histórico cuando se convertían en casos excepcionales, sobresalían de la media femenina y por lo tanto, podían ser tomados como ejemplo, es una afirmación simplista. Sin embargo, no se puede negar que fue la manera en que algunos historiadores e historiadoras asumieron la investigación sobre la población femenina. Las mujeres no pueden ser entendidas en tanto la negación de los hombres, la femineidad no puede comprenderse sólo como lo opuesto a la masculinidad y, mucho menos, entenderse sin ella. Es por ello que el uso de la perspectiva de género resulta de suma utilidad para la investigación histórica.

Género e Historia: esbozando un estado de la cuestión

Mucho se ha hecho y se está haciendo en nuestro medio para abordar el tema de género desde la Antropología, la Sociología, la Sicología, la Economía y el Derecho. Sin embargo, aunque la utilidad de esta categoría como elemento de análisis pareciera ser cada vez más clara en estas disciplinas, no podemos decir lo mismo en el campo de la Historia. Prueba de ello es la escasez de estudios que se ocupen del temprano virreinato peruano y que, a la vez, hayan optado por incorporar la categoría de género como parte de su marco teórico. Dichos trabajos son el resultado de esfuerzos nota-

bles pero aislados[1]. Este trabajo tiene precisamente como intención mostrar, en la medida que le sea posible, la utilidad de dicha categoría en el análisis de este período de la historia colonial peruana.

Si bien las primeras alusiones a la temática de género en el Perú se dieron a inicios de la década del ochenta, en otros espacios académicos la discusión se iniciaba una década antes:

> «En los años setenta el feminismo académico anglosajón impulsó el uso de la categoría *gender* (género) con la pretensión de diferenciar las construcciones sociales y culturales de la biología»[2].

El movimiento feminista, consciente o inconscientemente dependiendo de los casos, lograba así liberar tanto al hombre como a la mujer de una suerte de determinismo biológico.

El género permitió hacer un uso diferenciado de conceptos como *identidad sexual* (referida a la naturaleza biológica del individuo) e *identidad de género* (la identificación con determinados y muy diversos modelos de masculinidad y femineidad). De tal suerte que la variable de género logró superar la visión que explicaba los roles de hombres y mujeres sólo a partir del elemento sexual, de la diferencia biológica.

En realidad, plantear las preguntas en términos de femineidad y masculinidad nos permite enfatizar la influencia que puede tener el contexto social, cultural e histórico en la construcción de modelos masculinos y femeninos, de identidades individuales y colectivas. Por tanto, *potencializa* los elementos de análisis del historiador.

Otro asunto que suele pasarse por alto es que la teoría de género ha atravesado (y atraviesa) por un proceso de cambio y maduración, gracias al aporte de autores como Joan Scott, Teresita de Barbieri, Susan Bourque, Jill Conway y Sherry Ortner, entre otros. En los últimos años, quienes han participado en el Perú de la discusión teórica de la propuesta de género provienen en su mayoría de las Ciencias Sociales[3]. Y aunque ello ha contribuido a que se vaya abandonado la vieja identificación «genero=mujeres» y que se explore el tema de las masculinidades; en la mayoría de trabajos

---

[1] Los trabajos de María Emma Mannarelli han marcado la pauta desde hace ya varios años. A sus esfuerzos debemos sumar los de Margarita Zegarra, Maritza Villavicencio, Lourdes Blanco, Kathryn Burns, Donal Gibbs, Luis Martín, María Rostworowski, Irenne Silverblatt, Margarita Suárez, Claudia Rosas, Fernando Iwasaki, Luis Miguel Glave y Nancy Van Deusen (entre otros), que se han ocupado de distintas maneras de las mujeres como sujetos históricos. En ese sentido su aporte es innegable, sin embargo no todos han optado por incorporar el concepto de género en su marco teórico.
No podemos dejar de mencionar la labor que CENDOC - Mujer viene desempeñando desde hace ya varios años en la animación de debates, encuentros y trabajos interdisciplinarios en torno l tema de género. Prueba de ello es la publicación de *Mujeres y género en la Historia del Perú* (1999).

[2] Lamas, Martha. *Usos, dificultades y posibilidades de la*... p. 10.

[3] Patricia Ruíz Bravo, Narda Henríquez, Cecilia Rivera, Norma Fuller, Liuba Kogan, Marisol de la Cadena, Patricia Oliart, Maruja Barrig, Violeta Sara-Lafosse, Gonzalo Portocarrero, Alejandro Ortiz Rescaniere, Jeaninne Anderson, Cecilia Blondet, entre otros. A ellos podríamos añadir (desde el campo de las humanidades) a Carmen Ollé, Francesca Denegri, María Raguz y Carmen Lora.

históricos que introducen esta perspectiva se sigue privilegiando el tema de la femineidad. Este trabajo no escapa a ello; sin embargo, estamos trabajando en un proyecto de mayor envergadura que pretende investigar el tema de la religiosidad masculina y femenina.

Otra posibilidad que nos ofrece la variable de género —y que empieza a despertar interés en otros medios y disciplinas— es apreciar con nitidez la capacidad de trasgresión y negociación de los actores sociales. Aún cuando para la realización de este trabajo no he incorporado explícitamente los aportes de *Whats is a woman?* de Toril Moi (1999), *Gender and religion* de Adair T. Lummis (1999) y *Gender Transgressions* de Karen J. Taylor (1998), su lectura me ha sido de mucha ayuda. He incorporado un texto de crítica literaria que alude a estos temas escrito por Josefina Ludmer (1984) titulado *Tretas del Débil* y que plantea el carácter subversivo de la escritura de grupos no reconocidos como dominantes y en especial el de las mujeres. Este parece ser el rumbo que los estudios de género van a tomar, esperemos que la historia se ponga a tono con él.

Contexto histórico

Los criterios y patrones de ordenamiento social, político y económico que se imponen en un medio no permanecen estáticos sino que pueden ser puestos en cuestión y son los grupos sociales los que se encargan (a través de la negociación o la trasgresión), de modificarlas. A ello no fue ajeno el contexto colonial peruano, ya que tanto el cambio y la negociación fueron una práctica frecuente. Ambos se manifestaron como resultado de acciones de tipo individual y colectivo.

La construcción del género refleja acciones, ya que no sólo es producto de una serie de decisiones personales (de cómo cada uno percibe y asume vivir su género), sino que también depende de una serie de circunstancias sociales, históricas y culturales.

Es por eso que considero pertinente utilizar la variable de género como una herramienta más que me permita abordar el estudio de la femineidad de la elite colonial peruana de fines del siglo XVI, a partir de un espacio pequeño pero a la vez significativo: el convento de monjas de Nuestra Señora de la Encarnación de Lima.

Elegí al convento de la Encarnación de Lima por muchas razones: fue uno de los primeros en América y el primero en ser fundado directamente por criollas del lugar, para preservar su autonomía e independencia no dudó en hacer frente a los religiosos agustinos (de quienes dependía) y conseguir la protección oficial del Arzobispado, bajo cuya autoridad vivieron desde 1560. Finalmente, resulta ser un espacio interesante para el estudio de la elite colonial en tanto fue considerado como el convento de mayor prestigio en el virreinato peruano.

El estudio de un espacio conventual femenino como éste permite analizar las imágenes de femineidad proyectadas por las monjas y percibidas por su entorno social. Utilizo el concepto de «imágenes femeninas» para evitar asumir la existencia de una única forma de femineidad ya que existen diferentes formas de asumir un género,

como el femenino. Y es esta pluralidad la que nos podría llevar a afirmar que existen también múltiples maneras de percibir y proyectar femineidad. Considero que al tomar esto en cuenta podremos no sólo lograr una idea más clara sobre el uso que las religiosas le dieron a sus estrategias de negociación, trasgresión y conciliación con su entorno, sino también sobre los criterios de femineidad de la época.

El propósito de este trabajo es introducir la variable de género en el análisis histórico de la femineidad para evaluar hasta qué punto la versatilidad y el dinamismo eran parte fundamental de la experiencia de vida de las mujeres a inicios de la colonia. A partir de ello he planteado las siguientes hipótesis:

- La naturaleza de la temprana sociedad colonial peruana dio margen para el **cuestionamiento, la negociación y la reelaboración** de ciertos patrones de relación entre grupos e individuos.

- La construcción de género cuestiona la existencia de un único paradigma de lo femenino, y ello es posible de verificar en este contexto. Por tanto, se puede afirmar la existencia de **diversos modelos y prácticas de femineidad**.

- Si bien las monjas del convento de la Encarnación parecían estar sujetas de forma rígida a ciertos modelos de comportamiento (propios de su condición de mujeres de elite apartadas de la vida mundana), lograron desarrollar **estrategias** para relacionarse con su entorno y satisfacer sus propios requerimientos y necesidades.

- Las imágenes femeninas que las monjas buscaron proyectar no siempre lograron transmitir el contenido que les interesaba y fueron percibidas por su entorno social de muchas maneras.

Levantando los muros

Hacia la segunda mitad del siglo XVI la corona había logrado apaciguar los conflictos entre la población española que habitaba en el virreinato y las autoridades coloniales. Ello permitió dar inició a un proceso dinámico de construcción y reconstrucción del orden social, político y económico de la colonia. Y es que durante esos años la sociedad colonial experimentaba, probaba y ensayaba formas adecuadas de relación entre sectores e individuos.

Uno de los temas más recurrentes en los informes enviados por las autoridades virreinales a la metrópoli durante los primeros años de la colonia fue la alusión al excesivo número de conventos edificados en Lima. Los primeros pertenecieron a las órdenes masculinas (agustinos, dominicos, franciscanos, jesuitas y mercedarios); sin embargo, no pasaría mucho tiempo para que surgieran espacios conventuales femeninos. Efectivamente, en 1560 se funda formalmente en Lima el primer convento de monjas: el convento de Nuestra Señora de La Encarnación.

Dos años atrás, Doña Leonor Portocarrero y su hija Doña Mencía de Sosa[4], mujeres que formaban parte de la elite limeña, quisieron fundar en su casa un **recogimiento**[5] para jóvenes mestizas. Aunque la orden de San Agustín —comprometida a dirigirlas espiritualmente— las animó en un primer momento a fundar un convento de clausura, la escasez de recursos las llevó a decidirse finalmente a fundar (de manera provisional) un **beaterio**[6] y el 25 de marzo de 1558 tomaron el hábito de las ermitañas beatas de la orden de San Agustín. Las relaciones entre las fundadoras y los agustinos fueron armónicas por muy poco tiempo, ya que antes de que el beaterio cumpliese dos años de fundado, estalló entre ambas partes un grave conflicto que terminaría acelerando la fundación del convento.

El problema surgió cuando dos hijas mestizas del mariscal Alonso Alvarado (Inés e Isabel), solicitaron se admitiese su ingreso en el futuro convento, ofreciendo para ello una cuantiosa dote de veinte mil pesos y el compromiso de legar al convento sus herencias. A pesar de conocer que el Capítulo Provincial de la orden de San Agustín celebrado ese mismo año prohibía la profesión como monjas de velo negro a todas aquellas que no fuesen hijas de padre y madre españoles, Doña Mencía y Doña Leonor tomaron el riesgo de aceptarlas.

Como era de esperarse, los agustinos ordenaron que se despojase a ambas del hábito y se les devolviese la dote; sin embargo, las religiosas utilizaron una estrategia inesperada pero eficaz: acudieron al Arzobispo de Lima y solicitaron emitiese un fallo a su favor. Aunque aún no he hallado documentación que lo confirme, es probable que el Arzobispo Jerónimo Loayza examinase la situación a la luz de las disposiciones del Segundo Concilio de Lima (que prohibía cualquier tipo de discriminación con respecto a las mestizas para profesar en un convento), llegando a concluir que la causa de las religiosas era justa, es por eso que prohibió que a ambas mestizas se les despojase del hábito.

Con ello, el conflicto adquirió mayor importancia, ya que pasaba a enfrentar al arzobispado con la orden agustina. La estrategia utilizada por Mencía y Leonor podría llevarnos a pensar que ambas eran concientes de la tensión existente entre el clero secular y el clero regular, en todo caso, es claro que dicha situación les sirvió para proteger sus propios intereses.

Finalmente, los agustinos decidieron cortar todo vínculo con las monjas y éstas pasaron a depender directamente de la autoridad secular, quién promovió la creación oficial del convento de Nuestra Señora de La Encarnación en 1561, nombrándose a doña Leonor Portocarrero priora y a doña Mencía de Sosa subpriora del mismo.

---

[4] Viuda del rebelde encomendero Francisco Hernández Girón.

[5] El *recogimiento* fue un espacio que pretendía brindar protección espiritual a aquellas niñas y doncellas de cualquier edad (españolas pobres o mestizas), que por no tener familia que se hiciese cargo de ellas estaban en peligro de perder la honra. Dirigido por una rectora y dependiente del cabildo, una cofradía o algún particular.

[6] El *beaterio* surgía cuando un grupo de mujeres optaban por vivir en comunidad parar practicar una vida religiosa mucho más piadosa. Se ocuparon de niñas huérfanas indias, mestizas o españolas. Generalmente se acogían a la regla de alguna orden religiosa.

Al año siguiente, las religiosas dejaron la casona que albergó el beaterio original y se dirigieron al nuevo convento (ubicado en una de las calles que rodean la actual plaza San Martín) rodeadas de una muchedumbre que, con su asistencia, revelaba lo inusual del acto.

Fue pues este el primer convento de monjas del virreinato peruano y uno de los primeros del territorio colonial español en ser fundado sin la intervención de monjas profesas traídas desde la península o algún otro lugar del reino[7]. Con el pasar de los años el convento de la Encarnación se convirtió en el más representativo de la elite española del virreinato. Su crecimiento físico y económico supuso una mayor complejidad en las relaciones sociales, tanto aquellas generadas al interior de los muros, como aquellas establecidas con el mundo exterior.

El sujeto femenino al interior del discurso escrito

Nuestra reflexión en torno a la conformación de imágenes de femineidad parte de un análisis del discurso en el que el sujeto femenino aparece mencionado. Y el discurso que analizamos proviene de dos fuentes en concreto.

En primer término está el pequeño corpus seleccionado de una serie de documentos del Archivo General de Indias. En un esfuerzo por organizarlos, se tomó en cuenta a quién(es) se atribuye su autoría, encontrándose algunos escritos directamente por las monjas y otros cuya autoría corresponden a autoridades masculinas (metropolitanas, coloniales, del clero secular y del clero regular). En el caso de estos últimos, la mayoría de ellos fueron dictados a un notario, lo cual supone cierta *intermediación* en la escritura.

En segundo lugar se encuentra el grupo compuesto por una serie de citas extraídas de la *Crónica Moralizada* del padre Calancha[8], considerado uno de los mejores exponentes de la crónica conventual del virreinato peruano. En este caso, lo interesante es como el sacerdote agustino se ocupa de presentar a las monjas de La Encarnación al lector, utilizando para ello todos los modelos de la época.

Es importante que tengamos en cuenta que la escritura de estos dos tipos de fuentes que hacen referencia a nuestras monjas (y a las mujeres en general), está influida por una serie de modelos que no sólo velan por lo formal sino también por el contenido. Una cosa es un informe arzobispal —en el que se alude a diversos temas y del que se espera un lenguaje simple y directo— y otra muy diferente es la crónica conventual, pensada para ensalzar los logros de la orden y con la libertad de espacio para utilizar una retórica más elaborada que permita tratar asuntos más profundos.

Ahora bien, tal vez algunos investigadores puedan considerar cuestionable que afirme la presencia del sujeto femenino en textos tan fuertemente regulados en forma y contenido, surgidos en un contexto histórico tan temprano como el del siglo XVI e

---

[7] Aunque no quiero hacer afirmaciones apresuradas, este parece ser el caso más antiguo de fundación conventual americana sin la participación de monjas profesas de fuera.

[8] Calancha, Antonio de la [1584-1654]. 1974.

inicios del XVII. Sin embargo, al analizar los documentos a través de la categoría de género es posible ir más allá de la mujer como objeto discursivo; por tanto, puedo obtener una imagen (un reflejo) del sujeto femenino. Me explico: como la categoría de género tiene una naturaleza relacional (no entiendo lo femenino sin tener una idea de lo masculino), no necesito que sean las mujeres quienes tomen la palabra en el texto, no dependo de que asuman un rol activo (en este caso, mediante el acto de escribir). Puedo utilizar las referencias que de ellas hacen los hombres para identificar la imagen del sujeto femenino, ya que es él de quien se habla. Obviamente, mi acercamiento a este sujeto se enriquecería más si quien escribe el texto es una mujer, mis imágenes de femineidad ganarían en contenido y en matices, pero mi análisis no se frustra ante la ausencia de testimonios directos.

En este sentido no estoy muy de acuerdo con Denegri (1996), cuando al abordar el tema de la tapada afirma que aunque ella estaba siempre presente en los discursos coloniales, permaneció «***atrapada como objeto*** *y nunca como sujeto* ***discursivo***»[9].

Si bien es cierto que no era común que las mujeres tomaran la pluma para hablar de sí mismas y que lo que de ellas sabemos es a través de lo que los hombres nos relatan, podemos descubrir en tales relatos las imágenes, las representaciones que en la época se tenían de las mujeres y que eran manejados tanto por los varones como por ellas. Y siempre detrás de una representación social existen uno o varios elementos extraídos de la realidad, o en este caso del sujeto que proyecta la imagen y que es representado[10].

Esto me resultó sumamente importante ya que me permitió sustentar con mayor fuerza la pertinencia de las fuentes utilizadas. La categoría de género permite afinar aún más el análisis histórico de documentos diversos, incluso de aquellos que no caigan en la categoría de cartas, memorias y/o testamentos.

De lo anterior se desprende que puedo valorar la imagen, la representación del sujeto femenino independientemente de si proviene de una mujer excepcional o una mujer común. No hay que esperar a encontrar testimonios de religiosas notables que hayan logrado dejar escuchar su voz en un contexto como el del siglo XVI, en el que las posibilidades de las mujeres de tomar la palabra escrita eran bastante escasas.

Puede rescatarse del silencio sino la voz directa de las «mujeres comunes», sí la imagen que de ellas se tenía. Por tanto, para hacer una historia sobre imágenes e identidades femeninas no se necesita encontrar una antecesora de Sor Juana de la Cruz, como se me ha sugerido en más de una ocasión.

Para terminar con este punto, debo reconocer que la perdida de matices de femineidad a la que me referí anteriormente se harían más evidentes si quisiese referirme a mujeres de estamentos sociales no privilegiados, ajenos a la vida conventual y por lo

---

[9] Denegri, Francesca (1996). p. 64.

[10] Me aventuro a presentar mi interpretación de lo que es Representación Social para Moscovici: es la representación, la conceptualización de un sujeto previamente percibido como real. Mi (probablemente) inexperta lectura parte del texto *Psicología Social* (1988).

tanto no mencionados en los documentos revisados. Es por ello que recuerdo una vez más, que el trabajo que llevaré a continuación será en torno a las imágenes femeninas de los grupos de elite. Y es que sin lugar a dudas, ser monja era ser parte de un grupo de poder.

Imágenes y modelos

Llegar a la esencia de lo femenino, entendido como categoría universal, es imposible. No existe algo así como «lo femenino», existen diversas formas de entender, de percibir, de construir femineidad en una sociedad y en un tiempo determinados.

Dicha construcción se concretará mediante nociones o imágenes de lo que caracteriza a lo femenino, y éstas a su vez estarán inspiradas en modelos de conducta sociales consideradas como propias de cada género. En el caso de la sociedad colonial limeña del siglo XVI, dos fueron los modelos de femineidad más influyentes: uno mundano y otro religioso.

Con respecto al primero, se esperaba que una mujer del siglo (del mundo) fuese por encima de todas las cosas buena madre y esposa devota, virtuosa y recatada; pero a la vez desenvuelta y graciosa:

> «... Las mujeres que en la España de los siglos XVI y XVII hubieran aparecido de antemano como sumisas a sus maridos, no hubieran sido **socialmente valoradas**, ni siquiera hubieran sido respetadas por ellos»[11].

La cita nos remite a un asunto importante: lo que era valorado socialmente como atributos femeninos podía en ocasiones distar mucho de los modelos de femineidad propuestos por los moralistas de la época. Esto debe tomarse en cuenta al momento de entender a las monjas:

> «En cuanto al silencio, **con las monjas sucedía lo mismo que con el resto de las mujeres**: no eran las calladas y las inhibidas las más preciadas, sino las desenvueltas y las graciosas»[12].

El modelo religioso de femineidad se difundió a través de las obras pedagógicas de Luis Vives y fray Luis de León en el siglo XVI, y la de fray Antonio de Herrera en el siglo XVII partieron de la suposición que la mujer tenía un papel especial en la familia y la sociedad que merecían cuidadosa atención:

> «**El modelo de la buena monja** difundido por los **moralistas incluía las cualidades deseables en toda mujer** —obediente, devota, modesta, discreta, vergonzosa, silenciosa, grave, etc.— **pero en grado sumo**»[13].

Sin embargo, el modelo y las normas que tan empeñosamente defendían estos moralistas no constituían formas de comportamiento habituales para una mujer de la época. Eran considerados referentes bastante lejanos a la experiencia de vida femenina.

---

[11] Vigil, Mariló (1994). p. 99.
[12] *Ibídem., Op. cit.*, p. 239.
[13] *Ibídem., Op. cit.*, p. 216.

Es por eso que propongo lo siguiente: entender la construcción de femineidad como una práctica de las mujeres a lo largo de un intervalo que coloca en un extremo al modelo mundano y en el otro al modelo religioso. A las mujeres no les interesaba situarse siempre en uno de esos extremos, ya que las condiciones en las que interactuaba socialmente con el género masculino y con el suyo propio podían variar. Por lo tanto, cada mujer experimentaba su femineidad de muy diversas formas, acercándose o alejándose (en mayor o menor medida) a los modelos de femineidad ya señalados.

Esta forma de entender el proceso de construcción de las identidades femeninas puede generalizarse a los individuos (hombres y mujeres), entendidos como actores sociales con márgenes para la negociación y conciliación. Considero que si bien cada sociedad es dueña de elaborar los modelos de comportamiento e identidad de género que considere pertinentes, los individuos que en ella vivan tendrán siempre margen para una praxis propia de su condición genérica, ya sea en el ámbito público como el privado.

Imágenes colectivas

Partiendo del supuesto de que el espacio público es del dominio masculino y que el espacio privado corresponde mas bien a la esfera de lo femenino, abordar la historia de las mujeres resulta ser una tarea casi imposible. La única alternativa estaría en recoger la voz femenina en tanto colectivo desde la perspectiva de la vida cotidiana. Sin embargo, veremos como a través del discurso, independientemente de quién sea el autor, se refleja la presencia femenina más allá de los límites de su espacio doméstico: el convento.

Las mujeres desde la escritura masculina

Las referencias a las monjas del convento de La Encarnación aparecen en algunos de los documentos más antiguos que se tienen de la colonia. Ello muestra claramente que las mujeres formaban parte de las preocupaciones de autoridades tanto civiles como eclesiásticas:

> «A V. Desiros que se recogio en su casa doña Leonor Portocarrero natural de Salamanca biuda/ mujer que fue de Alonso de Almaras con otra hija suya asimismo biuda ambas personas de mucha/ honestidad y buena vida tomaron abito de san agustín con otras tres o cuatro –y tres o cuatro/ [...] **me pidieron que las recibiese a mi obediencia que querían ser monjas y asi se hizo** y/hicieron profesion y **se les dieron los velos el año pasado de 1561 y las mudamos a otro sitio** mas/ comodo y serio donde al presente estan con toda honestidad y clausura. Son ya quinze monjas/ profesas y tres novicias y como ya esta ciudad es tan principal y poblada a de ser cosa muy provechosa»[14].

[14] Lima 300, carta del arzobispo del 2 de agosto de 1564. AGI

El interés de esta cita radica no solo en ser la primera referencia documental (de la que tenemos conocimiento) al convento de La Encarnación, sino que nos permite observar los términos con que el autor se refiere a las monjas, haciendo en muchos casos uso de adjetivos posesivos. Estos ayudan a reforzar la jerarquía en el vínculo establecido entre monjas y autoridades eclesiásticas; sin embargo, dichos términos también son usados para describir la relación entre los curas y sus superiores.

Una marca más clara de posesión entre géneros se aprecia mas bien en algunos pasajes en los que Calancha comenta la temprana vinculación de su orden con los conventos femeninos: «Los Religiosos de san Augustín fueron ortelanos de Dios, **cogieron** flores que criava el campo, i **transpantáronlas** en un guerto que cercaron para Dios»[15].

Calancha nos ofrece múltiples ejemplos de ello, incluso cuando se ocupa de la relación entre Cristo y las monjas (sus esposas):

> «En los Conventos de las Monjas **es donde tiene Cristo su vandera**, tanto para dar a entender, que aquel **castillo** es el **de su onra**, i que allí alça vandera de omnipotencia, como para que considere el siglo, que en estos conventos tiene Dios sus presidios valerosos, i en ellos **forma sus ejércitos valientes**, opónense a los rigores de Dios, que aplacan con sus ruegos, i rinden a la justicia Divina con sus oraciones, obligándole a repartir misericordias»[16].

Ahora bien, esta forma en que el discurso se ocupa de las mujeres podría llevarnos a pensar en la existencia de una exacerbada pasividad femenina frente a una activa posición masculina. Sin embargo, poco a poco la imagen de mujer pasiva irá desdibujándose en los documentos, en especial cuando se refirieran con mayor detalle a la vida conventual.

En los informes que solían enviar los arzobispos al rey uno de los temas obligados era dar cuenta de las limosnas y favores que la corona otorgaba a la mayoría de los conventos. De esta forma, la autoridad eclesiástica hacía las veces de intermediaria entre las religiosas y el rey:

> «Por otra diré a VM ansimismo que se le a hecho relación **que por mí se mandaron dar/ al convento de monjas de la ciudad de los reyes trescientas fanegas de pan y qui/nientas gallinas en cada un año** y que a las mujeres del Lic. Serrano de Vigil y Sandecho(¿) oydores de VM que murieron en vuestro servicio se les libró se les exoneró del pago de impuestos]/ el año entero en que murieron»[17].

Si bien es cierto que estas limosnas eran dadas tanto a conventos masculinos como femeninos, fueron generalmente estos últimos claustros los que gozaron de más favores. Una de las explicaciones sería tal vez la influencia que podría tener la identificación de lo masculino con el rol proveedor. en la consciencia las autoridades eclesiásticas y políticas coloniales.

---

[15] Calancha. p. 951.

[16] *Ibídem., Op. cit.*, p. 953.

[17] Lima 29, f. 161 v., AGI.

Con el paso del tiempo los documentos empezaron a mostrar el descontento de las autoridades por la difícil empresa de tener bajo control a las monjas. Un buen ejemplo de ello se encuentra en los textos que se ocupan tardíamente del famoso conflicto surgido entre La Encarnación y la orden de los agustinos a raíz de la profesión de las hijas mestizas de Alonso de Alvarado[18]. Ellas, en palabras de Calancha, «**tenían parte desta tierra**»[19], y por ello estaban prohibidas de profesar. Cuatro años después de ocurrido este incidente, el arzobispo Loayza lo menciona en una carta al rey en que atribuye el carácter revoltoso de las religiosas al hecho de que la fundación se había llevado a cabo de forma excepcional para la época: no se había recurrido a monjas fundadoras de la península, sino que quienes se encargaron de ello acababan de ser ordenadas y carecían de experiencia en vida conventual

> «[ya escrito] a VM como en esta ciudad **se a fundado un monasterio** de monjas **y que por las que las/ principiaron no lo habían sido** aun que se les an dado constituciones y orden/ para bivir como monjas **no pudo esto asentar bien no se abiendo criado en ello/ y que ay mucha necesidad que V. A. mandase venir dos o tres monjas religiosas**»[20].

En este mismo documento, algunas líneas más adelante el arzobispo manifiesta se nota nítidamente su malestar por haber aceptado a estas monjas bajo su autoridad. Es a raíz de estas lamentaciones que el documento menciona que no sólo fueron las órdenes masculinas las que se negaron a tenerlas a su cargo, sino que fueran incluso las propias religiosas las que se negaron a aceptar otra autoridad que no fuese la del clero secular:

> «tomaron estas abito de canónigas reglares por que los prelados de santo domingo y san francisco **no las quisieron tomar a su obediencia y cargo** y los de san agustin/ cuyo habito de beatas tenian pareciendoles que horayinquietud y pesadumbre **las/ dejaron y tambien ellas por la oprtunidad y ocupaciones que les daban los frailes/ procuraron los unos y los otros que yo las tomase a mi obediencia y a los arzobispos/ que sucediesen** y aun como fraile entendi la pesadumbre y ynportunidad que abian/ de dar a mi y a los demas arzobispos **bine en ello de lo cual e tenido despues hartodes/contento porque es otra cosa esperimentarllo que entendello** [...]»[21].

¿Qué animó a estas monjas a desafiar la autoridad de su orden y buscar la protección del clero secular?, ¿Solo el interés económico en las dotes? Parece ser que la explicación va más allá y que tiene que ver con una estrategia para lograr mayor grado de libertad y autonomía. Tanto Octavio Paz (1997) como Nicanor Gonzáles se han ocupado de este tema para los casos de México y España respectivamente, y ambos coinciden en lo siguiente: el cambio de jurisdicción no implicaba simplemente que el obispo pasara

---

[18] Llama poderosamente la atención el silencio de los documentos eclesiásticos emitidos durante esos años sobre un incidente tan notorio. Solo años más tarde se haría referencia el tema. Las razones no nos quedan aún claras.

[19] CALANCHA. *Op. cit.*, p. 971.

[20] Lima 300, AGI.

[21] *Loc. cit.*, AGI.

a ocupar las funciones que hasta entonces ejercía el provincial de la orden, sino que delegaba muchas facultades a la priora del convento.

Vemos pues que existe una cierta correspondencia entre la importancia que va cobrando en el discurso escrito el tema de La Encarnación y el prestigio social que este espacio conventual tuvo en el mundo colonial. Del mismo modo, el hecho de encontrar imágenes que nos permitan ir vislumbrando con mayor nitidez a las religiosas de La Encarnación, estaría reflejando el crecimiento de su prestigio social tanto a nivel individual como colectivo.

¿Qué status tenía una monja en un mundo con una vivencia religiosa tan intensa como el de la colonia? Iwasaki (1994) nos recuerda que la efervescencia de la religiosidad en el Perú de fines del siglo XVI y mediados del Siglo XVII debe ser tomada como indesligable del contexto secular que la rodeó. En el caso de los claustros femeninos, Suárez[22] asegura que nadie presagiaba que las primeras fundaciones darían lugar a un crecimiento casi irrefrenable en tamaño y número, tanto es así que para 1700 solo en Lima existían 13 monasterios de monjas y 6 beaterios o recogimientos, los cuáles representaban la quinta parte del espacio físico de la ciudad y una fracción similar de la población femenina. Lavallé[23] establece que el 18.8% de las mujeres limeñas de origen europeo habitaban en los conventos (820 religiosas de 4359 españolas, sean peninsulares o criollas). A ello habría que sumarie el número de sirvientas y esclavas que vivían al interior del claustro y que en muchos casos superaban el número total de monjas de un convento.

Las cifras anteriores nos permiten observar con mayor detalle la importancia de la vida conventual en la experiencia femenina y entender mejor la posición que las monjas ocupaban en el entramado social de la época. Si el matrimonio era visto como un estado que permitía la integración social de los géneros, el estado religioso no significaba menos que ello. En términos teóricos, como señala Sánchez Ortega (1984)[24] las mujeres adquirían en los conventos una posición social superiora la soltera y equiparable a la casada:

> «A Santa Brígida le dijo Cristo encareciendo la onra a que le avía levantado después que se desposó con ella; Ija, de aquí en adelante no te estimarán por sólo esposa mía, pero subirás a que te ensalcen por Monja, con que declaró Cristo [aquí habla ya Calancha], que **es magestad mayor ser Monja** que ser su esposa, porque al matrimonio espiritual, añade realces de divinidad (en desposorio más conjunto) el velo de la Monja»[25].

El prestigio conseguido por las mujeres al consagrarse como esposas de Cristo tuvo una serie de consecuencias no sólo a nivel social sino a nivel político y económico. Una situación constante fue la vinculación de los conventos de monjas con los conflictos entre grupos de poder, ya sea entre autoridades políticas y eclesiásticas, así como también entre el clero regular y el clero secular.

---

22 Suárez, Margarita (1995). p. 97.

23 Lavalle, Bernard (1982). Vol. I, p. 25.

24 Sánchez Ortega, María Helena (1984). p. 212.

25 Calancha. *Op. cit.*, p. 953.

En el caso del convento de la Encarnación, su prestigio en tanto primer convento fundado le había asegurado que las mejores familias buscasen que sus hijas no casaderas fueran admitidas en él. El propio virrey Andrés Hurtado de Mendoza manifestó al convento, según Calancha: «que **si se allara en Lima con una ija, se la diera por monja**, porque conocía ser obra de Dios, acción eroica, i ocasión de gran mérito»[26].

Esta notoriedad no sólo beneficiaba a las propias monjas en su relación con el mundo secular, sino que en muchos casos fue aprovechado por las autoridades coloniales para sustentar algún pedido a la corona. Cuando el virrey de Esquilache solicita a la metrópoli en 1616 fondos para la construcción de una muralla[27] que proteja a la capital de las amenazas de piratas y corsarios, acompaña dicho pedido con cartas escritas de puño y letra de las abadesas de todos los conventos de Lima. La carta de la abadesa de la Encarnación aparece en primer lugar, siendo el criterio de ordenación el prestigio del claustro.

En cuanto a los conflictos entre el clero secular y el clero regular, además del caso del rompimiento con la orden agustina y el pase a la jurisdicción del secular anteriormente citado, tenemos algunos otros ejemplos que nos muestran la complejidad que podían alcanzar. En la época en que Calancha era un considerado aún como un joven fraile agustino (esto es, a inicios del siglo XVII), nuestro cronista se involucró en una disputa por la influencia que debían o no ejercer los religiosos regulares sobre las monjas. Él, siendo parte del clero regular, se quejaba del tipo de influencia que ejercían otros regulares en los conventos femeninos.

Es así como Calancha alerta en una carta al arzobispo Lobo Guerrero que algunos frayles —tanto de su orden como de otras— ejercían una influencia perturbadora sobre las religiosas de La Encarnación. Es por eso que el arzobispo le envía al rey una carta en donde dice lo siguiente:

> «Este convento de la Encarnación es muy insigne y del gran religión adonde esta la mas principal gente de todo el Piru,. Y los demas conventos también son muy religiosos, pero como **esto de hablar con frequencia entorna los exercicios espirituales de las monjas [y] causa inquietud** en ellos no lo puedo llevar en paciencia porque demas de lo dicho los religiosos **les enseñan algunos dogmas y doctrinas en razon de lospreceptos y constituciones del prelado, diziendoles esto se puede mandar, esto no, y assi no hay obligacion de obedecer, y si se dispone alguna censura por mi en cassos graves**, y que convenga, la interpretan como quieren mas es en relaxación de las monjas que en reformación, **y si mando con censuras y se fixan en las puertas de los locutorios que los hombres no enfren en [¿] de las mujeres adonde solas ellas pueden hablar las juntan y sentran diziendo que son exemplos y que las censuras del Arzobispo no les pueden llegar**, en que no hallo otro remedio (sino en lo tocante a las monjas les pueda mandar lo que convenga como en otras tengo significado a VM...»[28].

---

[26] Calancha. *Op. cit.*, p. 970 .

[27] Lima 37, Nº 26, Libro IV, fº 1. AGI.

[28] Lima 301, 25 de marzo de 1620, fº 1v. AGI.

Como se puede apreciar, los religiosos aprovechaban su contacto con las monjas (en calidad de asesores espirituales a los que toda monja tenía derecho) para tratar con ellas asuntos de la doctrina vinculados con la autoridad que podía ejercerse sobre ellas como religiosas. Como era de esperarse, cuando el arzobispo censura la visita de los religiosos y de los hombres en general a los locutorios del convento, las monjas (que ya son concientes de cuáles son los límites de la autoridad eclesiástica sobre ellas) reaccionan airadamente. Es por ello que el prelado se ve obligado a que el rey se pronuncie al respecto.

Como puede desprenderse de lo anterior, la línea que marcaba la diferencia entre el mundo secular y el mundo religioso no era tan tajante como podría parecernos Un momento propicio para que dicha línea se hiciera aún más difusa fue el de las fiestas. Precisamente a raíz del traslado de las monjas a su nuevo convento (a pocos años de la fundación), se organizó un gran desfile para acompañar la marcha de las religiosas:

> «Concurrió al tránsito **desde el virrey esta el plebeyo**. Viernes de Lázaro salieron la Priora entre el Virrey, i el Oidor más antiguo [...] La Supriora Doña Mencia entre el Arzobispo i Don Juan de Velasco ijo del Virrey. I las siete Monjas restantes entre un Provincial de santo Domingo i san Augustín ...»[29].

El poder de convocatoria (y por lo tanto el protagonismo) de las monjas parece innegable. La fama que cobraron las fiestas de La Encarnación en la colonia se recoge en muchos pasajes como este:

> «La celebración de **sus fiestas**, es de toda ostentación, gasto i autoridad. I la del tránsito de la Vírgen que celebran el primer Domingo después de su día en Agosto, dura quatro días, i al primero i último **concurren virreyes, Audiencias, Cabildos,** Religiosos **i toda la ciudad, siendo los ermanos cofrades gran parte de la nobleza desta** República [...]»[30].

No solo se alude a la ostentación de la fiesta en si, sino que se menciona que la gente de mayor nobleza buscaba hacerse cofrade de dichas celebraciones ya que al colaborar con su financiamiento se obtenía algo del prestigio de la institución que la organizaba, es decir, del convento.

La palabra femenina

¿Qué sucede cuando son las propias religiosas quienes toman la pluma para referirse a ellas mismas?, ¿De qué manera cambia la información?, ¿Qué connotaciones tiene esto?

Si bien es cierto que existen aún pocos casos registrados para el virreinato peruano de fines del siglo XVI de mujeres que supiesen leer y escribir, es posible constatar que muchos de ellos corresponden a monjas. La educación intelectual que éstas recibían

---

[29] Calancha. *Op. cit.*, p. 974.
[30] Calancha. *Op. cit.*, p. 977.

estaba referida a la lectura, a la escritura, a ciertos conocimientos elementales de matemática, latín suficiente para seguir la liturgia activamente y música[31].

Sin embargo, el acceso a esta educación no garantizaba que las monjas pudiesen expresarse intelectualmente con entera libertad y mucho menos que pudiesen escribir algún texto para su difusión. En el caso que nos ocupa, si bien es cierto que no se ha encontrado aún algún texto escrito por religiosas de La Encarnación, podemos encontrar algunos ejemplos del uso del discurso escrito de estas religiosas en la documentación que las abadesas enviaban a las autoridades políticas y eclesiásticas.

Dos son los documentos que hemos recogido en esta ocasión. El primero data de 1577, fue escrito por la propia Leonor Portocarrero y estaba dirigido al rey. Como veremos, no solo destaca la corrección en la escritura según las normas de la época, sino que incluso podemos notar que la abadesa desliza aquello que considera forma parte de las obligaciones del monarca con respecto al convento:

> «[sobre su fundación] y es la primera que ha abido en este Reyno acuden a el tantas **donzellas y mujeres nobles, hijas y hermanas de hombres que vivieron y murieron en el servicio de VM.** a pedirnos nuestra compañía por Dios, que siendo esta casa suya, y de V.M no se la podemos negar, y asi nos an puesto ya y ponen en mucha estrecheza de no podernos sustentar ni bastarnos nuestros pobres edificios. Vamos haziendo una Iglesia que ni se podría acabar, ni la casi comenzar si **V.M. no se acuerda que es capilla suya, do se sirve y haze el culto divino** con el cuidado y respecto devido conforme a nuestra pobreza de que es información de vista vuestro Visorrey por cuyas manos **sera bien justificada la merced y limosna que VM nos mandáre hazer** sometiendolo a su examen, tambien sea VM; servido que esta cesa goze de la limosna que a los demas conventos VM haze»[32].

Podemos reconocer en esta carta tres partes muy diferenciadas: En primer lugar se establece la nobleza de su origen en tanto familiares de conquistadores, es decir, que se está haciendo alusión a su condición de criollas. En segundo término se da cuenta de las penurias y pobrezas que sufren al no bastarles sus propios ingresos. En tercer lugar, y aquí está el objetivo principal de la carta, se le pide que les conceda las mismas limosnas que se le dan a los otros conventos. La respuesta a esta solicitud no pudo ser mejor, puesto que el rey mandó que se les dotase de una de las limosnas más cuantiosas que se otorgaron por esa época a un convento.

El segundo documento al que queremos hacer mención fue escrito algunas décadas después (1606) por la abadesa de ese entonces. La carta también fue enviada directamente al rey, pero en este caso el tono del discurso se nos presenta menos sumiso llegando incluso a ser desafiante:

> «**Doña Luisa Altamirano** abadesa del monasterio de la Encarnación **en nuestro nombre y delas demas religiosas** que aquí no firman por evitar prolijidad, aviendo considerado con las nuevas que ay de enemigos los grandes trabajos y ofensas de Dios a que principalmente **las religiosas como mujeres y solas estamos expuestas** y que de no hallar

---

31 Marti, Luis (1983). «Daugthers of the conquistadores».

32 Carta de Leonor Portocarrero fechada el 6 de setiembre de 1577 y dirigida al rey. Lima 314, AGI.

la resistencia conveniente en esta ciudad se podrían seguir muchos sacrilegios en las esposas de Cristo por ser enemigos de su santa fe y herejes los que prodrían molestarnos profanando los templos con notable lastima y enniqueciendose de manera con los despojos que le siga infinita perdida a su magestad y [...] para hacerle la guerra y lo que es más de llorar la ruina de esta ciudad lía no de todo el Reyno tan expuesta a ser saqueada y robada como lo muestra la poca defensa que ay en ella por no estar cercada por parte ninguna y poder entrar [...] **Suplicamos y requerimos** de parte de Dios **que pues esta en lugar de su magestad y le incumbe como a su teniente y virrey defendernos y juntamente a todo este reyno** (cuya defensa consiste en asegurar esta ciudad) se sirva de acudir desde luego a tratar del remedio y amparo nuestro y de toda la republica pues las amenazas y temores crecen cada dia [...] que se ofrezca la ocasión pues en ella serán las prevenciones de ningun efecto que demas del servicio que hara a entre ambas magestades divinas y humanas volviendo por su reputación y defendiendola de la nación española **a V.E. le obliga** por lo que toca a la **suya y el gran nombre que se le seguira a su Ilustrisima casa de haber V.E. como el principal della amparado y defendido un reyno que tanto importa a toda la cristiandad** y a la real corona de españa»[33].

En primer lugar, establece la doble fragilidad en la que ella y sus monjas se encuentran, no solo por su condición de mujeres sino por su condición de mujeres solas. A continuación, pasa a detallar la conveniencia de una muralla para Lima y acto seguido *suplica* pero también *requiere* que el monarca toma las acciones del caso para su protección y la del reino en general. Aún cuando dicho lenguaje resulta algo desafiante, cualquier duda al respecto que disipada unas líneas más abajo, cuando Altamirano recuerda que es parte de lo que le *obliga* su condición de soberano.

Quizá porque toma conciencia de que puede estar excediendo los límites o simplemente porque es parte de las convenciones con las que se termina una canta, Doña Luisa baja inmediatamente el tono y se ocupa del lustre y prestigio que una respuesta adecuada del monarca (al problema planteado) tendría para la corona.

Considero que existen aquí argumentos para coincidir con lo que Ludmer[34] afirma para el tema de la educación femenina durante el barroco: «Siempre es posible tomar un espacio desde donde se pueda practicar lo vedado en otros». Difícilmente habría podido la abadesa Altamirano plantear sus ideas sobre las responsabilidades del monarca públicamente, ya sea a través de un texto o en medio de un discurso oral. Sin embargo, en una comunicación tan directa y personal como una carta esto podía tolerarse, prueba de ello es que el monarca manda anotar a margen que se tome noticias sobre la necesidad de un cerco para Lima.

Imágenes individuales

El último tema al que queremos dedicarnos en este trabajo es a la construcción masculina de imágenes femeninas, no en términos colectivos sino individuales. Esto ayuda a hacer frente a los vacíos de contenido que una imagen colectiva suele presentar.

---

[33] Lima 37, AGI.

[34] Ludmer, Josefina (1984). p. 53.

El primer acto de renuncia a la individualidad de una monja se da precisamente al profesar los votos que la apartarán del mundo. Desde ese momento, la monja renuncie a su propio pasado para dedicarse a un futuro de comunidad con sus hermanas.

Sin embargo esta situación no era siempre respetada. La vida en comunidad no lograba siempre hacer olvidar los criterios de diferenciación económicos sociales y étnicos de las monjas. Aún cuando no es nuestra intención abordar en este trabajo el tema de las relaciones sociales al interior del convento, es importante tomarlo en cuenta porque contribuye a aclarar la existencia de un fuerte individualismo en praxis religiosa de las monjas.

Hemos seleccionado algunas alusiones que el cronista Calancha hace con respecto a Doña Leonor Portocarrero y Doña Mencia de Sosa que nos permiten ver con mayor precisión cómo podían percibirse a las religiosas y qué tipo de términos se utilizaban para proyectarle al lector una determinada imagen de femineidad. Recordemos que Calancha redacta su crónica con el ánimo de llamar la atención sobre las virtudes de su orden y de sus integrantes por lo tanto, la intención de estas descripciones es *resaltar* las virtudes morales de ambas mujeres:

> «[Leonor Portocarreroj] **Quando casada i en el siglo. su recogimiento fue el mayor, i su recato el más cabal** sus egercicios eran devoción, obras de piedad i cortesias, sin enpañar la virtud, el respeto defendía su modestia, i a su estimación atraía a todos con su urbanidad, tuvo **perfecta obediencia a su marido, i vigilante cuidado de su familia**, era tan atinado su gobierno, como **afable i cortesana su conversación**; estudiava en dar egenplo con sus virtudes, i conocían los que la tratavan sus continuas medras, i poco cariño a lo que no era Dios»[35].

Las virtudes de Leonor en tanto «mujer del siglo», de alguna manera estaban anticipando su virtuosidad como religiosa. Vemos como el cronista valora su recogimiento en el ámbito doméstico (luego vivido en el ámbito conventual), su obediencia a la autoridad del marido (que asumirá más tarde frente a las autoridades eclesiásticas) y la protección de su familia (que luego se extendería a sus hermanas). Incluso cuando se refiere a su carácter afable y a lo cortesano (gracioso divertido) de su conversación, sabemos que podían ser perfectamente asociadas a una religiosa.

En cuanto a Mencia de Sosa Calancha se extiende más en sus descripciones, tal vez porque la personalidad y carácter de esta religiosa era mucho más impactante.

Aún cuando el cronista afirma que la fundación del convento se debió más que a una iniciativa individual de Mencia (determinada por su condición de viuda), a la influencia que sobre ella ejercieron los agustinos, algunos párrafos más adelante se ocupa de las virtudes de esta religiosa como eran su «excelensia en la autoridad» y «prudente discreción». Es gracias a ello que pudo ejercer sobre las autoridades tal grado de autoridad que «sus ruegos eran mandatos, i sus súplicas violencias»:

---

[35] Calancha. *Op. cit.*, p. 980.

> «Fue [Mencia] en gran manera **venerada** de Audiencias, Arcobispo,s Prelados i Reyno, tanto **por su virtud como por su cuerda sagacidad**, siendo sus acciones señoriles, i sus correspondencias magestuosas, era muy noble»[36].

Sin embargo, cuando el cronista hace alusión a las características físicas de la abadesa en mención, la imagen que surge de ella es la siguiente:

> «[Mencia] dotada de Caridad, oración, limosna, paciencia i observancia, conservó con sagacidad la paz, i nunca permitió desconformidad, era de **ánimo varonil, tenía barbas en el rostro, i magestuosa gravedad**»[37].

¿Por qué decide utilizar una caracterización masculina para describir físicamente a esta religiosa? Pues porque en esa época los rasgos de fuerza y autoridad estaban tan asociados al género masculino, que para hacer notar estas características en una mujer se utilizaba como recurso estilístico la *masculinización* física.

Lamentablemente no tenemos por el momento otras descripciones que nos ayuden a profundizar el análisis de este tema; sin embargo, resultaría interesante plantear un análisis inverso: ¿es posible encontrar un recurso estilístico que *feminice físicamente* a los hombres cuando se quiera resaltar en ellos atributos asociados generalmente a las mujeres?.

Conclusiones

- La sociedad colonial limeña de fines del siglo XVI puede ser vista como una *sociedad patriarcal y estamental*, en la medida en que se enfatizó la preocupación por normar el comportamiento femenino. Sin embargo, el hecho de ser una sociedad en construcción le restó la rigidez propia del contexto estamental, por lo que es posible encontrar *formas particulares de subordinación y de convivencia social intra y extra géneros.*
- El control de la sexualidad femenina se ejerció en este contexto histórico a través del sistema de dotes, el concepto de honra y la *segregación física a través del encierro.* La forma más usual de encerrar a las mujeres y apartarlas de lo mundano era a través del convento que, en términos teóricos, era un espacio intangible. Sin embargo, lograron convertir al *convento* en un espacio sui géneris de contacto con la sociedad, que logró fortalecer su posición e interacción con el universo social colonial en tanto *colectivo femenino institucionalizado.*
- La sociedad colonial limeña de fines del siglo XVI presentaba una conformación extremadamente diferente a la que contemplaba la legislación formulada desde España y a la que estaba sujeta. Es por eso que los actores sociales tuvieron un amplio margen de *negociación*, aunque también de confusión.

---

[36] *Ibídem., Op. cit.*, p. 962.
[37] *Ibídem., Op. cit.*, p. 983.

- El comportamiento ideal femenino defendido por la Iglesia y las autoridades seculares apuntaba a la virginidad, el recato, la discreción y la subordinación frente a lo masculino. Sin embargo, la compleja estratificación social dio lugar a nuevos códigos de comportamiento (modelos) que recogían las complejas diferencias al interior del universo femenino.
- La existencia de *diferentes modelos o códigos de femineidad* a lo largo del intervalo marcado por el modelo mundano y el modelo secular (a cada extremo), no sólo permitió que determinados grupos de mujeres en determinadas circunstancias vivieran con *mayor libertad*, sino que en otros casos dieron lugar a las *diferencias* y la *discriminación* entre las propias mujeres.
- En el caso de las *monjas, el control de la sexualidad se manifestaba no sólo mediante su encierro de castidad* sino que también se intentó ejercer a través de la *vigilancia celosa sobre su comportamiento en el ámbito social, económico y político.* Sin embargo, esto fue imposible de lograr.
- El convento, a pesar de ser creado como un marco institucional para el control de la sexualidad femenina, se convirtió (por acción de las propias mujeres) en el espacio ideal para que ejercieron un manejo efectivo de sus vidas, de sortear la injerencia masculina e incluso de competir con lo masculino.
- Las *monjas de la Encarnación* lograron desde muy temprano manejar canales oficiales y extraoficiales de *acceso al poder* (eclesiástico y/o gubernamental). No sólo utilizaron intermediarios, sino que hacia fines del siglo XVI se nota un incremento de comunicaciones directas con las autoridades, hechas, además, en un tono que denota plena conciencia de sus derechos.

Bibliografía

Calancha, Antonio de la [1584-1654]. *Crónica moralizada.* Trascripción, estudio crítico, notas e índices de Ignacio Prado Pastor. Lima: UNMSM, 1974. Vol III.

Denegri, Francesca. *El abanico y la cigarrera. La primera generación de mujeres ilustradas en el Perú.* Lima: IEP - Flora Tristán, 1996.

Lamas, Martha. «Usos, dificultades y posibilidades de la categoría de género». Guadalajara: *La Ventana* (Revista de Estudios de Género), N° 1, pp. 6-61, 1995.

Lavallé, Bernard. *Recherches sur l'apparition de la conscience créole dans la vice-royauté du Perou: l' antagonisme –creole dans les ordres religieuxx (XVIeme-XVIIeme siecles).* Lille: Atelier National de Reproduction des Theses Université de Lille III. Vol I, 1982.

Ludmer, Josefina. «Las tretas del débil», 1984.

Marti, Luis. «Daugthers of the conquistadores», 1983.

Moscovici, Serge. *Psicología Social.* Barcelona: Paidós, 1988.

Sánchez Ortega, María Helena. *La mujer en la Historia de España (siglos XVI -XX)*, 1984.

Suárez, Margarita. «El poder de los velos: monasterios y finanzas en Lima, siglo XVII». En *Estrategias de desarrollo: intentando cambiar una vida.* Lima: Flora Tristán ediciones, p.165-174, 1995.

Vigil, Mariló. *La vida de las mujeres en los siglos XVI y XVII.* Madrid: Siglo XXI, 1994.

Fuentes

Lima 29, AGI.
Lima 37, Nº 26, Libro IV. AGI.
Lima 300, carta del arzobispo del 2 de agosto de 1564. AGI.
Lima 301, 25 de mazo de 1620. AGI.
Lima 314, carta de Leonor Portocarrero al rey del 6 de setiembre de 1577. AGI.

A Inquisição espanhola frente à bruxaria andina:
evangelização e resistência

Ana Raquel M. da C. M. Portugal*
Universidade Federal Fluminense, Rio de Janeiro, Brasil

Quando barcos espanhóis singraram as águas do Atlântico, trouxeram em seus porões o demônio, bruxas e os medos peculiares aos homens do medievo europeu. Não havia como ser diferente, suas mentes serviam de depósito a idéias há muito propagadas e oficializadas. Escritores europeus, como os dominicanos Heinrich Kramer e Jakob Sprenger, detiveram-se no meticuloso e moroso trabalho de elaborar teses, que não deixassem margem a quaisquer dúvidas sobre a existência do mal encarnado na figura do demônio e de suas fiéis seguidoras, as bruxas[1]. Se não bastasse o medo do desconhecido, do mar, dos monstros marinhos e todo um arsenal mítico apavorante[2], os marinheiros que se aventuraram a cruzar o oceano, também carregaram em si, a obrigação de propagar a fé católica e em conseqüência, a repressão que grassava na Europa contra aqueles que conspirassem contra a cristandade.

Ao aportarem em terras americanas, começaram a conquista material e espiritual dos povos que aqui encontraram. Saquearam, mataram e submeteram-nos, visto que, conforme Sepúlveda, era o mais conveniente que poderia acontecer a esses bárbaros, que de homens ímpios e servos do demônio, passariam a ser civilizados, cristãos e cultores da verdadeira fé[3]. Para que o domínio espanhol fosse estabelecido com sucesso,

---

* Doutoranda em História - UFF/RJ. Neste artigo, temos por finalidade comprovar que a bruxaria andina é resultante de uma confluência de discursos culturais. Na historiografia atual, começam a aparecer os estudos que se reportam à utilização de análises dos signos na construção de uma história cultural. Ao trabalharmos as crônicas dos séculos XVI e XVII, constatamos os diferentes discursos a respeito de estruturas indígenas, que por vezes, foram modificadas para atender a necessidades coloniais. As crônicas há muito são trabalhadas, mas nossa preocupação é analizá-las enquanto fontes resultantes de uma semiose.

[1] «...é inútil argumentar que todo o efeito das bruxarias é fantástico ou irreal, pois não poderia ser realizado sem que se recorresse aos poderes do diabo; é necessário, para tal, que se faça um pacto com ele, pelo qual a bruxa de fato e verdadeiramente se torna sua serva e a ele se devota - o que não é feito em estado onírico ou ilusório, mas sim concretamente: a bruxa passa a cooperar com o diabo e a ele se une». KRAMER, Heinrich & Jakob SPRENGER. *Malleus Maleficarum*. Rio de Janeiro: Rosa dos Ventos, 1991, questão I, p. 57.

[2] DELUMEAU, Jean. *História do medo no ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989, pp. 50-51.

[3] «As justas causas de guerra contra os índios, segundo o Tratado Democrates Alter de Juan Ginés de Sepúlveda - 1547». In: SUESS, Paulo (Org.). *A conquista espiritual da América espanhola, 200 documentos - Século XVI*. Petrópolis: Vozes, 1992.

estes realizaram um julgamento de valor prévio e procuraram conhecer os costumes e a língua dos povos autóctones, visto que a comunicação estava ligada ao poder e a compreensão dos signos do «outro», propiciaria o domínio completo[4].

Cronistas espanhóis detiveram-se no estudo e descrição dos povos andinos, seus costumes, sociedade e religião, que é onde encontramos uma aproximação aos modelos demonológicos propagados na Europa. No contexto americano, a utilização da demonologia tinha por principal objetivo acabar com a Igreja pagã —nos dizeres dos missionários— e é exatamente nas crônicas quinhentistas que os sacerdotes desses povos são transformados em bruxos e feiticeiros, terminologia que permanece até os dias atuais[5].

As campanhas de extirpação de idolatrias, levadas a cabo desde a segunda metade do século XVI na região andina, tinham por objetivo terminar com todos os ídolos e rituais indígenas, visto que estes contradiziam o cristianismo, ao adorarem criaturas no lugar do Criador, o Deus cristão[6]. Houve uma tentativa de cristianizar o imaginário indígena, em que seus deuses foram transformados em demônios[7]. Seguindo os passos da Inquisição européia, perseguiu-se também aqueles que praticavam malefícios, sendo acusados de bruxaria[8]. Na Península Ibérica, devido à excessiva preocupação em rastrear e punir delitos dos judaizantes, houve menor repressão à bruxaria[9]. Pressupomos que este seja um dos motivos, pelos quais a bruxaria tenha adquirido grande atenção em terras andinas, por parte do corpo eclesiástico, pois na ausência de judeus conversos, restava-lhes perseguir índios idólatras, que facilmente poderiam ser acusados de praticar a feitiçaria. Não abordaremos essa questão, visto ser necessário um maior aprofundamento a respeito da Inquisição na Península Ibérica, o que não é o objetivo deste artigo.

Tahuantinsuyu - o Império dos Incas

Na documentação do século XVI, lê-se que o *Tahuantinsuyu*[10] nasceu da anexação de diversas etnias, baixo ao controle político-religioso do chefe Inca, pois este era o

---

[4] A discussão de alteridade é desenvolvida na obra de Todorov, Tzvetan. *A conquista da América*. São Paulo: Martins Fontes, 1988.

[5] de Mello e Souza, Laura. «O conjunto: a América diabólica» in *Inferno Atlântico; demonologia e colonização. Séculos XVI-XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993, p. 27.

[6] Duviols, Pierre. *Cultura andina y represion; procesos y hechícerias. Cajatambo, siglo XVII*. Cusco: Centro de Estudios Rurales Andinos «Bartolomé de las Casas», 1986, p. XXVII.

[7] Gruzinski, Serge. *La colonización de lo imaginario; sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*. México: Fondo de Cultura Económica, 1991. Ao longo da obra, o autor trata este assunto, sendo significativos os cap. IV e V.

[8] O início da perseguição européia à bruxaria, deu-se após a bula papal de Inocêncio VIII *Summis Desiderantis Affectibus*, de 1484. In: *Malleus Maleficarum*, Op. cit., pp. 43-46.

[9] Paschie Campos, Pedro Marcelo. *Inquisição, magia e sociedade: Belém do Pará, 1763-1769*. Dissertação de Mestrado em História, UFF/RJ, 1995, p.47. Ver também de Matos Paiva, José Pedro. *Bruxaria e superstição num país sem «caça às bruxas». Portugal - 1600/1774*. Tese de Doutorado apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 1996.

[10] «...(Tawantinsuyu = las cuatro partes del mundo = todo el mundo), llamado imperio de los incas por los cronistas del siglo XVI» (Pease, 1992a, p. 35).

filho do deus Sol. A reciprocidade foi fundamental para a expansão do território inca, tanto que os povos que desconheciam esse sistema não aceitaram a dominação incaica. O Inca estabelecia ligações com os chefes de *ayllus*[11], oferecendo presentes em troca de trabalho ou, como nos mostra John Murra, estabelecendo laços de parentesco, contraindo em casamento filhas desses *curacas*[12].

A reciprocidade era a principal característica desses grupos étnicos organizados em *ayllus*. Essa reciprocidade[13] inicial se dava entre os membros do *ayllu* e o *curaca*, que era o responsável pela divisão da terra a ser cultivada e pelo armazenamento da produção. Suas terras também eram produzidas, bem como as que se destinavam à manutenção das *huacas* (centros cerimoniais) e o restante dos produtos eram redistribuídos entre o grupo.

Conforme María Rostworowski, baseando-se nesse tipo de reciprocidade, os incas formaram o seu império, o *Tahuantinsuyu,* pois à medida que ampliavam suas conquistas, o número de *curacas* unidos ao Inca por reciprocidade e por laços de parentesco foi aumentando, o que resultou num crescimento da força de trabalho disponível[14], aumentando a produção e gerando o excedente necessário à manutenção das ligações recíprocas com os *ayllus*.

Porém, esse sistema tornou-se quase impraticável devido às grandes dimensões do império. Desse modo, quando um grupo não aceitava o domínio através da reciprocidade, o Inca colocava um funcionário de sua confiança no lugar do *curaca* local, estabelecendo assim, suas regras organizativas. O aumento do território e da população ocasionou a necessidade de maior produção para ser redistribuída e atender ao sistema de reciprocidade.

Karl Polanyi aplica os conceitos de reciprocidade e redistribuição no estudo de populações africanas[15] e John Murra os reutiliza, caracterizando o *Tahuantinsuyu* como sendo um Estado[16] redistributivo, não porque fosse um Estado com fins

---

[11] O ayllu era uma rede de família extensa, dispersa num espaço e que possuía referências sombólicas entre si. Discussão mais aprofundada pode ser encontrada em PORTUGAL, Ana Raquel. *O conceito de ayllu nas crônicas de interesse peruano do século XVI*. Dissertação de Mestrado em História, UNISINOS/RS, 1995, p. 4.

[12] MURRA, John. «La guerre et les rébellions dans léxpansion de l'État inka». In Paris: *Annales; économies, sociétés, civilisations*. 33e année, n. 5-6, sep-dec, 1978, p. 929.

[13] Para uma melhor compreensão do significado de reciprocidade, consultar as obras de Marcel Mauss (1974), Marshall Sahlins (1977) e Dominique Temple (1989). Para Mauss as «prestações e contra-prestações são feitas de uma forma sobretudo voluntária, por presentes, regalos, embora sejam, no fundo, rigorosamente obrigatórias...» (1974, p. 45). Na análise de Marshall Sahlins , é a necessidade de atender aos imperativos do sistema de reciprocidade que origina o dom (1977, p. 151). Já para Temple, o dom e o contra-dom funcionam como mecanismos propulsores da produção (1989, p. 122).

[14] ROSTWOROWSKI DE DIEZ CANSECO, María. *Historia del Tahuantinsuyu*. 2.ed. Lima: IEP, 1988, p. 65.

[15] POLANYI, Karl. et al. *Trade and markets in the Early Empires*. Illinois: The Free Press Glencoe, 1957.

[16] Estado - «Desde el punto de vista antropológico, como político, y tal como lo define Kelsen, 'el Estado es una sociedad políticamente organizada bajo un ordenamiento coercitivo'. Es exacta la definición del célebre jurista, puesto que al decir 'políticamente organizada' se está refiriendo a sociedades cuya organización incluye varios linajes, clanes o tribus, y la organización 'política' empieza con la unión,

humanitários, mas porque isso era essencial para manter a coesão do Império[17]. Isso ocasionou mudanças na organização produtiva dos *ayllus*, pois se antes a reciprocidade e a redistribuição se davam em função das relações de parentesco entre o chefe do *ayllu* e seus membros, agora passam a ocorrer em função da relação político-religiosa estabelecida entre esses grupos e o Estado inca[18].

Durante o domínio inca, os *ayllus* permaneceram como grupos ligados por laços de parentesco e aqueles que tinham a posse da terra, perderam-na, passando esta ao controle do Estado que, por sua vez, a dividiu em terra do Sol, do Estado e do povo. A cada ano era feita a redistribuição de *tupus*[19], lotes de terra, suficientes para o sustento de cada família. Também eram distribuídas as tarefas de produção estatal da terra, pois esse tipo de trabalho, ou *mita*[20], era o tributo que o Estado exigia à população em troca de benefícios coletivos ou individuais. Desse modo, o sistema comunitário de produção baseado em laços de parentesco do *ayllu* é reutilizado no *Tahuantinsuyu* com fins expansionistas.

Muitos grupos étnicos permaneceram insatisfeitos sob o domínio inca, pois também foi utilizada a coerção. Por outro lado, o crescimento em demasia do território dominado originou uma maior demanda de produtos para serem redistribuídos e nem sempre o Inca conseguiu satisfazer os *curacas*, que esperavam dele presentes e regalias. Esse descontentamento vai se refletir mais tarde, quando chegam os espanhóis, pois muitos desses *curacas* aliam-se ao inimigo com o objetivo de libertarem-se do jugo incaico e de estabelecerem novas relações de reciprocidade.

Espanhóis na terra dos Filhos do Sol

Quando Francisco Pizarro chegou a Tumbez, em 1532, o *Tahuantinsuyu* estava dividido pela disputa dos dois irmãos, Huascar e Atahualpa, pela *mascapaicha*[21]. O Inca Huayna Capac havia ido guerrear no norte do território incaico e aí morreu

---

domínio o cooperación de grupos distintos por encima de los lazos de parentesco; y al decir 'coercitivo' alude a la característica fundamental del Estado señalada por Max Weber, quien lo definió como 'la asociación humana que reclama para si, con éxito, el monopolio legítimo de la fuerza física'. Como quiera que se lo interprete el Estado está relacionado con el poder político y con el control de los excedentes de la producción» (Silva-Santisteban, 1994, p.296-297).

17 Murra, John. *La organización económica del Estado Inca*. 3.ed. Mexico: Siglo XXI, 1983, p. 198.

18 Godelier, Maurice. *Horizontes da antropologia*. 2.ed. Lisboa: Edições 70, 1977, pp. 336-337.

19 *Tupu* - «... **tupu** fue el lote de tierra requerido para el mantenimiento de un matrimonio sin hijos, ya que un tributario del incario recibía una parcela al casarse que debía satisfacer a sus necesidades» (Rostworowski, 1993, p. 178).

20 *Mita* - «La mita o prestación de servicios rotativa es un concepto muy andino que se empleó para efectuar trabajos ordenados cíclicamente en un determinado momento. Toda obra contenía la idea de mita, de repitición a su tiempo, de ahí que trabajos muy diferentes fuesen ejecutados bajo el sistema de prestaciones rotativas» (Rostworowski, 1988, p. 237).

21 *Mascapaicha* - «Mazcca paycha. Borla que era insignia Real, o corona de Rey» (Holguín, 1608, p. 232).

vítima de uma epidemia de varíola e sarampo. Huascar era considerado o melhor candidato a substituir seu pai, visto que ele era filho do Inca com a *coya*, esposa principal. A gravidade dessa situação estava ligada aos princípios básicos de organização social do povo inca, que se estruturava em torno do *ayllu*. Ao contrário do que ocorria nos *ayllus*[22] comuns, em que o sistema era patrilinear e exogâmico, entre as *panacas* ou *ayllus* reais[23], a linha de descendência era matrilinear e endogâmica. Porém, apesar da aparente desvantagem de Atahualpa, ele tinha direito a disputar o poder, pois também era filho do Inca. Depois de alguns confrontos com seu irmão, Atahualpa terminou por vencê-lo.

Atahualpa encontrava-se em Cajamarca quando Pizarro chegou e o aprisionou. A conquista do povo inca se deu de modo aparentemente fácil, pois estes não ofereceram resistência, já que não foram atacados. A falta de coesão diante do perigo, a insatisfação de alguns chefes étnicos em relação ao Estado, como vimos, e a debilidade diante do armamento espanhol foram alguns dos fatores que propiciaram a sua derrota.

Depois da conquista inicial, começam a aparecer os primeiros documentos que descrevem não só os feitos dos espanhóis, mas também as organizações das etnias encontradas no que hoje conhecemos por Peru. O século XVI é extremamente complexo de ser analisado, pois como afirma Luis Millones, esse período é o mais importante da história americana[24], por terem acontecido grandes mudanças. Atualmente, podemos contar com grande quantidade de documentos publicados, como crônicas, visitas, litígios, que em sua maioria são parte de artigos ou teses de etno-historiadores[25].

Esses documentos são uma fonte valiosa de informação, tanto etnográfica como histórica sobre os povos andinos dos períodos pré-hispânico e colonial. É necessário, no entanto, realizar-se uma interpretação crítica dos mesmos, visto que representam a percepção tida por espanhóis a respeito do mundo andino. Comparando-os com escritos indígenas, poderemos perceber que existem diversas contradições por parte de tais autores.

Os espanhóis, por exemplo, transformaram o sistema político numa monarquia e sabemos que no mundo incaico o governo era dual, existindo dois Incas e dois *curacas*[26]. A sucessão incaica, ao contrário do que escreveram tais cronistas, não era via filho legítimo e primogênito como na Europa do século XVI, e sim, pelo 'mais hábil'[27].

---

[22] «Ayllu. Parcialidad genealogia linage, o parentesco, o casta. Ayllu maciy. Mi pariente de mi linage, o de mi nación». (*Idem.*, p. 38.).

[23] «...the Inca ayllu was a kin group with theoritical endogamy, with descent in the male line, and without totemism». (Rowe, 1963, p. 255).

[24] Millones, Luis. «Etnohistoriadores y etnohistoria andina: una tarea dificil, una disciplina heterodoxa». In Lima: *Socialismo y participación*. n. 4, jun, 1981, p. 77.

[25] Ver em Rostworowski, 1977.

[26] Ver em Duviols, 1979, 1980, p. 183-196; Pease, 1992b;

[27] Rostworowski de Diez Canseco, María. *Ensayos de historia andina: élites, etnias, recursos*. Lima: IEP/BCRP, 1993, pp. 29-39.

Outro exemplo da dificuldade em se analisar esses documentos está no conceito de 'pobreza'. Para os espanhóis, 'pobre' eram os velhos e aleijados que não tiveram acesso a bens, enquanto que no mundo andino, 'pobres' eram os incapacitados de trabalhar temporariamente ou indefinidamente[28].

Os documentos escritos por indígenas, em sua maioria do século XVII, continham descrições de seu mundo baseados em critérios europeus, visto que passaram por um processo de 'aculturação'. Nathan Wachtel, que analisou profundamente esse tema, explica que a 'aculturação' designa todos os fenômenos de ação recíproca que resultam do contato entre duas culturas de força desigual, uma dominante e outra dominada[29]. No caso andino, não houve a passagem da cultura indígena à cultura ocidental, e sim, o processo inverso, em que a cultura indígena integra os elementos europeus. Como os incas estavam acostumados a produzir excedente econômico e a pagar tributo, os espanhóis aproveitaram o sistema preexistente para controlar a mão-de-obra. Para isso, contavam com a ajuda de chefes locais, que mantinham como antes, a ligação entre senhores e súditos. Foi essa administração indireta que favoreceu a manutenção das tradições indígenas, apesar da ação espanhola em sentido contrário através da evangelização e das reduções[30], que em verdade desde o momento inicial da conquista, eram um instrumento para justificar suas pretensões políticas[31]. Os documentos indígenas são resultantes dessa mescla, em que por um lado é visível a influência dessa 'aculturação', pois os cronistas retratam sua realidade com visão ocidentalizada, mas por outro, fazem uma apologia ao mundo andino.

No que concerne à religião, os documentos que nos chegam, são também uma reprodução de lógicas mentais da velha Europa no Novo Mundo[32], por isso, foram transportados para os Andes o diabo e a sua aliada, a bruxa. O mundo andino não conhecia a noção do mal encarnado em uma figura satânica, e sim, uma visão dialética em que o bem e o mal são complementares. Percebe-se que houve uma aculturação desses conceitos, quando por exemplo, os *hapiñunos*, que seriam fantasmas ou duendes, são posteriormente representados como forças diabólicas derrotadas por Santo Tomás, conforme os relatos de Pachacuti Yamqui[33], um indígena aculturado.

Os cronistas espanhóis, ao associarem a religião indígena a cultos demoníacos, fizeram com que quando da instalação da extirpação de idolatrias, as mulheres fossem

---

[28] Varón Gabai, Rafael. *Curacas y encomenderos; acomodamiento nativo en Huaraz - Siglos XVI y XVII*. Lima: P.L. Villanueva, 1980, p. 10.

[29] Wachtel, Nathan. *Los vencidos; los indios frente a la conquista española (1530-1570)*. Madrid: Alianza Editorial, 1976a, pp. 26-27.

[30] *Idem.*, «A aculturação». In Le Goff, Jacques y Pierre Nora. *História: novos problemas*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1976b, pp. 114-115.

[31] Pietschmann, Horst. «La Conquista de América: un bosquejo histórico». In Kohut, Karl (ed.), *De conquistadores y conquistados; realidad, justificación, representación*. Frankfurt: Vervuert, 1992, p. 16.

[32] Gruzinski, Serge. «Las repercusiones de la conquista: la experiencia novohispana». In Bernand, Carmen (Org.). *Descubrimiento, conquista y colonización de América a quinientos años*. México: FCE, 1994.

[33] Pachacuti Yamqui Salcamaygua, Joan de Santa Cruz. *Relacion de antiguedades deste reyno del Piru*. Cusco: IFEA/CBC, [1613], 1993, p. 188.

particularmente perseguidas e acusadas de praticarem feitiçaria, como haviam sido pela Inquisição européia. Os ditos feiticeiros, homens ou mulheres, eram vistos pelos espanhóis como perniciosos à colonização, pois ao revitalizarem antigas crenças, incitavam a resistência ao sistema colonial.

Tais relatos originam-se da confluência de discursos representativos de culturas distintas. A utensilagem mental[34] do espanhol, só lhe permitia reproduzir aquilo que via de acordo com seus próprios traços culturais. O indígena que passou por um processo de aculturação, não apagou de sua memória a própria cultura, apenas passou a filtrá-la de acordo com os modelos europeus. Ao analisarmos documentos do século XVI e XVII, que tratam a história andina desde o período da conquista até à época das campanhas de extirpações de idolatrias, estamos lidando com um conjunto de informações que são a representação desse mundo indígena, aos olhos de europeus, mestiços e autóctones impregnados de traços culturais espanhóis. Podemos considerar que os textos resultantes dessa confluência cultural representam uma nova realidade, que acabará por ser assimilada e sociabilizada.

Os primeiros religiosos em terras incaicas

Os primeiros grupos de conquistadores que chegaram aos Andes, traziam religiosos, os quais mal se diferenciavam dos civis presentes em tais expedições, pois o motivo que os trazia a essas terras era semelhante. Tanto civis, quanto religiosos, ambicionavam enriquecer, sendo este o primeiro motivo do fracasso da evangelização. Lockhart menciona que estes estavam interessados em obter ganhos econômicos e para tanto, participavam em combates, preferindo guerrear do que propagar a fé. Os sacerdotes seculares tinham menos regalias que os regulares, ganhavam pouco e, por vezes, transformavam-se em sacerdotes-empresários, ávidos por riquezas e que logo retornavam à Espanha.

Os frades pertencentes a Ordens religiosas, chegavam em condições distintas, visto que estavam respaldados por suas Congregações, cuja matriz ficava na Espanha. Vinham com tarefas estabelecidas e locais pré-determinados para se fixarem e desenvolver as suas missões. Os que estiveram presentes no momento da conquista, como os mercedários e os dominicanos, receberam *encomiendas*[35], independen-

---

[34] Febvre, Lucien. *Le problème de l'incroyance au 16e siècle; la religion de Rabelais.* Paris: Albin Michel, 1988, p. 328.

[35] «La encomienda - llamada en América originalmente repartimiento - era una instituición que completaba de manera ideal las fundaciones urbanas. En la Reconquista medieval la encomienda era la subordinación voluntaria de vasallos libres de la corona bajo la protección de un señor noble que ofrecía a sus protegidos seguridad militar frente a los ataques musulmanes y recebía a cambio el rendimiento de su trabajo y/o impuestos de sus protegidos. De manera análoga en América la encomienda no era jurídicamente otra cosa que la cesión a destacados participantes en campañas de la Conquista por parte de la corona de servicios tributarios indios que ésta, como sucesora de los soberanos indígenas, exigía de la población autóctona.

temente de sua origem social. Algumas congregações eram subsidiadas pelo Estado, mas nem todas contaram com esse apoio. Os dominicanos, os franciscanos e os agostinianos eram os responsáveis pela evangelização e recebiam essa ajuda estatal, ao contrário dos mercedários, que apenas ganharam *encomiendas* por haverem participado das expedições iniciais de conquista[36].

Esses ditos religiosos «soldados», continuaram participando em combates, como as Guerras Civis ocorridas entre almagristas e pizarristas. Muitos foram aqueles que serviram de espiões e correio em tais conflitos e acabaram tendo um fim trágico, sendo condenados e enforcados. Outros desempenharam importantes papéis de mediadores nessas lutas e também na conquista a nível militar e político, pois enquanto a alta hierarquia tratava de organizar as batalhas, os menores lutavam no campo. Esse espírito de conquistadores, resultou em pouca ou nenhuma atividade de cristianização nos momentos seguintes à conquista espanhola[37]. No século XVI, Hernando de Santillan reitera essa idéia, quando comunica preocupado que os índios em tempos incaicos eram bons trabalhadores e não se excediam em nada, pois seus vícios eram castigados. Porém, depois que tiveram contato com os sacerdotes, nem prosseguiram com sua lei, nem aprenderam a dos espanhóis, visto que viram os maus exemplos daqueles que lhes predicavam o Evangelho, afastando-se da possibilidade de terem em seu coração a doutrina e os ensinamentos da santa fé[38].

Contudo, a conversão dos índios não era uma tarefa fácil, pois a dificuldade da comunicação também acarretava sérios problemas na propagação das mensagens dos sacerdotes, visto serem estas radicalmente estranhas às tradições religiosas indígenas. A utilização que esses espanhóis fizeram do trabalho indígena, fez com que esses se convertessem em inimigos da predicação, pois associavam a imagem de trabalho com a da fé. As fortes obsessões econômicas desses sacerdotes instalados desde o princípio na América, representou um sério inconveniente à evangelização[39].

Nos momentos posteriores a essa crise, houve a necessidade de impôr a cultura européia, começando a destruição de ídolos e o combate aos rituais indígenas. Tudo aquilo que os doutrineiros não compreenderam ou não quiseram compreender, interpretaram como sendo feitiços ou arte mágica e decidiram queimar e destruir

---

Estos, a cambio, no sólo debían asentarse en una de las nuevas ciudades sino que también debían ocuparse de cristianizar a los indígenas a ellos encomendados y además debían estar siempre en condiciones para entrar en combate manteniendo armas y un caballo». In PIETSCHMANN, Horst. *Op. cit.*, 1992, p. 20.

[36] LOCKHART, James. *Spanish Peru, 1532-1560; a Colonial Society.* London: The University of Wisconsin Press, 1968, pp.50-56.

[37] BARRIGA TELLO, Martha. «Fe y realidad: adaptación del religioso conquistador». Lima: *Sequilao; Revista de Historia, Arte y Sociedad.* N. 8, I sem., año IV, 1995, pp. 34-37.

[38] DE SANTILLAN, Hernando. *«Relación del origen, descendencia, política y gobierno de los Incas».* In ESTEVE BARBA, Francisco. *Crónicas peruanas de interés indigena.* Madrid: Biblioteca de Autores Españoles, T. CCIX, 1968, [1553], p. 127.

[39] HERNANDEZ SANCHEZ-BARBA, Mario. *La monarquía española y América; un destino histórico común.* Madrid: Rialp, 1990, pp.141-142.

tudo[40]. Isso ocorreu devido à pouca preparação desses religiosos e à sua formação inicial. A Igreja na América, teve a seu serviço homens, que foram criados por suas famílias numa cultura guerreira, visto serem provenientes de um lugar onde ocorrerem as lutas pela Reconquista contra os mouros.

A perseguição a «hereges» no período inicial da cristianização andina, tinha por objetivo combater aqueles que se opusessem ao desígnio «divino», do rei de Espanha, sobre os territórios encontrados. Dessa forma, estavam travando uma «guerra santa», como a das Cruzadas, em que defendiam uma causa civil cuja meta final seria religiosa[41].

A má formação dos primeiros clérigos, que não conseguiram destinguir deuses importantes dos de caráter puramente idolátrico e que colocaram interesses pessoais acima dos da Igreja, prejudicaram o processo inicial de evangelização nos Andes.

A extirpação de idolatrias: segunda evangelização

Depois do fracasso inicial, passou-se à erradicação das idolatrias, com o objetivo de preparar o povo local para a evangelização, ambas estratégias tinham por fim a cristianização dos indígenas. Devido à crença medieval, tudo o que era pagão na América, foi considerado obra do diabo, passando-se a realizar a «caça às bruxas» e criando-se um verdadeiro choque ideológico em que a cosmologia indígena foi deturpada para atender às necessidades dos extirpadores de idolatrias[42].

Esse domínio cultural, segundo Wachtel, significou a desestruturação do mundo andino, pois a extirpação de idolatrias era o mesmo que uma deculturação. Porém, a cristianização não reestruturou a sociedade indígena, que devido ao choque com as estruturas mentais completamente diferentes das suas, viu no cristianismo uma variedade de idolatria, enquanto seus deuses eram considerados demônios pelos espanhóis[43].

O povo inca não ofereceu resistência aos deuses cristãos, pois conforme suas próprias crenças religiosas, se os espanhóis haviam vencido, era porque seus deuses os haviam ajudado e nada mais natural do que respeitá-los. Porém, isso não significou uma conversão ao cristianismo e depois do fracasso da primeira evangelização, que usou de persuasão e repressão, teve início a extirpação de idolatrias, propriamente dita. Esta era diferente da extirpação do período da conquista, em que o objetivo era saquear riquezas dos templos dos demônios.

---

[40] DE ACOSTA, José. «Historia natural y moral de las Indias». In *Obras del Padre Jose de Acosta.* Madrid: Biblioteca de Autores Españoles, 1954 [1590],Libro VI, Cap. VII, p.188.

[41] BARRIGA TELLO, Martha. *Op. cit.*, p. 38.

[42] SILVERBLATT, Irene. *Luna, sol y brujas; género y clases en los Andes prehispánicos y coloniales.* Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos «Bartolomé de Las Casas», 1990, p. 129.

[43] WACHTEL, Nathan. *Los vencidos. Los indios del Perú frente a la conquista española (1530-1570).* Madrid: Alianza Editorial, 1976a, pp. 209-263.

Obras, como o ***Manual dos Inquisidores***[44] e o ***Malleus Maleficarum***[45], serviram para fundamentar os Concílios de Lima,[46] que eram os regulamentos de combate às heresias indígenas. O ***Manual*** também conhecido por ***Directorium inquisitorum***, descrevia as categorias de heréticos a serem reconciliados ou «relaxados ao braço secular», quando necessário fosse. Os autores de ***Malleus***, atribuíram às mulheres as artes maléficas, visto serem estas marcadas pelo pecado original de Eva e mais fracas diante das tentações do demônio. Essa obra tratou em detalhes a maneira demoníaca como as bruxas agiam e como era possível identificá-las, servindo de guia para os inquisidores e aconselhando-os para que não aceitassem o arrependimento como motivo para não condená-las à fogueira, visto serem elas perniciosas à cristandade.

Nos três Concílios de Lima, datados respectivamente de 1551, 1567 e 1568, foram tratados os principais objetivos da extirpação de idolatrias e a forma como deveriam ser castigados aqueles que fossem acusados de idólatras. Chamou-se a atenção, para que fossem perseguidos com mais intensidade os feiticeiros e dogmatizadores, devendo estes serem submetidos aos mais severos castigos, inclusive a pena de morte.

No início da campanha de extirpação, houve disputas entre o clero regular, que tinha uma postura indigenista favorável a uma evangelização por persuasão e não pela violência[47] e o clero secular, favorável às extirpações. Nesse período, criou-se o cargo de Juiz Visitador, com o intuito não só de extirpar a religião andina, mas também de liquidar os doutrinadores regulares, submetendo-os ao seu poder e acusando-os de explorarem a população indígena e de não conhecerem as línguas vernáculas, o que dificultava a predicação.

Prova disso, são as Visitas feitas com o objetivo de inventariar os bens das Igrejas de cada povoado e de averiguar se os padres estavam desempenhando suas funções de instruir e evangelizar os índios. Quando chegava a uma aldeia, o Juiz Visitador interrogava a testemunhas locais sobre as atividades do cura do povoado. Perguntava, se todos haviam sido batizados pelo dito cura, se este lhes tomava a confissão, se atendia com esmero aos enfermos e se não explorava o trabalho indígena, pagando pelos serviços prestados por estes. O dito padre não poderia ter mulher nem dentro, nem fora de casa e deveria tratar a todos como seus filhos, ensinando-lhes a doutrina cristã e predicando-lhes e explicando todos os domingos e em dias de festa, o Santo Evangelho.[48]

De 1610 a 1660, a extirpação de idolatrias teve seu período de maior atividade, e apesar dos confrontos entre o clero regular e o clero secular, a partir de 1610, a

---

[44] Eymerich, Nicolau. *Manual dos Inquisidores*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1993, [1376].

[45] Sprenger, Jacob y Heinrich Kramer. *Malleus Maleficarum*. 2. ed. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1991, [1484].

[46] Duviols, Pierre. *Op. cit.*, 1986, p. XXVII.

[47] de Las Casas, Bartolomé. *Del único modo de atraer todos los pueblos a la verdadera religión*. México: FCE, 1975, [1537].

[48] AAL, Visitas, leg.9, exp.XXX, 1659.

Companhia de Jesus conseguiu empreender sua campanha de cristianização. Seguindo uma política missioneira relativa à zona andina, conforme foi tratada por José de Acosta[49] e usando critérios indigenistas e coletivistas, os jesuítas conseguiram alcançar a elite indígena através do *Colegio del Príncipe,* em Lima, onde os filhos de *curacas* eram educados. Para além disso, criaram a prisão para feiticeiros, a *Casa de Santa Cruz*, com a finalidade de suprimir a elite de sacerdotes da religião indígena. A Companhia praticamente dominou religiosa e culturalmente o território peruano nesse período.

A Inquisição inicial queria tão somente acabar com as heresias de indivíduos já integrados à cultura hispânica, enquanto a Extirpação, segundo Pierre Duviols, era a filha bastarda da inquisição, instalada em Lima em 1571 e da evangelização, pois tinha por projeto a destruição das religiões andinas.[50]

As campanhas de extirpação de idolatrias, conforme Antonio Acosta, tornaram-se mais vorazes no século XVII, nas regiões próximas a Lima. Isso se deu, em virtude do grande número de conflitos entre índios e doutrinadores, devido à ganância econômica destes últimos. Esse fato pode ser explicado, entre outros motivos, pela chegada a Lima de vários bispos e arcebispos ligados à Inquisição européia. Um deles foi Bartolomé Lobo Guerrero, que tinha larga experiência inquisitorial e foi quem apoiou o primeiro grande Juiz Visitador do Peru, o doutrinador Francisco de Ávila , na denúncia promovida por este contra os índios da região de Huarochiri.[51] A extirpação de idolatrias serviu em casos como esse, para acabar com conflitos judiciais entre índios e religiosos.

Foram muitos os processos contra religiosos, que eram acusados de cometer excessos e agravos contra os índios, pois lhes pediam dízimos pelos mortos e faziam-nos trabalhar em suas chácaras sem pagamento algum. Num processo movido pelos índios do povoado de Santiago de Carampona, Francisco de Galarca foi acusado, não só das questões acima relatadas, mas de ser culpado pela morte de uma índia, a qual foi obrigada por este a mudar-se do povoado. Francisco de Galarca defende-se argumentando que tal mulher havia morrido em função de uma surra que levara do marido, que estava bêbado. Ele estaria sendo sim, vítima de uma vingança por haver descoberto «ciertas guacas e ydolatrias y superstriciones del demonio y de sus antepasados».[52] Essa era uma forma inteligente de escapar à condenação por exploração e assassinato.[53]

---

[49] DE ACOSTA, José. «De procuranda indorum salute o predicación del evangelio en las Indias». In *Obras del padre José de Acosta.* Madrid: BAE, 1954, [1577], pp. 387-608.

[50] DUVIOLS, Pierre. *Op. cit.*, 1986, p. LXXIII.

[51] ACOSTA RODRÍGUEZ, Antonio. «Los doctrineros y la extirpación de la religion indigena en el arzobispado de Lima, 1600-1620». In *JBLA*, n.19, Köln, 1982, pp. 70-77.

[52] AAL, Capítulos, leg.3.exp.II, 1619.

[53] Infelizmente não tivemos acesso à documentação que trata do desfecho desse episódio, mas possivelmente, devido às artimanhas que eram comuns entre os eclesiásticos desse período, Francisco de Galarca deve ter sido absolvido.

A tentativa de ocidentalização da América se deu através da evangelização e da extirpação de idolatrias.[54] Quando os visitadores chegavam às aldeias, era realizada uma festa de recepção nos moldes dos cerimoniais romanos, onde trombetas eram tocadas e o Visitador entrava na Igreja em procissão e chegando ao altar maior, ajoelhava-se sobre uma almofada e fazia as primeiras preces, sendo-lhe estas retribuídas pelo pároco local.[55] Tal pompa, fazia parte da teatralização necessária à repressão inquisitorial, que após tais cenas, começava os interrogatórios, as pesquisas, as confissões e a destruição dos santuários indígenas. Diante de tal aparato, não era difícil conseguir confissões de pessoas que diziam ter ligação com o diabo, pois essa noção européia acabou por mesclar-se com as estruturas simbólicas indígenas.

Houve nesse período um processo de aculturação[56] da população indígena, por parte dos visitadores, e por isso, as «bruxas» e «bruxos» mais perseguidos eram os dogmatizadores, visto serem os que promoviam uma contra-evangelização.[57]

Na sociedade andina havia conhecedores de ervas, soldadores de ossos e os curandeiros, mas como na Europa, dizia-se que esse tipo de conhecimento só era concedido aos seguidores do diabo, a idolatria, o curandeirismo e a bruxaria acabaram sendo confundidos, sendo esta última, uma invenção hispânica.[58]

Por meio de tortura, os visitadores conseguiam as evidências que necessitavam para condenar o acusado, assim um grande número de curandeiros confessaram ter recebido seus conhecimentos de ervas através de pactos demoníacos.

Os deuses andinos estavam perdendo a força diante das adversidades coloniais, estavam se calando e conforme Todorov, é necessário ter o domínio dos signos para que se possa manter o poder.[59] O papel dos bruxos e bruxas-dogmatizadoras[60] nas comunidades, era de suma importância para a manutenção da sabedoria e rituais indígenas, pois simbolizava a resistência ao sistema colonial.

Houve também um grande número de mulheres acusadas de serem bruxas, como podemos comprovar através da *Relación de la visita de extirpación de idolatrías* de Cristóbal de Albornoz.[61] Apesar de os espanhóis associarem a figura do chefe local, o *curaca*, à de feiticeiro, por ser o responsável pela manutenção da tradição

---

[54] Gruzinski, Serge. «Las repercusiones de la conquista: la experiencia novohispana». In Bernan, Carmen (Org.). *Descubrimiento, conquista y colonización de América a quinientos años*. México: FCE, 1994.

[55] AAL, Visitas, leg.9, exp.XXX, 1659.

[56] Wachtel, Nathan. *Op. cit.*, 1976b, pp. 113-129.

[57] Duviols, Pierre. *Op. cit.*, 1986, p. LXXVI.

[58] Silverblatt, Irene. *Luna, sol y brujas; género y clases en los Andes prehispánicos y coloniales*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos «Bartolomé de Las Casas», 1990, p. 129.

[59] Todorov, T. *A conquista da América; a questão do outro*. 2.ed. São Paulo: Martins Fontes, 1988.

[60] «Causa de ydolatrias hecha a pedimiento del fiscal eclesiastico contra los yndios e yndias hechiseros dogmatizadores confesores sacristanes ministros de ydolos del pueblo de San Juan de Machaca», de de Noboa, Bernardo in Duviols, Pierre. *Op. cit.*, 1986.

[61] Ver Millones, Luis. *et al. El retorno de las huacas; estudios y documentos del siglo XVI*. Lima: IEP/ SPP, 1990, pp. 259 e 278, etc.

indígena, muitas foram as mulheres acusadas de feitiçaria,[62] tendo sido a maioria condenada a serviços perpétuos para Igreja, podendo levar-nos também à suposição de que essa seria uma forma de escravizar mão-de-obra indígena.[63]

Na obra de José de Arriaga, aparece um exemplo de aculturação de rituais indígenas extremamente significativo, que é quando este descreve a ação de feiticeiros que constituíam sociedades secretas e que atuavam quando os outros dormiam, entrando nas casas e sugando um pouco do sangue da pessoa a quem queriam matar e depois levavam esse sangue ao grupo, que o cozinhava e comia. Alguns dias depois, a pessoa de quem retiraram o sangue, morria. Adoravam o demônio, que aparecia em forma de leão ou tigre, mantinham relações homo e heterossexuais durante as festas e depois todos beijavam-lhe o traseiro.[64] Essa, nada mais é, que uma descrição da comunhão diabólica do sabá,[65] ou seja, através de comportamentos ritualísticos andinos, Arriaga sugere o sabá, o que leva a crer que os bruxos andinos tenham sido bastante atormentados pelos inquisidores para que estes conseguissem tais relatos.

A explanação acima, reitera a afirmação de Irene Silverblatt, sobre ser a bruxaria andina uma invenção espanhola. O processo de aculturação permitiu que as estruturas indígenas fossem adaptadas às necessidades inquisitoriais, mostrando mais uma vez ter sido fundamental o papel das «bruxas» andinas , e para nós, também o dos «bruxos», na manutenção das crenças indígenas.[66]

Na maioria dos casos, a extirpação de idolatrias usou métodos de tortura, como açoites, a tosa de cabelo ou ter de andar nu encima de uma *llama.* O acusado poderia ter seus bens confiscados, ser condenado a trabalho provisório ou definitivo para a Igreja, como já mencionamos, ou até mesmo, à pena de morte. Na Espanha, ser condenado a andar nu era considerado humilhante, mas entre os índios não tinha a mesma conotação, visto serem esses solidários contra a Igreja conquistadora. Já a tosquia de cabelos, significava uma perda imensurável, pois estes tinham valor de distinção entre os diversos *ayllus* e os extirpadores tinham consciência disso. O confisco de bens entre uma população que vivia comunitariamente, era um fato trágico, pois significava o empobrecimento de toda a comunidade.

---

[62] *Idem. Historia y poder en los Andes Centrales*. Madrid: Alianza Editorial, 1987, p. 178.

[63] Fato este que não desenvolveremos neste trabalho, por falta de comprovação documental suficiente.

[64] DE ARRIAGA, José. «Extirpación de la idolatría del Pirú». In ESTEVE BARBA, Francisco. *Crónicas peruanas de interés indígena*, Madrid: BAE, 1968, p. 208.

[65] «Bruxas e feiticeiros reuniam-se à noite, geralmente em lugares solitários, no campo ou na montanha. Às vezes, chegavam voando, depois de ter untado o corpo com ungüentos, montando bastões ou cabos de vassouras; em outras ocasiões, apareciam em garupas de animais ou então transformados eles próprios em bicho. Os que vinham pela primeira vez deviam renunciar à fé cristã, profanar os sacramentos e render homenagem ao diabo, presente sob a forma humana ou (mais freqüentemente) como animal ou semi-animal. Seguiam-se banquetes, danças, orgias sexuais. Antes de voltar para casa, bruxas e feiticeiros recebiam ungüentos maléficos, produzidos com gordura de criança e outros ingredientes» in GINZBURG, Carlo. *História Noturna; decifrando o sabá*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991, p. 9.

[66] SILVERBLATT, Irene. *Op. cit.*, p. 129.

Durante os autos-de-fé, eram queimados ídolos e, por vezes, os «mallqui» (múmias de antepassados). Os índios não aceitavam que os corpos fossem enterrados, devido a suas convicções religiosas de haver vida após a morte, por isso, sempre que podiam, resgatavam os corpos de familiares enterrados no cemitério da Igreja. Os inquisidores, revoltados, mandavam queimar os cadáveres, porque na concepção cristã, estavam condenando-os ao inferno. Ao fazerem isso, estavam na verdade acabando com as raízes deste culto, ou seja, matando aquela cultura através de seus mortos.[67]

Demônios, bruxos e resistência

Os religiosos necessitaram da ajuda de indígenas intérpretes na propagação da fé cristã e devido às dificuldades em utilizar as terminologias próprias do cristianismo, surgiram as primeiras heresias nos Andes, que eram o resultado de uma mescla da cosmovisão indígena com as noções religiosas européias.

As idolatrias possuíram desde o início elementos católicos, visto que os espanhóis construíram suas Igrejas com os restos de santuários indígenas e colocaram cruzes, aonde antes os índios íam levar oferendas, fazendo com que estes prosseguissem cultuando tais locais, não porque os sacerdotes os ensinavam a adorar a casa de Deus e a Cruz, na qual seu Filho morrera, mas porque aquelas pedras que ora serviam de paredes ou bases a templos e símbolos católicos, continuavam sendo seus locais sagrados.

A demonização de deuses andinos, foi a forma que os sacerdotes encontraram de interpretar o desconhecido e fazer com que os indígenas se afastassem dessas crenças, incutindo neles noções, como a do pecado. Os sacerdotes fizeram com que estes acreditassem, que por sempre terem sido idólatras, viviam agora dias de desgraça, submissos ao domínio espanhol. Longe de estar ligada a uma noção de culpa pela transgressão religiosa, os índios associaram o peso da destruição de sua cultura com a idéia de pecado e sua angústia não se resolvia mediante a confissão.[68]

Nos documentos dos séculos XVI e XVII, aparecem as representações desse mundo multifacetado, em que figuras do bem foram convertidas em seres diabólicos, indivíduos que conheciam o efeito medicinal das ervas, eram tidos por feiticeiros e sacerdotes eram convertidos em bruxos.

Cristóbal de Molina descreveu em sua crônica como funcionavam as *huacas* e os templos onde o demônio dava respostas aos feiticeiros, mediante sacrifícios de animais, plantas, alimentos e outras coisas, que eram realizados ao longo do ano em festividades diversas.[69]

---

[67] Duviols, Pierre. *Op. cit.*, 1986, p. LXXV.

[68] «Introducción al estudio de las idolatrías. Análisis del proceso de aculturación religiosa en el área andina». In Paris: *Aportes*, n.4, abr., 1967, pp. 48-82.

[69] de Molina, Cristobal. *Ritos y fábulas de los Incas*. Buenos Aires: Futuro, 1959, [1575].

Os grandes extirpadores de idolatrias, Francisco de Ávila, Hernando de Avendaño e Jose de Arriaga[70], foram os que mais propagaram esse discurso demonológico nos Andes. Seus discursos influenciaram cronistas indígenas, como Garcilaso de la Vega,[71] Guaman Poma de Ayala[72] e sobretudo, Joan de Santa Cruz Pachacuti,[73] visto que sua **Relación** pode ser definida como um instrumento de conquista espiritual do passado, ou seja, de conquista e colonização do passado andino. Seu discurso reflete uma visão aculturada, pois rejeita seu passado cultural e mental em troca de um outro passado importado.[74]

Essa aparente vitória do cristianismo, se dissolve nas próprias idolatrias, que nada mais eram, como vimos, do que um conjunto de elementos católicos mesclados a características religiosas indígenas. Daí o aparecimento de movimentos nativistas de resistência, portadores da idéia de transformar a sociedade, amparando-se em elementos pré-hispânicos. As idolatrias, como tais, deveriam ser então descartadas como o cristianismo, para dar lugar à verdadeira religião dos tempos incaicos. A idolatria constituiu a resposta do indígena ao processo de evangelização levado a cabo pelos espanhóis dos séculos XVI e XVII.

Algumas considerações

No período inicial de colonização, os religiosos queriam apenas conquistar e enriquecer, devido ao seu espírito guerreiro. A primeira evangelização fracassou, não só pela incompreensão dos signos indígenas por parte dos espanhóis, mas também porque o objetivo das primeiras campanhas de extirpação era saquear os povoados.

Foram muitos os abusos cometidos pelos padres contra a população indígena, e para contê-los, foi necessário iniciar-se as Visitas de Idolatrias, que além de extirparem a religião indígena, tinham a função de controlar a ação de tais clérigos. Na verdade a Visita, é uma junção da Extirpação com a Inquisição, pois a coroa opunha-se a aplicar o Santo Ofício aos indígenas, criando-se essa instituição análoga e paralela, que tomaria baixo à sua jurisdição o caso dos índios idólatras.[75]

Como na Europa, a luta contra a heresia nos Andes teve fins políticos, pois a população que queria escapar aos rigores da Inquisição, como os que expusemos, era forçada a entrar nas reduções, onde era evangelizada e controlada politicamente, facilitando a cobrança de tributo. No caso das mulheres, especificamente, a perseguição

---

70 Esteve Barba, Francisco. *Op. cit.*, 1968, pp. LIII-LV.

71 *Comentarios Reales de los Incas*. Lima: Universo, 1967, [1609].

72 *Nueva coronica y buen gobierno*. Lima: Fondo de Cultura Económica, 1993, [1615].

73 *Relacion de antiguedades deste reyno del Piru*. Centro de Estudios Regionales Andinos «Bartolomé de las Casas»/IFEA, 1993, [1613]

74 Duviols, Pierre. «Estudio y comentario etnohistorico». In de Santa Cruz Pachacuti, Joan. *Op. cit.*, 1993, p. 92.

75 Querejazu Lewis, Roy. «La extirpación de idolatrías en Charcas (Bolivia)». In Lima: *Sequilao; Revista de Historia, Arte y Sociedad*. n.8, I sem., año IV, 1995, p. 49.

foi expressiva, não só por serem as «bruxas» as companheiras do diabo, conforme a mentalidade européia da época, mas porque estas eram temidas pelos espanhóis e seus aliados indígenas, por representarem a resistência ao mundo colonial, visto que tinham grande poder dentro de suas comunidades, participando de reuniões importantes do povoado e sendo inclusive temidas pelos *curacas*. Eram as detentoras da sabedoria e rituais indígenas e utilizavam esses conhecimentos para destruir o desequilíbrio provocado em seu mundo pelo domínio espanhol.

Quando os espanhóis fizeram uso das antigas estruturas indígenas, como o *ayllu*, com fins econômicos, eles lucraram com a intermediação do *curaca* em relação à população local, mas propiciaram também a manutenção das tradições culturais e religiosas indígenas. Por isso, *curacas*, sacerdotes, curandeiros, adivinhos, homens ou mulheres, todos foram equiparados a demônios, quando os espanhóis perceberam sua função revitalizadora das crenças pré-hispânicas.

Acreditamos que a conquista espanhola, não tenha significado a destruição do mundo andino, e sim, sua transformação. Nas *fronteiras discursivas,*[76] em que a visão espanhola e indígena se encontraram, novas práticas culturais foram forjadas. Fronteiras são simbólicas e construídas pela necessidade de diferenciação entre grupos que se reconhecem entre si,[77] através de traços culturais representados em sinais, símbolos e discursos, por isso, quando culturas diferentes interagem, essas fronteiras rompem-se parcialmente, permitindo o surgimento de representações culturais híbridas[78] ou mesmo, mestiças.[79] A bruxaria andina, é portanto, resultado de tais confluências culturais, em que a visão demoníaca do espanhol, interpenetrou os rituais indígenas, gerando novas superstições.[80]

Bibliografia

Acosta Rodríguez, Antonio. «Los doctrineros y la extirpación de la religión indígena en el arzobispado, 1600-1620». In Köln: *JBLA*, v.19, pp. 69-109, 1982.

---

[76] Portugal, Ana Raquel. *Fronteiras discursivas em crônicas hispano-americanas da conquista*. In Mimeo, 1998.

[77] Guibernau, Montserrat. *Nacionalismos; o estado nacional e o nacionalismo no século XX*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997, p. 91.

[78] Ao analisar o estereótipo do sabá, Carlo Ginzburg o define como uma formação social híbrida originária da circularidade cultural entre os representantes da cultura popular e da letrada. In *História Noturna; decifrando o sabá*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991. Outro estudo importante, é a análise da Santidade de Jaguaripe realizada por Ronaldo Vainfas, que a define enquanto exemplo de hibridismo cultural e de triunfo do colonialismo. In *A heresia dos índios; catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995, p. 228.

[79] «El mestizaje no fue sólo yustaposición o adición. Pudo generar formas culturales nuevas que se ubicaron más allá de la tradición americana y de las importaciones occidentales» In: Gruzinski, Serge. *Op. cit.*, 1994, p. 169.

[80] Os *hapiñunos* constituem um exemplo desse hibridismo.

BARRIGA TELLO, Martha. «Fe y realidad: adaptacion del religioso conquistador». In: Lima: *Sequilao; Revista de Historia, Arte y Sociedad.* n.8, I sem., año IV, 1995.

BERNAND, Carmen. «El mundo andino: unidad y particularismos». In: BERNAND, Carmen (Comp.). *Descubrimiento, conquista y colonización de América a quinientos años.* México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Fondo de Cultura Económica, 1994.

CAMPOS, Pedro Marcelo Pasche. *Inquisição, magia e sociedade: Belém do Pará, 1763-1769.* Dissertação de Mestrado em História, UFF/RJ, 1995.

CARMONA VERGARA, Victoria y ACOSTA RODRÍGUEZ, Antonio. *La lenta estructuración institucional de la Iglesia. 1551-1582.* Texto inédito, Mimeo, jun., Sevilla, 1998.

CHARTIER, Roger. *A história cultural; entre práticas e representações.* Lisboa: Difel, 1990.

DELUMEAU, Jean. *História do medo no Ocidente; 1300-1800 uma cidade sitiada.* São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

DUVIOLS, Pierre. «La dinastía de los Incas: Monarquia o Diarquía? Argumentos heurísticos a favor de una tesis estructuralista». *Journal de la Société des Américanistes.* Tomo LXVI, Paris, 1979.

_____. «Algunas reflexiones acerca de las tesis de la estructura dual del poder incaico». Lima: *Historica.* v. IV, n. 2, dic, pp. 183-196, 1980.

_____. *Cultura andina y represión; procesos y hechicerías. Cajatambo, siglo XVII.* Cusco: Centro de Estudios Rurales Andinos «Bartolomé de las Casas», 1986.

FEBVRE, Lucien. *Le problème de l'incroyance au 16e siècle; la religion de Rabelais.* Paris: Albin Michel, 1988.

GINZBURG, Carlo. *História noturna; decifrando o sabá.* São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

GODELIER, Maurice. *Horizontes da antropologia.* 2.ed. Lisboa: Edições 70, 1977.

GRUZINSKI, Serge. *La colonización de lo imaginario; sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII.* México: Fondo de Cultura Econômica, 1991.

_____. «Las repercusiones de la conquista: la experiencia novohispana». In: BERNAND, Carmen (Comp.). *Descubrimiento, conquista y colonización de América a quinientos años.* México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Fondo de Cultura Económica, 1994.

GUIBERNAU, Montserrat. *Nacionalismos; o estado nacional e o nacionalismo no século XX.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

«Introducción al estudio de las idolatrías. Análisis del proceso de aculturación religiosa en el área andina». Paris: *Aportes.* n. 4, abr., 1967, pp. 48-82.

QUEREJAZU LEWIS, Roy. «La extirpación de idolatrías en Charcas (Bolivia)». In: Lima: *Sequilao; Revista de Historia, Arte e Sociedad.* n. 8, I sem., año IV, 1995.

LOCKHART, James. *Spanish Peru, 1532-1560; a Colonial Society.* London: The University of Wisconsin Press, 1968.

Matos Paiva, José Pedro. *Bruxaria e superstição num país sem «caça às bruxas». Portugal - 1600/1774.* Tese de Doutorado, Universidade de Coimbra, 1996.

Mauss, Marcel. *Sociologia e antropologia.* São Paulo: EPU/EDUSP, 1974, v. II.

Millones, Luis. «Etnohistoriadores y etnohistoria andina: una tarea dificil, una disciplina heterodoxa». *Socialismo y participación.* n. 14, jun., Lima, 1981.

_____. *Historia y poder en los Andes Centrales.* Madrid: Alianza Editorial, 1987.

_____ (Comp.). *El retorno de las huacas; estudios y documentos sobre el Taki Onkoy.* Siglo XVI. Lima: IEP/SPP, 1990.

Murra, John V. «La guerre et les rébellions dans l'expansion de l'État inka». Paris: *Annales; économies, sociétés, civilisations.* 33e année, n.5-6, sep-déc, p. 927-935, 1978.

_____. *La organización económica del estado Inca.* 3. ed. Mexico: Siglo XXI Editores, 1983.

Pease, Franklin. *Los Incas.* 2.ed. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1992a.

_____. *Curacas, reciprocidad y riqueza.* Lima: Pontifícia Universidad Católica del Perú, 1992b.

Pietschmann, Horst. «La Conquista de América: un bosquejo histórico». In: Kohut, Karl. *De conquistadores y conquistados; realidade, justificación, representación.* Frankfurt: Vervuet, 1992, pp.11-26.

Polanyi, Karl, Arensberg, Conrad M. y Harry W. Pearson. *Trade and Markets in the Early Empires.* Illinois: The Free Press Glencoe, 1957.

Portugal, Ana Raquel M. da C. M. «Contribuciones de la etnohistoria para la comprensión de la reciprocidad incaica y guaraní». Lima: *Sequilao; Revista de Historia, Arte y Sociedad,* I Sem., n.8, año IV, 1995, p. 69-84.

_____. *O conceito de ayllu nas crônicas de interesse peruano do século XVI.* São Leopoldo: Dissertação de Mestrado/UNISINOS, 1995.

_____. «Síntese analítica da concepção de ayllu em crônicas do século XVI». *Estudos Leopoldenses.* v.32, n.148, jul/ago, 1996, p. 87-101.

_____. *Fronteiras discursivas em crônicas hispano-americanas da conquista.* In mimeo, 1998.

Robbins, Rossel Hope. *The encyclopedia of witchcraft & demonology.* New York: Bonanza, 1981.

Rostworowski De Diez Canseco, María. *Etnía y sociedad. Costa peruana prehispánica.* Lima: IEP, 1977.

_____. *Historia del Tahuantinsuyu.* 2.ed. Lima: IEP, 1988a.

_____. *Ensayos de historia andina: élites, etnías, recursos.* Lima: IEP/BCRP, 1993.

Rowe, John H. «Inca culture at the time of the spanish conquest». In: Steward, H. Julian. *Handbook of South American Indians.* New York: Cooper Square Publishers INC, 1963. V.2: The Andean Civilizations.

Sahlins, Marshall. *Economía de la edad de piedra.* Madrid: Akal, 1977.

SANCHEZ-BARBA, Mario Hernandez. *La monarquía española y América; un destino historico comun*. Madrid: Rialp, 1990.

SILVA-SANTISTEBAN, Fernando. «Desarrollo tecnologico, ideologia y espacios de poder en el Peru antiguo». In: CURATOLA, Marco y Fernando SILVA-SANTISTEBAN. (eds.) *Historia y cultura del Perú*. Lima: Universidad de Lima/Museo de la Nacion, 1994.

SILVERBLATT, Irene. *Luna, sol y brujas; género y clases en los Andes prehispánicos y coloniales*. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos «Bartolomé de Las Casas», 1990.

SOUZA, Laura de Mello. «O conjunto: a América diabólica». In: *Inferno Atlântico; demonologia e colonização - Séculos XVI-XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SUESS, Paulo. *A conquista espiritual da América espanhola, 200 documentos - Século XVI*. Petrópolis: Vozes, 1992.

TEMPLE, Dominique. *Estructura comunitaria y reciprocidad; del quid-pro-quo historico al ecomicidio*. La Paz: Hisbol-Chitakolla, 1989.

TODOROV, Tzvetan. *A conquista da América; a questão do outro*. São Paulo: Martins Fontes, 1988.

VAINFAS, Ronaldo (Org.). *América em tempo de conquista*. Rio de Janeiro: Zahar, 1992.

_____. *A heresia dos índios; catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

VALCARCEL, Luis E. *Historia del Perú antiguo*. Lima: Editorial Universitaria, 1964.

VARÓN GABAI, Rafael. *Curacas y encomenderos; acomodamiento nativo en Huaraz - Siglos XVI y XVII*. Lima: P.L. Villanueva, 1980.

WACHTEL, Nathan. *Los vencidos; los indios del Perú frente a la conquista española (1530-1570)*. Madrid: Alianza Editorial, 1976a.

_____. «A aculturação». In: LE GOFF, Jacques y Pierre NORA. *História: novos problemas*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1976b, p.113-129.

Fontes Manuscritas

AAL - Archivo Historico Arzobispal - Lima
Capítulos leg.3, exp.II - 1619
Visitas leg.9, exp.XXX - 1659

Fontes Impressas

ACOSTA, José de. «Historia natural y moral de las Indias». In: *Obras del Padre José de Acosta*. Madrid: Biblioteca de Autores Españoles, 1954, [1590].

ARRIAGA, Pablo José. «Extirpación de la Idolatría del Pirú». In: ESTEVE BARBA, Francisco. *Crónicas peruanas de interés indígena*. Madrid: Biblioteca de Autores Españoles, T.CCIX, 1968, [1621].

De La Vega, Garcilaso Inca. *Comentarios Reales de los Incas*. Lima: Universo, 1967, [1609], 3 t., (Colección Autores Peruanos).

de Las Casas, Bartolomé. *Del único modo de atraer todos los pueblos a la verdadera religión*. México: FCE, 1975, [1537].

de Molina, Cristobal. *Ritos y fábulas de los Incas*. Buenos Aires: Futuro, 1959, [1575].

de Santillan, Hernando. «Relación del origen, descendencia, política y gobierno de los Incas». In: Esteve Barba, Francisco. *Crónicas peruanas de interés indígena*. Madrid: Biblioteca de Autores Españoles, T.CCIX, 1968 [1553].

Eymerich, Nicolau. *Manual dos Inquisidores*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1993, [1376].

Guamán Poma De Ayala, Felipe. *Nueva coronica y buen gobierno*. Lima: Fondo de Cultura Económica, 1993, [1615], 3 t.

Holguin, Diego Gonzalez. *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada qquichua o del Inca*. 3. ed. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1989, [1608].

Kramer, Heinrich y Jacob Sprenger. *Malleus Maleficarum*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1991, [1484].

Pachacuti Yamqui Salcamaygua, Joan de Santa Cruz. *Relacion de antiguedades deste reyno del Piru*. Estudio Etnohistórico y Linguístico de Pierre Duviols y César Itier. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos «Bartolomé de Las Casas»/ IFEA, 1993, [1613].

El Japón de los siglos XVI y XVII y los Andes bajo los Austrias

un estudio comparativo sobre la evangelización

Hidefuji Someda
Universidad de Estudios Extranjeros de Osaka, Japón

A mediados del siglo XVI (1549) arribó a una provincia de Kagoshima, situada al sur de Kyushu y lejos de la capital del Shogunato (Bakufu), un misionero jesuita español llamado Francisco Xavier, hecho que marca el comienzo de la evangelización del cristianismo en nuestro país. Pero en aquel entonces el Japón todavía no estaba unificado políticamente como nación estable, sino que se encontraba en el estado beligerante. Los señores feudales regionales se enfrentaban entre sí a sangre y fuego para lograr la hegemonía de todo el país. Hacia finales de dicho siglo (década de los ochenta) llegó a distinguirse un señor entre todos por sus mañas y estrategias excepcionales para apoderarse del señorío casi completo del país. Este señor, Hideyoshi Toyotomi, antiguo vasallo del señor Nobunaga Oda, quien se mostró muy a favor de adoptar los elementos de la cultura ajena, es decir, el cristianismo que intentaban introducir los misioneros, a fin de derrotar una potencia política que disfrutaba tradicionalmente una secta belicosa del budismo, llamada Ikko-shu.

Al principio Hideyosi Toyotomi, siguiendo a la política de su antiguo señor Oda, también se mostró positivo respecto a la evangelización cristiana, pensando que el cristianismo no era más que una religión politeísta y dando mucho más importancia a la ganancia del comercio con el mundo europeo, emprendido activamente por intermedio de los misioneros jesuitas, que a la introducción del cristianismo. Pero cuando se dirigió por primera vez con sus tropas a Kyushu en 1587, para establecer con firmeza su hegemonía política, ya que en el sur de Kyushu extendía su influencia un señor feudal llamado Shimazu, fuertemente opuesto a la potestad de Toyotomi, se enteró de que en sus tropas reclutadas en el norte de Kyushu había muchos soldados que se convirtieron en el cristianismo y se sorprendió de que enarbolaran muchos estandartes pintados con el signo de la cruz.

Según los documentos de la Compañía de Jesús, hacia finales del siglo XVI (1592), en nuestro país había más de 200 iglesias y el número de cristianos japoneses subió a unos 180,000. Se dedicaban a la obra evangelizadora más de 140 padres y hermanos jesuitas, lo que explica la rápida difusión del cristianismo en el Japón, ya que en 1552 había sólo 4 padres y hermanos en total. Aquí es hay que anotar que la mayoría de las iglesias fueron construidas en Kyushu, lo que señala que los fieles japoneses eran predo-

minantemente también de Kyushu. De hecho, de los 180,000 cristianos japoneses, llamados «KIRISITAN», 165,000 eran de Kyushu. Por ello no es extraño que TOYOTOMI tuviera una sensación intranquila y temerosa por la rápida propagación de la fe cristiana entre los señores feudales y los campesinos de Kyushu. Porque es la primera experiencia en la historia del Japón en la que un elemento de la cultura extranjera se infiltró en tan corto tiempo entre la gente de la alta categoría (señores feudales DAIMYO) y al mismo tiempo entre la de la baja clase social (campesinos), ya que el budismo, introducido desde la China hacia siglo VII, necesitó casi cinco siglos para convertirse en una religión popular.

Ello explica bien la razón por que TOYOTOMI despachó de un momento a otro una ordenanza de expulsión de los misioneros llamados «BATEREN» (24 de julio de 1587) y que al mismo tiempo prohibió que los señores feudales se convirtieran en el cristianismo, mientras promovió con fervor el comercio ultramarino llamado «NANBAN-BOUEKI», monopolizándolo por medio de la concesión de las licencias estatales para la navegación de los barcos mercantiles. Es así como TOYOTOMI considera separadamente la divulgación de la fe cristiana y el provecho del comercio exterior. Pero no tenemos que olvidar que su ordenanza de prohibición del cristianismo no se aplicaba a toda capa de la sociedad feudal, sino que solamente fue destinada a los señores feudales locales. Es decir que la gente popular tenía libertad de creencia; por ello aumentó el número de los fieles japoneses aún después de la promulgación de dicha ordenanza. Por consiguiente se puede afirmar que TOYOTOMI, temiendo que los señores feudales locales se convirtieran en una potestad basada en una religión como lo era la secta Ikkou del budismo, ordenó la prohibición de la conversión.

En 1603, Ieyasu TOKUGAWA, uno de los principales señores feudales, logró apoderarse de la hegemonía del país, aprovechándose ingeniosamente de la discordia interna en el gobierno provocada por la muerte de TOYOTOMI (1598), y fundó el Shogunato en Edo (Tokio actual). TOKUGAWA, en un principio, siguió la política de TOYOTOMI sobre el cristianismo y no prohibió abarcar la fe cristiana a la gente de clase popular. Así, el número de los fieles subió a 700,000. Pero en 1612 el Shogunato, temeroso de la rápida difusión del cristianismo, promulgó la ordenanza que prohibe la creencia de la fe cristiana y, después de derrumbar completamente el poderío de la familia TOYOTOMI, empezó a alterar la política tradicional sobre el cristianismo, que era más bien generosa para la gente popular. Así, en 1616 llegó a proscribir totalmente abarcar la fe cristiana no solamente a los señores feudales locales, sino también a la gente popular de todo el país, declarando que el cristianismo fue la religión nefasta y el enemigo del Japón, país de Dios. Es decir que, ya que con la caída de la familia TOYOTOMI todos los señores feudales fueron incorporados al régimen feudal muy rígido de la familia TOKUGAWA, el Shogunato, a través de la obligación rigurosa de sus vasallos a observar dicha política, que prohibió la creencia de la fe cristiana, se intentó establecer el dominio firme y homogéneo sobre todo el pueblo. O sea que esta medida anticristiana del Shogunato de Edo forma parte de la política de establecer un sistema minucioso para sujetar completamente el pueblo a su autoridad absoluta.

Pero aquí no debemos olvidar el hecho de que TOKUGAWA también prestó mucha atención al provecho del comercio exterior, por lo que, mientras prohibió a los misioneros la evangelización del cristianismo y los desterró fuera del país, vedando a la gente popular la conversión y coaccionando a los fieles japoneses para que renunciaran a la fe cristiana obligándolos a pisar la imagen santa —«FUMIE»—, dejó abierta la puerta de la actividad comercial sólo para los holandeses, ya que ellos, protestantes, afirmaban tajantemente ante los señores principales del Shogunato, que España y Portugal tenían intención de dominar por la fuerza al país, y que a tal efecto primero enviaban a los misioneros y después a los conquistadores, como en caso de México y Perú. Además ellos insistían en no tener ningún intento de difundir la religión, sino más bien que subrayaban la utilidad y el gran provecho del comercio entre los dos países. Así el Shogunato dio el primer paso a la política aislacionista, en que se combinaban la ordenanza prohibicionista del cristianismo y el control estatal del comercio exterior.

Después, debido a que la persecución religiosa iba siendo cada vez más intransigente y cruel, ocurrieron unos acontecimientos trágicos y desastrosos, tales como el gran martirio de Genna (1622), en que fueron ejecutados en total 120 hombres y mujeres cristianos, entre quienes se encontraban un padre jesuíta y cinco de la Orden de Frailes Menores. Y en 1636 el Shogunato por cuarta vez promulgó la ordenanza del aislamiento nacional e intensificó el control sobre los misioneros extranjeros escondidos y los fieles japoneses llamados «KAKURE KIRISITAN», que se fingían como budistas o sintoístas para escaparse de la rigurosa persecución religiosa. Bajo estas condiciones, a fines de octubre del año siguiente ocurrió en Kyushu un suceso muy grave que estremeció grandemente al Shogunato de Edo. Fue el gran levantamiento de los campesinos de Simabara y Amakusa, región situada en la parte oeste de Kyushu.

Lo más importante es que los campesinos, es decir, los protagonistas del levantamiento, fueron todos cristianos. Al principio, ellos, enfrentándose con el duro control y la represión excesiva por las autoridades locales sobre los fieles japoneses, no podían aguantar la opresión y abandonaban, aunque superficialmente, la fe cristiana. Los señores feudales de dicha región, acuciados y exigidos insistentemente por el Shogunato de Edo a cumplir completamente la ordenanza prohibicionista del cristianismo, imponían a los campesinos el tributo cada vez más pesado (más de la mitad de la cosecha anual de arroz y otros cereales) y maltrataban duramente a los que no pudieran pagarlo. Entonces los campesinos se vieron tan acorralados que no les quedaba otra salida que el levantamiento. Generalmente los campesinos no poseían más de una pequeña parcela de tierra del cultivo y se encontraban en el estado de autosostenerse únicamente por medio de arrendamiento y, sobre todo desde 1635, la sequía y mala cosecha azotó dicha región de Kyushu, lo que les motivó a tomar una medida armada para sobrevivir. Así ellos regresaron a la fe cristiana y se levantaron contra los señores feudales, teniendo como líder o salvador a un joven cristiano llamado AMAKUSA SIRO TOKISADA (16 años). Y ellos llamaron la actitud de regresar a la fe cristiana «TACHIAGARI», que quiere decir «el levantamiento».

La lucha armada entre los campesinos cristianos, que se resguardaban en el Castillo de Hara y las tropas de los señores feudales y del Shogunato, duró hasta febrero de 1637, y el 27 de febrero se entregó el Castillo ante el fuerte ataque y el corte de los víveres por parte de las tropas leales del Shogunato, que constaban de 120,000 soldados. El líder, Amakusa Siro T fue degollado y murieron más de 37,000 campesinos, 10,869 de estos últimos fueron degollados después de la caída del Castillo y sus cabezas fueron colgadas fuera como castigo ejemplar. Después el Shogunato reforzó más la ordenanza prohibicionista del cristianismo e intensificó el control de los extranjeros, proscribiendo en 1639 que los holandeses se casen con las japonesas y mandando expulsar a los hijos mestizos con sus padres fuera del país. Así, el Shogunato dio un gran paso al aislamiento nacional con motivo del levantamiento de los campesinos cristianos japoneses de Simabara y Amakusa.

Aquí nos interesa mucho el hecho de que, a pesar de que en la doctrina cristiana no se admite a los criados (campesinos) usar la fuerza o tomar la acción directa en contra de los amos (señores feudales), los campesinos de Shimabara y Amakusa se atrevieron a levantarse desesperadamente y con una conciencia de solidaridad con los camaradas campesinos para defender la vida y la fe como una cosa inseparable. Por ello, podemos decir que dicho levantamiento no debe ser interpretado sólo como una sublevación de los labradores en contra de la tiranía de los señores feudales, sino más bien como una primera y ultima lucha político-social encabezada por la gente menos afortunada que adoptó activamente, por primera vez en la historia del Japón, la cultura extranjera. En otras palabras, se puede decir que los campesinos martirizados llegaron a convencerse con perspicacia de que las doctrinas de la religión tradicional servían sólo de instrumentos políticos para los de arriba, que intentaban consciente o inconscientemente justificar su dominio a costa de la vida de los de abajo. Es decir que ellos buscaban el «dios» que los librase del estado insoportable y que no podían hallarlo en las antiguas creencias.

Mientras tanto, en la tierra lejana de los Andes, a pesar de que ya había transcurrido casi medio siglo de la evangelización cristiana, las autoridades eclesiásticas españolas se inquietaban por la supervivencia de las antiguas creencias andinas. Aunque no debemos exagerar, dando ciegamente mucho crédito a los testimonios de Cristóbal de Albornoz, la dimensión de la difusión del movimiento llamado Taqui Onqoy, no podemos negar la existencia del movimiento religioso encabezado por los indígenas andinos convertidos en el virreinato del Perú, que tenía característica del nativismo. También, como lo aclaran Irene Silverblatt y Sabine MacCormack, no debemos olvidar que, a pesar de la represión violenta sobre la idolatría, en las comunidades indígenas se guardaban y practicaban las ceremonias paganas.

El P. Bartolomé Alvarez, cura doctrinero en las Charcas, Potosí y en el antiguo territorio de los Lupacas en la década de los ochenta del siglo XVI, en su memorial a Felipe II (1588), titulado *De las costumbres y conversión de los indios del Perú*, escribió al Rey sobre la necesidad de intervención de la Inquisición para vigilar y oprimir la idolatría de los indios, ya que según Alvarez, los indios no tenían otra intención

que la de mantener sus ancestrales usos y costumbres bajo la apariencia de aceptar el cristianismo. Por ejemplo el padre menciona sobre la idolatría de los indios como sigue:

> «Que se sabe asimismo no haber en ellos cristiandad alguna por experiencia vista, pues se han hallado y se hallan en las calles, en los cantones de las casas y en las plazas uacas colocadas en lugares por donde, pasando, a cada paso hallan qué mochar. Ha acontecido, en el pie de la cruz que ponen en la plaza, o en el cimenterio junto a la iglesia, enterrar una uaca para mocharla antes que entren en la iglesia, cuando se juntan a la doctrina. Estas uacas y algunos muertos tienen en la plaza, a quien mochan cuando danzan en todas las fiestas en que se juntan». (Ibíd., Cap. 146. p.81)

Excusamos decir que el fracaso de la evangelización en los Andes durante el siglo XVI se debe a muchos factores, tales como la condición geográfica de los Andes, la intranquilidad de la sociedad colonial, causada por las guerras civiles y la «rebelión de los Incas» encerrados en Vilcabamba, la falta de conocimiento sobre las lenguas vernáculas por parte de los misioneros —como lo indica Pedro de Quiroga en su Coloquios de la verdad—, el conflicto interno de la iglesia, es decir, la discordia entre los cleros regulares y los seculares. No podemos pasar por alto las palabras siguientes que deslizó el famoso padre jesuita, José de Acosta. Es decir, el Aristóteles del Nuevo Mundo escribe en su tratado titulado *De procuranda indorum salute* (1588) que:

> «...habrá que admirar profundamente la bondad y providencia de Dios, que se acomoda a la condición de los hombres, y para traer a gentes tan remotas y bárbaras al Evangelio, proveyó tan copiosamente estas tierras de metales de oro y de la plata como para despertar en ello la codicia de los nuestros...¿Quién, pues, no mirará con espanto y asombro los secretos de la sabiduría del Señor, que supo hacer que la plata y el oro, peste de los mortales, fuesen la salvación para los indios?» (Ibíd., Corpus Hispanorum de Pace Vol. XXIII. Madrid. 1984. Tomo 1. Lib. III, Cap. XVII. pp. 533-535).

O sea que se puede señalar como una de las causas del estancamiento de la obra evangelizadora en los Andes, la carencia relativa del fervor religioso de los misioneros, ya que fueron atraídos más por los deseos materiales o inmorales, como lo critica con vehemencia Guaman Poma, que por la esperanza de crear una nueva Iglesia, comparándose con los primeros frailes franciscanos, sobre todo con los llamados «Doce» que se dedicaban con celo ferviente a la obra proselitista en la Nueva España. Por eso, el padre Pablo José de Arriaga, que había de desempeñar un papel muy importante en la campaña para extirpar la idolatría en los Andes, empezada con el motivo del «redescubrimiento» de las ceremonias idolátricas en Huarochirí por el sacerdote Francisco de Avila en 1608, menciona expresamente unas condiciones del visitador para la extirpación en su tratado titulado *La Extirpación de la Idolatría en el Perú* (Lima, 1621), manual en que explica con minuciosidad las situaciones reales de la idolatría. Dice el padre jesuita que:

> «... se escogieron visitadores que fuesen experimentados en las cosas de los indios, supiesen bien su lengua, tuviesen talento y eficacia en el púlpito, hombre dotos y teólogos que supiesen bien dar a entender y enseñar a gente tan ignorante los misterios de nuestra santa fe y deshacer y refutar los errores tan connaturalizados a su capacidad y en que tan

> sin contradicción de nadie han nacido y vivido hasta ahora. Ante todas cosas dando como se debe dar la congrua sustentación a los visitadores, deben procurar, como lo hacen, dar a entender en dichos y en hechos que no buscan ni pretenden en esta visita sino la gloria de Dios Nuestro Señor y el bien de almas,...No sirviéndose de los indios en cosa que huela a interés, aunque parezca que ellos lo hacen con mucho gusto, ni tomando de ellos cosa alguna, aunque ellos lo ofrezcan liberalmente». (Ibíd., Cap. XII. pp.114-117. 114-115. Cuzco, 1999.)

Hasta aquí hemos visto las causas «externas» del retraso de la obra evangelizadora en los Andes y, nos interesa aclarar la actitud de los neófitos andinos ante las autoridades civiles y eclesiásticas coloniales para hacer la comparación con la de los campesinos cristianos del Japón, que se levantaron en contra de la tiranía de los señores feudales. Como lo aclara bien Klor de Alva al referirse a la actitud de los Mexicas (Aztecas) ante la introducción «forzada» del cristianismo («Spiritual Conflict and Accomodation in New Spain: Toward a Typology of Aztec Response to Christianity» en George A. Collier, Renato I. Rosaldo, John D. Wirth ed., *The Inca and Aztec States 1400-1800.* New York.1982 pp.345-366), hay varios modos en la aceptación o el rechazo de la nueva fe por parte de los indígenas; sabemos que en la década de los cuarenta estalló tan gran rebelión de los indios convertidos de Zacatecas (sobre todo los Caxcanes) en contra de las autoridades civiles y eclesiásticas locales, que parecía poner en peligro la dominación española en el Virreinato de la Nueva España, llamada la Guerra de Mixtón. Y sus líderes pidieron y convencieron a sus seguidores de abandonar la nueva fe y regresar a la creencia tradicional local.

En el caso de los Andes, es bien sabido que ocurrió en la década de los sesenta del siglo XVI un movimiento anticristiano que tiene la misma característica nativista, aunque no llegara a proponer la lucha armada. Es el movimiento llamado Taqui Onqoy. Pero tomemos en cuenta que Taqui Onqoy no era el único movimiento nativista en los Andes, sino más bien recordemos que la política de reducciones del virrey Francisco de Toledo dio un gran motivo a los indígenas para regresar al culto a las huacas locales o de conservarlo mucho más diestramente que antes. La política de reducciones fue considerada la más importante de las medidas para la conversión coactiva, que tomaba el quinto virrey Toledo; se esperaba que al obligarlos a alejarse de su comunidad de origen (pacarina), los comuneros perderían el culto a los ancestros y al origen de ayllu, flaqueando su conciencia de pertenencia al ayllu. Así se formaría una nueva identidad basada en el cristianismo y el culto a los santos patrones, lo que, según la manera de pensar de Toledo, habría de contribuir a la dominación pacífica y estable del monarca de España en los Andes.

Pero demuestran muchos documentos que un gran número de los indios, sintiendo repugnancia al espacio artificial de la reducción, regresaron a la comunidad de origen huyendo, lo que pronto pondría en riesgo la existencia de algunas reducciones. Y cuanto más reforzaban e imponían las autoridades coloniales la política de reducciones, tanto más tenía la antigua comunidad indígena importancia como espacio ritual, aunque perdía el valor como espacio para vivir; así, se convirtió en el vivero de la idolatría. La reforma fundamental del espacio humano con el pretexto de la cristiani-

zación forzada provocó la tenaz resistencia por parte de los indígenas y antes facilitó la supervivencia de las antiguas creencias.

De este modo, los indígenas, aunque superficialmente, adoptaban el cristianismo por temor a la represión violenta, mantenían tan diestra y firmemente el culto tradicional y las costumbres paganas, que le hace declarar al mencionado padre Pablo José de Arriaga que:

> «No está encancerado el mal de nuestros indios; fácil es el remedio al que desea curarse, como ellos lo desean cuando les descubren su mal. Falta es de cura o de curas, y de no entenderse que el mal es más de lo que se pensaba. Y ansí no hubo quien al principio lo creyese, y aun ahora, los que no lo ven ni lo tocan con las manos, muchos lo dudan y algunos no lo creen». (Ibíd., Cap. 1, pp.13-25. 13)

Sabemos que el peligro de la conversión forzada lo había señalado bien hacía ya más de medio siglo atrás un fraile dominico llamado Bartolomé de Las Casas en su tratado titulado *Del único modo de atraer a toda la gente a la verdadera religión* (México, 1944. pp. 395-396.). Es decir que, como lo temía el Apóstol de los indios, el intento de ganar por la fuerza el alma a los gentiles les hizo más bien alejarse de la verdadera religión (actitud separatista religiosa) y defender y mantener la cultura antigua (actitud purista cultural). Pero aquí no podemos olvidar el hecho de que la presencia misma de la Iglesia en los Andes imponía cada vez más a los indios una carga insoportable, ya que ellos se sentían presionados a cumplir la obligación mucho más pesada que antes, es decir en la época incaica. Por ejemplo podemos ver en el Documento de Visita hecha a la provincia de Chucuito la cantidad de ración que debieron ofrecer los indios a los tres religiosos (dominicos) que residían en la doctrina del pueblo de Chucuito y los sujetos a él. Dice que:

> «... les dan a cada uno de ellos cada mes una hanega de harina y dos hanegas de maíz y una hanega de chuño y otra de papas y cada día de carne cuatro gallinas para todos tres frailes y por ellas ocho perdices y cada mes un puerco para todos tres frailes y los días de pescado todo el pescado y huevos que han menester y que asimismo les dan nueve indios ordinarios para que les sirvan en traer leña y yerva y para la cocina y lo demás que les mandaren, y éstos son demás y allende de los que sirvan en la iglesia todo lo cual les dan de ambas parcialidades de Anansaya y Lurinsaya de por mitad...» (Visita hecha... por Garci Diez de San Miguel en el año 1567. Lima. 1964. p.16)

Es decir que la venida de los españoles y la introducción forzada del cristianismo en los Andes llegaron a acorralar a los indios en estado inhumano, material y espiritualmente. En los documentos de la visita se percibe comúnmente la situación cotidiana de los indígenas que se veían obligados a enfrentarse con el peligro inminente que daba sobre la comunidad.

La disminución de la población indígena, causada principalmente por la propagación intermitente de las epidemias, aunque se hiciera más lenta en el siglo XVII, seguía presionando mucho la reproducción de la comunidad. Además, el sistema de mita no solamente provocó la muerte de muchos indios tributarios con el trabajo pesado en las minas o chacras de coca, sino también que aumentó considerablemente el número de los indios que no volvían a su comunidad de origen aún después de cumplir la obligación,

para permanecer en las ciudades o haciendas o pasar la vida vagabunda; lo que llevó sin duda alguna a la declinación de la productividad de la comunidad. Teniendo en cuenta esta pésima situación, es natural que los indios buscasen la existencia de un «dios» que les apaciguase el dolor material y espiritual, que seguían sufriendo desde la invasión de los españoles, que se adherían estrictamente a la divulgación de la fe cristiana como justo título de la conquista y dominación española en las Indias.

Los indios andinos se llegaron convencer por sus propias experiencias duras de que las enseñanzas de la Iglesia y de los elementos extranjeros fueron impotentes ante tal situación difícil en que estaban envueltos ellos mismos. Y regresaron a la antigua creencia local, no a la creencia estatal, forzada por los Incas. Lo prueba con claridad la declaración siguiente de un testigo Hernando Hacaspoma contra la denuncia hecha en 1656-1658 (San Pedro de Hacas: Visitas de Lic. Bernardo de Noboa).

> «... y en este tiempo docmatisaba este testigo (Hacaspoma) y enseñaba al pueblo que no adorasen a Dios nuestro señor ni a sus sanctos porque eso era para los españoles que eran guacas y camaquenes dellos y que eran vnos palos pintados y dorados y eran mudos que no les daban respuestas a los yndios de lo que les pedian como se la daba su ydolo guamancama y otros ydolos y malquis de su tiempo antiguo que quando los consultan y les hasen sacrificios le dan respuesta de lo que les preguntan y que el dios de los españoles no les da nada a los yndios y asi no le deben adorar sino a sus malquis y guacas porque estos dan aumentos de yndios chacras y lo demás...» (Duviols, Pierre, Cultura Andina y la Represión. Procesos y visitas de idolatrías y hechicerías Cajatambo, siglo XVII. Cuzco. 1986. p.145)

Así, los documentos de la visita hecha para la extirpación de la idolatría, puesta en obra en todo el virreinato, pasados ya unos ochenta años después de la conquista, demuestran que los indios andinos eran bien unificados y hábiles para sobrevivir bajo el dominio colonial, aprovechándose diestramente de los elementos impuestos por las autoridades coloniales. Por ejemplo ellos ejercían y organizaban las prácticas paganas utilizando una entidad social-religiosa llamada «cofradía», que era creada por las autoridades eclesiásticas para llamar la atención a los indios sobre el cristianismo (Ibíd., p.27 etc.). Podríamos decir que esta actitud separatista y purista de los indígenas andinos es una forma de resistencia a la dominación española.

Es decir que, aunque parezca totalmente opuesto el modo de reaccionar de los pobres campesinos ante la introducción del cristianismo entre el Japón y los Andes, no debemos pasar por alto que, en la actitud de los andinos, que seguían practicando las costumbres paganas fingiéndose como cristianos durante casi treinta años después de la ejecución de la política de reducción, había un intento importante de fundir sin artificio los elementos cristianos —tales como el culto a María o a la Imagen Sagrada— en la vida cotidiana y de atribuirles un nuevo sentido. Esto sería un intento por parte de los indios de los Andes de tener un diálogo con la Iglesia católica y aún con la cultura de los españoles. En este sentido, podríamos decir que ellos no rechazaban del todo la religión católica, es decir, la ortodoxa romana, sino más bien el cristianismo de los españoles. Por ello se percibe la misma mentalidad entre los campesinos rebeldes de Shimabara y Amakusa y los naturales de los Andes, ya que ellos buscaban de igual

modo la existencia de un dios, en otras palabras una creencia diferente de «la dominante». Así podemos decir que la actitud, fuera pacífica o armada, que tomaron los dominados o vencidos encerrados en las condiciones miserables e inhumanos ante la nueva concepción del valor, debe ser interpretada como una protesta o resistencia colectiva y social por parte de la gente a quien se le prohibía por la fuerza a dar las palabras.

Bibliografía

ALVAREZ, Bartolomé. *De las costumbres y conversión de los indios del Perú.* Madrid, 1998.

ARRIAGA, Pablo Joseph de. *La extirpación de la idolatría en el Perú.* Lima: Imprenta y Libreria Sanmarti, 1920. 214 p.

DE ACOSTA, José S.J. *De procuranda indorum salute: predicción del evangelio en las Indias.* Madrid: Corpus Hispanorum de Pace. Vol XXIII. Tomo 1, Libro III. 1984, 619 p.

DIEZ DE SAN MIGUEL, Garci.*Visita hecha a la provincia de Chucuito en el año 1567.* Lima: Casa de la cultura, 1964. 444 p.

DUVIOLS, Pierre. *Cultura andina y represión: procesos y visitas de idolatrías y hechicerías: Cajatambo, siglo XVII.* Cusco: Centro de Estudios Rurales Andinos «Bartolomé de las Casas», 1986. 570 p.

KNAUTH, Lothar. *La confrontación transpacífica: el Japón y el Nuevo Mundo Hispánico. 1542-1639.* México: Universidad Nacional Autómoma de México, 1972.

LAS PROVINCIAS TRADICIONALES DEL JAPÓN
Nagasaki
Shimobara
Kioto
EDO
(TOKIO)
Islas
Ama Kusa
Castillo de Hara
KYUSHU
Kagoshima
OSAKA
TSUSHIMA
IKI
OOKI
SADO
MUTSU
UGO
RIKUCHU
UZEN
RIKUZEN
ECHIGO
IWASHIRO
IWAKI
KOZUKE
SHIMOTSUKE
JITACHI
MUSASHI
KAI
SAGAMI
SHIMOSA
KAZUSA
AWA
KOTO
KAGA
ETCHU
ECHIZEN
HIDA
SHINANO
MINO
OWARI
MIKAWA
TOTOMI
SURUGA
IZU
ISE
KII
ÕMI
YAMASHIRO
YAMATO
IZUMO
IWAMI
HAGATO
SUÕ
AKI
BINGO
BITCHÜ
BITCHÜ
MIMASAKA
HÖKI
INABA
TAJIMA
TANBA
JARIMA
TAMBA
SETSU
IYO
SANUKI
TOSA
CHIKUZEN
CHIKUGO
BUZEN
HIZEN
HIGO
BUNGO
SATSUMA
HYÜGA
OSUMI
LAS CINCO PROVINCIAS CAPITALINAS
1. YAMATO
2. YAMASHIRO
3. KAWACHI
4. IZUMI
5 SETTSU
LAS OCHO PROVINCIAS DEL ESTE
(HANDÕ, HAKKAKOKU)
SAGAMI
MUSASHI
KÕZUKE
SHIMOTSUKE
JITACHI
SHIMÕSA
KAZUSA
AWA
100
200km

¿«Confesionalización» en la América Hispana?

observaciones sobre la aplicabilidad de un concepto

Antonio Sáez-Arance
Universität Bielefeld, Alemania

En la primavera de 1616, y en una reunión de su congregación mariana, el colegio de los jesuitas de Münster, en la región de Westfalia, incluía en sus oraciones no sólo al catolicismo local, amenazado por los protestantes, sino también a los correligionarios en tierras tan lejanas como las del Japón. En el país nipón, las persecuciones del régimen Tokugawa estaban acabando, desde hacía ya tres años, con las esperanzas de la Compañía en el éxito de su misión evangelizadora[1]. En Alemania, la polarización del conflicto entre las confesiones tampoco anunciaba nada bueno, como no tardaría en verse con el inicio de la Guerra de los Treinta Años. Para contemporáneos como los jesuitas, directamente implicados en el día a día confesional, pero, a la vez, representantes de una muy peculiar «modernidad» católica, no cabían dudas respecto a la relación entre unos acontecimientos y otros. Era un mismo combate el que se libraba en Europa y en Ultramar. Las «almas» que se perdían frente a los protestantes podían ser recuperadas con creces fuera de los límites de la *Christianitas* tradicional. La captación de adeptos para el campo confesional propio se perfilaba, por tanto, dentro de la muy bien organizada y comunicada «internacional» jesuítica, como un tema común a Europa y al resto del mundo.

El caso de los jesuitas de Münster, que pone de manifiesto las ventajas de una perspectiva «global» en el análisis de la realidad sociorreligiosa en los siglos XVI y XVII, invita también, a una breve reflexión acerca de su posible relevancia para la historia de América Latina. La misión y la evangelización no son, precisamente, objetos marginales de la historiografía sobre la época colonial[2]. Sin embargo, lo que aquí

---

[1] Po-chia Hsia, Ronnie. *Gesellschaft und Religion in Münster 1535-1618*. Münster: 1989, p. 124; idem, «Mission und Konfessionalisierung im Übersee». En: Reinhard, Wolfgang y Heinz Schilling (eds.). *Die Katholische Konfessionalisierung. Wissenschaftliches Symposion der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum und des Vereins für Reformationsgeschichte*.Münster: 1995, pp. 158-165.

[2] Por mencionar sólo la literatura en lengua alemana, quizás menos conocida, vid. Hausberger, Bernd. *Jesuiten aus Mitteleuropa im kolonialen Mexiko*. Eine Bio-Bibliographie, Viena/Múnich: 1995; más general Reinhard, Wolfgang. «Gelenkter Kulturwandel im 17. Jahrhundert. Akkulturation in den Jesuitenmissionen als universal-historisches Problem». En: *Historische Zeitschrift*, 223, 1976, pp. 529-590.

nos ha de ocupar es el nexo de unión entre estos fenómenos, normalmente estudiados de forma aislada, y la paralela problemática europea. Acaso sea necesario un cambio de perspectiva a la hora de analizar las pautas de comunicación religiosa entre el centro de la Monarquía Hispana y la muy heterogénea realidad de la Colonia. Y es que ésta se verifica, sin duda, no en una, sino en ambas direcciones.

Así, por ejemplo, los jesuitas activos en el Reino de Nápoles se referían a *las otras Indias*, al hablar de aquellos reductos de pobreza y superstición que, a la altura del siglo XVII, seguían resistiéndose a la «cristianización» (en el sentido que a este término viene dando el historiador francés Jean Delumeau)[3]. Y, más allá de una mera proyección del ideal misionero sobre situaciones locales, la evangelización en ultramar también era instrumentalizada más directamente mediante la insistencia en modelos de conducta cristiana adecuados a las circunstancias del conflicto confesional europeo. En este sentido cabe interpretar, sin ir mucho más lejos, la veneración de determinados santos como Francisco Javier, en una dinámica dirigida y perfectamente documentada en la correspondencia de los miembros de la Compañía, y amplificada merced al control ejercido por ésta en los terrenos educativo y cultural (por ejemplo, teatro).

En el caso hispano, y dando por sentada la importancia del factor confesional para la identidad política de la Monarquía, no puede sorprender que los éxitos evangelizadores en ultramar, al menos desde el punto de vista de sus actores clericales, acabasen siendo pesados en la misma balanza que los posibles fracasos en los Países Bajos, Francia o el Imperio. Esta curiosa contabilidad otorgaba al campo católico una clara superioridad sobre el protestante y contribuía a fortalecer la moral de aquellos que, en el peor de los casos, afrontaban el martirio como una suerte de riesgo profesional.

En busca de categorías apropiadas para interpretar estos fenómenos, y como intento de reflexión teórica y metodológica previa a un proyecto de investigación de mayor alcance, nos hemos planteado la cuestión de la aplicabilidad del concepto historiográfico de «confesionalización» a la realidad de la América colonial bajo el dominio de los Habsburgo. Intentaremos presentar esta propuesta conceptual en sus trazos básicos.

El concepto de «confesionalización», surgido en el contexto de la discusión sobre la Reforma protestante, la Contrarreforma católica y sus consecuencias sobre el desarrollo sociorreligioso, político y cultural europeo en Edad Moderna, se encuentra a su vez estrechamente asociado a paradigmas sociohistóricos afines, como el de «disciplinamiento social»[4] o el de «modernización»[5], que articulan la interpretación de

---

[3] Prosperi, Adriano. «'Otras Indias': missionari della Controriforma tra contadini i selvaggi». En: *Scienze, credenze occulte, livelli di cultura. Convegno internazionale di studi.* Florencia: 1982, pp. 206-234; Delumeau, Jean. *Le catholicisme entre Luther et Voltaire*. París: 1996 (6ª ed.).

[4] Oestreich, Gerhard. «Strukturprobleme des europäischen Absolutismus», originalmente en *Vierteljahrschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte*, 55 (1968), pp. 329-347 (publicación simultánea en finés: *Historiallinen Aikakauskirja 3*, Helsinki: 1968, pp. 233-249); ahora en *Geist und Gestalt des frühmodernen Staates. Ausgewählte Aufsätze*. Berlín Occ.: 1969, pp. 179-197, esp. 187 y ss.; Breuer, Stefan. «Sozialdisziplinierung. Probleme und Problemverlagerung eines Konzepts bei M. Weber, G. Oestreich und M. Foucault». En: Sachsse, Christoph y Florian Tennstedt (eds.). *Soziale Sicherheit und Sozialdisziplinierung. Beiträge zu einer historischen Theorie*

la Edad Moderna en sus diversos aspectos de desarrollo institucional, racionalización de las pautas de conducta económica, juridificación y producción de normas, etc. Por «confesionalización» se entiende tanto el proceso de formación y consolidación *interna* de estructuras confesionales dentro de la(s) iglesia(s) (mediante la formalización de un cuerpo dogmático y ritual, el «disciplinamiento» del clero o la asunción de los valores comunes vía educación) como, sobre todo, la cada vez mayor y más eficaz incidencia *externa* de las mismas sobre el conjunto de la sociedad. Conforme a este planteamiento, prácticamente la totalidad de los países europeos habrían experimentado, a partir de mediados del siglo XVI, transformaciones fundamentales, que afectaron igualmente a la vida pública y a la vida privada. Estas transformaciones se verificaron en la mayoría de los casos paralelamente al proceso de formación del Estado moderno y al surgimiento de una sociedad moderna de súbditos «disciplinados», la cual, en contraste con el precedente medieval, no se organizaba de modo personal y fragmentado, sino institucional y territorialmente[6]. Quedarían así relativizadas las insalvables barreras interconfesionales postuladas por la historiografía tradicional, y ocuparían el primer plano, en su lugar, las similitudes funcionales de las reacciones católica, luterana y calvinista a los desafíos de la modernidad, marcadas por la colaboración del poder político con el poder eclesiástico en la consecución de mayores niveles de control social y cultural sobre la población[7].

Mientras que el concepto de «confesionalización» se ha beneficiado de una considerable receptividad en el ámbito historiográfico anglosajón[8], mucho más escasa es su difusión entre los historiadores españoles. Sin duda, una cierta desconexión de la discusión internacional, al menos hasta hace algunos años, puede ser en parte responsable de este desfase, tanto más sorprendente si se toma en consideración el centralismo del factor religioso en el desarrollo sociopolítico y cultural del país[9]. En lo referente a los

---

der Sozialpolitik, Francfort del Meno: 1986, pp. 45-69; SCHULZE, Winfried. «Gerhard Oestreichs Begriff 'Sozialdisziplinierung in der frühen Neuzeit'», *Zeitschrift für historische Forschung*, 14, 1987, pp. 265-302.

[5] REINHARD, Wolfgang. «Sozialdisziplinierung - Konfessionalisierung - Modernisierung. Ein historio-graphischer Diskurs». En: BOSKOVSKA LEIMGRUBER, Nada (ed.). *Die Frühe Neuzeit in der Geschichtswissenschaft. Forschungstendenzen und Forschungserträge*. Paderborn: 1997, pp. 39-55; WEHLER, Hans-Ulrich. *Modernisierungstheorie und Geschichte*. Göttingen: 1975.

[6] SCHILLING, Heinz. «Die Konfessionalisierung im Reich. Religiöser und gesellschaftlicher Wandel in Deutschland zwischen 1555 und 1620». En: *Historische Zeitschrift*. 246, 1988, pp. 1-45.

[7] REINHARD, Wolfgang. «Gegenreformation als Modernisierung? Prolegomena zu einer Theorie des konfessionellen Zeitalters». En: *Archiv für Reformationsgeschichte*, 68, 1977, pp. 226-252; idem. «Konfession und Konfessionalisierung in Deutschland», en idem (ed.). *En: Bekenntnis und Geschichte*. Augsburgo: 1981, pp. 165-189; idem. «Zwang zur Konfessionalisierung? Prolegomena zu einer Theorie des konfessionellen Zeitalters». En: *Zeitschrift für historische Forschung*, 10, 1983, pp. 257-277.

[8] PO-CHIA HSIA, Ronnie. *Social Discipline in the Reformation: Central Europe 1550-1750*. Londres/Nueva York: 1989.

[9] SÁEZ-ARANCE, Antonio. «Luther in Kastilien? Überlegungen zum Konfessionalisierungsprozess im Spanien des 16». En: *Jahrhunderts, Kolloquium für Iberische und Lateinamerikanische Geschichte*. Bielefeld: 10.2.1998 (reprografiado).

territorios americanos, la única aproximación tentativa se concentra más bien en el problema del disciplinamiento social, más concretamente en los aspectos intelectuales del mismo («neoestoicismo americano»)[10]. Un cierto eurocentrismo argumentativo pueda quizás hacer reducir la incidencia del fenómeno a su lugar de origen europeo. Sin embargo, la obvia comunicación institucional, social y cultural entre España y las colonias americanas invita a un replanteamiento: precisamente la inmediatez del contacto entre el catolicismo de los conquistadores y las formas religiosas indígenas abre interrogantes muy interesantes acerca de la virtualidad *efectiva* del proceso de confesionalización. Más aún: las circunstancias específicamente latinoamericanas de este contacto (multiculturalidad(!)), convierten al caso colonial en un excelente banco de pruebas para la integración de perspectivas antropológicas en el discurso historiográfico.

Para finalizar, permítasenos aludir brevemente a tres aspectos concretos, en los que la aplicación del concepto de confesionalización se presenta particularmente sugestiva.

En primer lugar, sería interesante tratar, desde este punto de vista, el tema de los mecanismos de control cultural entre las elites, una dimensión a todas luces central, con especial atención a las relaciones entre poderes eclesiásticos y poderes seculares en el período estudiado (Inquisición). Es evidente que las prácticas de comunicación cultural se vieron afectadas por la evolución del contexto sociorreligioso, si bien aquí es importante insistir en la *ambivalencia* de las consecuencias. Por un lado, se constata el surgimiento de barreras a la difusión del conocimiento, mediante mecanismos de censura o índices de libros prohibidos (pero también de regulación de los estudios universitarios o las artes plásticas). Por otro, son también sectores de las propias elites coloniales (letrados, humanistas) los que se benefician indirectamente de la aparición de nuevas posibilidades de promoción personal, como la elevación a cargos de creación real y el consiguiente disfrute de prebendas, o la participación en proyectos editoriales de carácter religioso financiados por instancias políticas o eclesiales[11].

En segundo lugar, las marcadas connotaciones *evolutivas* implícitas en la idea de confesionalización permiten una mejor comprensión, con todos sus matices, de la realidad del contacto religioso y sus mutaciones a lo largo de los siglos XVI y XVII: ¿Con qué disposición mental afrontan los conquistadores el encuentro con las formas religiosas indígenas? ¿En qué medida se encuentra esta disposición condicionada por mentalidades específicamente hispanas, por ejemeplo el discurso sobre *«limpieza de sangre»* desde mediados del siglo XV? Estas y otras cuestiones han de ser planteadas desde una óptica «transatlántica», evitando así la marginalización, frecuente en la

---

[10] Schmidt, Peer. «Neoestoicismo y disciplinamiento social en Iberoamérica colonial (siglo XVII)». En: Kohut, Karl y Sonia V. Rose (eds.). *Pensamiento europeo y cultura colonial*. Francfort del Meno/Madrid: 1997, pp. 181-204.

[11] En general sobre estos temas, aun sin un tratamiento específico del caso latinoamericano, es muy recomendable la lectura de los trabajos de Bouza Alvarez, Fernando J.: *Del escribano a la biblioteca. La civilización escrita europea en la Alta Edad Moderna (siglos XV-XVII)*. Madrid: 1992; e idem, *Imagen y propaganda*. Capítulos de Historia Cultural del reinado de Felipe II, Madrid: 1998.

investigación sobre Europa, de la dimensión colonial. Ideal sería su consideración en el marco de investigaciones sociohistóricas sobre miembros del clero regular y secular, abordando, allí donde las fuentes lo permitan, la cuestión de la continuidad espacial entre la región española de origen (Andalucía, Extremadura) y el ámbito de actuación en la Colonia.

Un tercer aspecto importante es el significado del proceso de confesionalización para la construcción de identidades nacionales en la Edad Moderna. Hasta ahora, este significado se ha investigado solamente en relación con la dinámica intraeuropea[12]. Sin embargo, es importante tener en cuenta que la América Colonial es precisamente el escenario en el que se desarrollan conflictos entre distintos poderes confesionales (especialmente la competencia entre España e Inglaterra / España y Holanda). Por otra parte, no es casualidad que la cuestión de la construcción del «otro» y su representación en el centro (Europa) hayan centrado hasta ahora el interés de las nuevas investigaciones acerca del «encuentro» entre los europeos y el llamado «nuevo mundo»[13]. Mucha menos atención ha suscitado, sin embargo, la otra cara de la moneda, esto es, el modo en que los europeos vienen a construirse *a sí mismos* en el curso del proceso colonizador. La construcción de una identidad propia posee también momentos específicamente confesionales. Y las diferencias interconfesionales europeas condicionan a su vez las modalidades del encuentro con «el otro». La generación de «identidad» se completa, en suma, tanto a través de la construcción del otro como de la construcción de sí mismo.

Se trata de cuestiones aquí sólo sumariamente esbozadas, que intentaremos, no obstante, concretar en el futuro, en el marco de un estudio monográfico.

Bibliografía

Bouza Alvarez, Fernando J. *Del escribano a la biblioteca. La civilización escrita europea en la Alta Edad Moderna (siglos XV-XVII)*. Madrid: 1992

———————. *Imagen y propaganda*. Capítulos de Historia Cultural del reinado de Felipe II, Madrid: 1998.

Breuer, Stefan. «Sozialdisziplinierung. Probleme und Problemverlagerung eines Konzepts bei M. Weber, G. Oestreich und M. Foucault». En: Sachsse, Christoph y Florian Tennstedt (eds.). *Soziale Sicherheit und Sozialdisziplinierung. Beiträge zu einer historischen Theorie der Sozialpolitik*, Francfort del Meno: 1986.

Burke, Peter. *Kultureller Austausch*. Francfort del Meno: 2000.

Delumeau, Jean. *Le catholicisme entre Luther et Voltaire*. 6ta Ed. París: 1996.

[12] Schilling, Heinz. «Nationale Identität und Konfession in der europäischen Neuzeit». En: Giesen, Bernhard (ed.). *Nationale und kulturelle Identität. Studien zur Entwicklung des kollektiven Bewußtseins in der Neuzeit*. Francfort del Meno: 1991, pp. 192-252.

[13] Vid. recientemente Burke, Peter. *Kultureller Austausch*. Francfort del Meno: 2000, pp. 24 y ss. y *passim*.

HAUSBERGER, Bernd. *Jesuiten aus Mitteleuropa im kolonialen Mexiko*. Eine Bio-Bibliographie, Viena/Múnich: 1995

OESTREICH, Gerhard. «Strukturprobleme des europäischen Absolutismus», originalmente en *Vierteljahrschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte*, 55, 1968.

PO-CHIA HSIA, Ronnie. *Gesellschaft und Religion in Münster 1535-1618*, Münster: 1989.

———. «Mission und Konfessionalisierung im Übersee», en: REINHARD, Wolfgang y Heinz SCHILLING (eds.). *Die Katholische Konfessionalisierung. Wissenschaftliches Symposion der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum und des Vereins für Reformationsgeschichte*. Münster: 1995.

———. *Social Discipline in the Reformation: Central Europe 1550-1750*, Londres/Nueva York: 1989.

PROSPERI, Adriano. «'Otras Indias': missionari della Controriforma tra contadini i selvaggi», en: *Scienze, credenze occulte, livelli di cultura. Convegno internazionale di studi*. Florencia: 1982.

REINHARD, Wolfgang. «Gegenreformation als Modernisierung? Prolegomena zu einer Theorie des konfessionellen Zeitalters». En: *Archiv für Reformationsgeschichte*, 68, 1977.

———. «Gelenkter Kulturwandel im 17. Jahrhundert. Akkulturation in den Jesuitenmissionen als universal-historisches Problem». En: *Historische Zeitschrift*, 223, 1976.

———. «Konfession und Konfessionalisierung in Deutschland». En: REINHARD, Wolfgang (ed.). *Bekenntnis und Geschichte*. Augsburgo: 1981.

———. «Sozialdisziplinierung - Konfessionalisierung - Modernisierung. Ein historio-graphischer Diskurs». En: BOSKOVSKA LEIMGRUBER, Nada (ed.). *Die Frühe Neuzeit in der Geschichtswissenschaft. Forschungstendenzen und Forschungserträge*. Paderborn: 1997.

———. «Zwang zur Konfessionalisierung? Prolegomena zu einer Theorie des konfessionellen Zeitalters». En: *Zeitschrift für historische Forschung*, 10, 1983.

SÁEZ-ARANCE, Antonio. «Luther in Kastilien? Überlegungen zum Konfessionalisierungsprozess im Spanien des 16». En: *Jahrhunderts, Kolloquium für Iberische und Lateinamerikanische Geschichte, Bielefeld*. 1998 (reprografiado).

SCHILLING, Heinz. «Die Konfessionalisierung im Reich. Religiöser und gesellschaftlicher Wandel in Deutschland zwischen 1555 und 1620». En: *Historische Zeitschrift*, 246, 1988.

———. «Nationale Identität und Konfession in der europäischen Neuzeit», en: GIESEN, Bernhard (ed.). *Nationale und kulturelle Identität. Studien zur Entwicklung des kollektiven Bewußtseins in der Neuzeit*. Francfort del Meno: 1991.

SCHMIDT, Peer. «Neoestoicismo y disciplinamiento social en Iberoamérica colonial (siglo XVII)». En: KOHUT, Karl y Sonia V. ROSE (eds.). *Pensamiento europeo y cultura colonial*. Francfort del Meno/Madrid: 1997.

SCHULZE, Winfried. «Gerhard Oestreichs Begriff 'Sozialdisziplinierung in der frühen Neuzeit'», *Zeitschrift für historische Forschung*. 14, 1987.

WEHLER, Hans-Ulrich. *Modernisierungstheorie und Geschichte*, Göttingen: 1975.

La iconografía de la muerte en Nueva España, durante el gobierno de los Austrias,

«El Triunfo de la Muerte» del convento agustino de Huatlatlahuca, Tlaxcala

Elsa Malvido
INAH, Veracruz, México

Introducción

En Europa, la mórbida violencia de la peste en dos etapas de su historia, la Edad Media y la Edad Moderna (1348-1600)[1], impuso la presencia de la muerte de una manera no registrada con anterioridad en occidente, debido —seguramente— a un cambio ecológico que difícilmente se percibió en la época. Consistió antes que nada, en la invasión de la *rata ratus* enferma a ese continente y al desplazamiento de otro roedor de la misma familia ya domesticado acompañado, entre otras cosas, de la agresividad de la enfermedad y el hacinamiento de los hombres en feudos y ciudades. El resultado fue una severa despoblación que generó un clima de terror a la muerte y al juicio final[2].

La concientización de esa muerte masiva y súbita producida por la peste motivó uno de los conceptos religiosos básicos para el mundo católico[3]: el temor a no estar preparados y morir en pecado, lo que significaba ir directo al infierno.

---

[1] Huitzinga, J. *El otoño de la Edad Media*. Madrid: Alianza Editorial, 1965, pp. 194, 212. «La imagen de la muerte». Mueller, R. C. «Peste e demografia. Medioevo e Rinascimento». En: *Venezia a la Peste, 1348-1797*. Venecia: Marsilio Editori, 1980, p. 93. Pérez, J. *La España del siglo XVI*. Madrid: ORYMU S.A., 1991, p. 15. «La muerte, fue un motivo de preocupación para los hombres del siglo XVI; de ahí la abundancia de representaciones gráficas y de libros sobre la preparación a la muerte; uno de los más famoso fue La Agonía del Tránsito de la muerte del toledano Alejo Venegas». Ariés, P. *L'homme devant la Mort*. París: Seuil, 1977.

[2] Peset, M. y J. L. Peset. *Muerte en España. (Política y sociedad entre la peste y el cólera)*. Madrid: Seminarios y Ediciones, S. A., 1972. Biraben, J. N. *Les hommes et la peste en France*. Tomo I, Paris-La Haya: Mouton, 1975. Dansel, M. *Nuestras hermanas las ratas*. Barcelona: Tusquets Editores, 1979. Singer, L. *El piojo, la pulga y la rata en la historia universal*.

[3] Biraben, J. N. *Op. cit.*, Tomo I, p. 10. «Certains ont qualifié de forme septicémique de tels tableaux amenat le décés en 24 ou 36 heures». También está el tipo de peste conocido como «fulminante», que consiste en que inmediatamente después de ser picado por la pulga, el individuo fallece sin llegar a tener ningún síntoma. La Iglesia para pedir por el alma de esos infelices organizó la Cofradía de la Santa Muerte, la que llegó a tener numerosos cofrados y a ser una de las más ricas del viejo y nuevo mundo, aunque las Reglas de dicha Congregación fueron firmadas en Nueva España en 1717. AGN, Ramo Cofradías y Archicofradías. Vol. 195. Exp. 12 (información dada por Alicia Bazarte).

En esa circunstancia, la Iglesia creó la iconografía de la Peste-Muerte y se convirtió en una de sus principales promotoras al otorgarle el título de «La Gran Señora del Mundo» y destacar el hecho como «El Triunfo de la Muerte»[4], con el fin de enseñar a los humanos lo transitorio de la vida y la maravillosa otredad que les esperaba después de la resurrección de los cuerpos. La muerte estuvo infiltrada en todos los ámbitos y en todos los reinos del mundo Occidental, terrible prueba del castigo divino por los pecados cometidos.

En el arte cristiano se representó también la disolución del cuerpo material para llegar a la liberación final de la resurrección. Con ello apareció la cultura macabra[5], junto con la aventura del encuentro de tres vivos y tres muertos, a quienes les anunciaban «como me ves te verás», historia que fue pintada en los cementerios de los Santos Inocentes en París y en Pisa, alrededor del año 1350[6], al tiempo de la peste[7].

Este momento se ha considerado por los historiadores de las mentalidades como un punto crítico en el pensamiento cristiano, fincado por un lado, en la actitud de implorar el perdón a Dios gracias a meditar sobre la Hora Suprema y, por el otro, en la de haber personificado a la muerte.

A partir de entonces, las artes católicas sublimaron a esta Muerte-Peste haciendo el *collage* de culturas paganas donde se enlazó tanto a las Moiras griegas, como a las Parcas romanas: Cloto, la que hila la vida; Laquesis, la que determina la individualidad; Atropo, la inflexible, quien corta con las tijeras el camino de los hombres, decidiendo el momento de su muerte[8].

A estas imágenes se les otorgó una lectura especial, en su figura de esqueleto, momia o cuerpo en descomposición con sus variados atributos: la corona y el cetro, la

---

[4] Petrarca, F. *Cancionero. Triunfos.* México: Editorial Porrúa S. A. 1986. Teneti, A. «Prefazione». En: *Trionfo della Morte e le Danze Macabre.* Dagli Tai del VI Convengo Internazionale Tenutosi in Clusone dal 19 al 21 agosto, 1994, pp. 5, 14. Cristiani, M. L. T. «Il Trionfo della morte nel camposanto monumentale di Pisa: Temi macabri di meta´trecento». *Ibídem.*, pp. 73, 101. «Il crinale di metá Tercento, certo non rigido, ma sinuoso e frastagliato a cogliere l´addensarsi di pulsioni culturali e religiose giá sparsatamente affioranti, constituise una provocatoria frontiera per il collage dottrinario-letterario-iconografico del pisano Trionfo della Morte». Monterrosa, P. M. y S. L. Talavera. *La Casa del Deán. Ensayo iconográfico de las pinturas del siglo XVI en la casa del Deán de la ciudad de Puebla.* México: Yehuetlatolli, A.C., 2000.

[5] Cobarruvias, O. S. *Tesoro de la lengua castellana o española.* Madrid: Editorial Turner, 1979, p. 777. «Macabra, viene de Macabeos, que a su vez 'viene del sobrenombre del tercer hijo de Matías Judas, que en griego quiere decir valiente guerrero, aunque hay otras versiones, todas inician en los Macabeos'».

[6] Male, E. *L´Art religieux de la fin de Moyen Age en France. Etude sur l´iconographie du Moyen Age et sur ses sources d´inspiration.* París: 1908. Ariés, P. *El hombre ante la muerte.* España: Taurus, 1999.

[7] Huitzinga, J. *Op. cit.*, p. 301. «No olvidemos que hay una figura que había surgido de la libre representación plástica, ajena a toda sanción dogmática; y que había adquirido, sin embargo, mayor realidad que ningún santo y los había sobrevivido a todos: la muerte».

[8] Falcón, M. F. *Diccionario de mitología clásica.* Vol. II, Madrid: Alianza Editorial, 1980, p. 492. En el estudio de la Casa del Deán de Puebla de Mariano Monterrosa y Leticia Talavera, se las identifica dentro de la pintura El Triunfo de la Muerte de Petrarca, p. 57. Huizinga, J. *Op. cit.*, p. 310. «Telephus, Ydrophus, Neptsiphoras...»

guadaña, la hoz, el tridente, el azadón, la espada, el arco, la flecha y el carcaj, el mosquetón, las tijeras, la cesta, el carro, la pala, el reloj de arena, la rueca, las barajas, que recrearon los cronistas en la pintura, escultura, poesía, literatura, teatro, música y danza. El cadáver obtuvo así el carácter no sólo universal, sino democrático de la Muerte-Peste.

Hacia estas fechas las elites eclesiásticas habían desarrollado ya un complejo lenguaje semioculto, compuesto por íconos, emblemas y jeroglíficos tomados en su mayoría de las culturas paganas que les antecedieron, donde la geometría y la matemática les dieron orden y sentido paraléxico al ser integrados a la arquitectura de iglesias, conventos, catedrales y cementerios[9]. En esa lectura, la Iglesia intentó dar un primer paso a la masificación y vulgarización de los contenidos con el fin de «llegar al culto por lo que enseña y al sencillo por lo que deleita»[10].

Los pintores de entonces nos mostraron su experiencia escatológica, perseverante temática en toda la Europa Medieval, siendo para la Edad Moderna, Hans Holbein el joven (1497-1543), Matthaheus el viejo, el Bosco (1450?-1516) y Durero (1471-1528)[11] los ejemplos más conocidos como especialistas en las Danzas Macabras, quienes gracias al uso del libro de estampas pudieron llegar a un público muy extenso y fueron aprovechados como modelo por muchos otros que continuaron recreándose con el mismo tema.

El material primario de estas imágenes desprendidas de la primera gran incursión de la peste en el Medioevo, fueron el telón de fondo (pintura mural) para las representaciones de los sermones actuados[12], un poco a manera de juglares.

---

[9] DE LA FLOR, R. F. *Emblemas. Lecturas de la imagen simbólica*. Madrid: Alianza Editorial, 1995. «Lo propio de la representación es ser semiotizada a través del lenguaje, da a ver y da a leer la forma significativa de un cuadro», p. 11. HUIZINGA, J. *Op. cit.*, pp. 293-294. «Por medio del simbolismo estaba abierta al arte toda la riqueza de las representaciones religiosas, para expresarlas con armonía y color y a la vez con vaguedad y nebulosidad».

[10] *Ibídem.*, p. 61, refiriéndose a uno de los textos fundacionales de la emblemática española, Juan Horozco de Cobarruvias, cuya obra, dice De la Flor: «se concibe en términos de exégesis cristiana». MONTERROSA, P. M. y L. S. TALAVERA. *Op. cit.*, p. 7. «... corresponde a una muy antigua tradición cristiana, iniciada en las catacumbas de Roma: la de pintar motivos religiosos —generalmente en forma simbólica— que le recordaban al cristiano lo fundamental de sus creencias».

[11] TOLA, J. Ma. *Hans Holbein, el joven. La danza de la muerte*. México: Premia Editorial S. A., 1977, p. 10. «Los cuarentaiún grabados se editan en Lyon. 1538. Imprenta Treschsel. Luego Francia, Suiza, España. Las ediciones se suceden. Cada uno de los grabados es impreso una y otra vez. Miles. La muerte, danzona o burlona calavera. Mal diseñada —quizá con un propósito oculto— rodeada de elementos fatales». MACIAS, F. *Bosch*. Madrid: 1979. WECKMANN, L. *La herencia medieval de México*. Tomo II, México: El Colegio de México, 1984, p. 657. «... danse macabre... De ello son ilustración un códice latino de la época de la Reconquista, varios poemas compuestos en España y en Francia en los siglos XIV y XV, los grabados alusivos de Holbein que forman parte del manuscrito escorialiense y algunos juicios finales de la pintura italiana de los siglos XIII a XVI».

[12] ARIÉS, P. 1999, *Op. cit.*, p. 62. «En 1429 el hermano Richard.. predicaba desde lo alto de un estrado cerca de toesa y media altura, de espaldas a los Carnarios, frente a la Charronerie, en el lugar de la danza macabra». MOLINA, M. A. «La representación de la Danza General de la Muertes». En: *Palabra e imagen en la Edad Media*. México: UNAM, 1995, p. 296. «Se ha señalado cierto carácter juglaresco de algunos clérigos y ha sido demostrada la participación de los juglares en la difusión de temas religiosos».

La intención del sermón o drama era mantener este suceso vivo en la memoria de los católicos, ya que muy pocos sabían leer y mucho menos entendían de teología y de emblemática, así que se representaba el evento para que el pueblo comprendiera mejor sus alcances[13].

Por su parte la literatura culta del trescientos nos ofreció a los tres clásicos y amigos: Petrarca, Dante y Boccaccio[14], que si bien no escribieron Danzas Macabras en sentido estricto, nos relataron sus vivencias con la peste, dejándonos ver a la distancia la marca imborrable dejada por ese suceso. Otros autores, menos brillantes y más populares, tomando como base los sermones y el papel destacado de la Muerte-Peste, desarrollaron una literatura en verso que podía ser actuada y acompañada de música recitada, cantada y hasta bailada.

Las danzas macabras han llegado hasta nosotros, casi todas de autores anónimos, algunas permanecen en nuestra vida infantil por medio de la lírica colonial[15]. Aquí la Muerte-Peste invitaba a toda la sociedad por orden jerárquico sin —que se le escapara nadie—, a bailar con ella, a lo cual los vivos se negaban, y mostraban una conducta adversa a la solicitante muerte, quien se contorsionaba y saltaba, haciendo bromas sobre cada uno de los personajes aportando un mensaje moral, de esperanza en la resurrección, gracias a la vida cristiana[16]. Sin embargo, en cada una de las danzas los autores pusieron de su cosecha un poco de los problemas cotidianos, aprovechando la situación para hacer una crítica local.

Debido a que la peste volvió a cobrar su cuota en el siglo XVI, los artistas retomaron los temas antiguos y los remodelaron de manera Renacentista.

Las escenas que complementaron la lección doctrinaria de este arte macabro, provinieron en ambos tiempos (Medioevo y Modernidad) de la Biblia, del Viejo y Nuevo Testamentos siendo las más recurrentes: el Génesis, la Creación de Adán y Eva, la tentación, la expulsión del paraíso, la maldición del trabajo y la mortalidad de los hombres por el pecado de nuestros padres, y la vida de Cristo, las que se fueron integrando a la vida cotidiana y cumplieron su representación e intención didáctica.

Su popularidad fue tal, que también las encontramos vertidas en pintura de caballete y aun en pintura popular, convertida ya en una máquina semiológica[17].

---

[13] *Ibídem.* Patch, R. H. *El otro mundo en la literatura medieval.* México- Buenos Aires: FCE, 1956.

[14] Petrarca, F. *Op. cit.* Aligieri, D. *La Divina Comedia.* Buenos Aires: El Molinito, 1945. Boccaccio, G. *El Decamerón.* México: Aguilar, 1978. Sobrevivientes y cronistas de la Peste del Trescientos.

[15] Malvido, E. «La muerte en la lírica infantil de México». Ponencia presentada en la Sociedad Mexicana de Tanatología. Abril, 2000.

[16] Scandella, M. «Ognia omo more e questo mondo lassa». En: *Ognia omo more.* Clusone: Circolo culturale Baradello, 1998, p. 10. «La Danza, un tema di origine franco-tudesca, diversamente dal Trionfo, che celebra la morte di tutti senza distinzioni, é la representazione della morte di ciascuno: ogni uomo incontra 'la sua morte, iluso doppio', il suo cadvere che lo introduce nella danza della vita e della morte».

[17] de la Flor, R. F. *Op. cit.*

Hipótesis

Para organizar esta investigación se ha partido de tres hipótesis: una que tiene que ver con el tiempo, otra con el espacio y la última con la ideología.

La primera estaría relacionada con el tiempo, porque fue durante el gobierno de los Austrias, cuando gracias al rey Carlos I (Carlos V) fue posible que los pintores flamencos accedieran a la Nueva España y apoyaran de manera muy importante el discurso didáctico católico escatológico, que se reprodujo tanto en espacios agustinos, franciscanos y dominicos, como civiles[18], donde este arte inicial se desarrolló llevando mensajes por medio de emblemas religioso-políticos adaptados a realidades locales, demostrando la protección dada por los virreyes de Felipe II y en particular por Martín Enríquez a las órdenes religiosas, especialmente a los agustinos[19].

La segunda atañe al espacio. Responde a la conquista de estas tierras que llamaron Nueva España, pues con ella entró la patología biosocial[20] y el complejo iconográfico en el sentido de Panofsky[21]: la muerte cristiana y sus variantes, aunque nosotros sólo trataremos a la Muerte-Peste, «El Triunfo de la Muerte» del convento de Huatlatlahuca, si bien no podemos dejar de mencionar las otras obras creadas en ese mismo siglo y que llevaron el mismo mensaje. Representada la muerte tanto en «Los Jinetes del Apocalipsis» del convento de Tecamachalco[22], «La Danza Macabra» del convento de Malinalco y «Triunfo de la Muerte» de la Casa del Deán de Puebla[23], que se trasladó en el siglo XVI desde la Edad Media al Nuevo Mundo; para que podamos entender que no fue una simple obsesión por la muerte, sino la necesidad resultante de la presencia misma de la Peste, unida a la visión milenarista de las ordenes religiosas, quienes optaron por retomar a la muerte-alta mortalidad europea, haciendo de ella una lectura

---

[18] Weckmann, L. *Op. cit.*, Tomo II, p. 721-726. «... la influencia flamenca es importante desde los primeros decenios de la vida colonial, y su peso todavía se hace sentir bien entrado el siglo XVII, en algunos casos llegó a la Nueva España directamente, pero más comúnmente fue transmitida a través de la Península, donde el estilo flamenco —ajeno a los raptos del misticismo español de la época— se manifestó en muchas formas sobre todo durante el reinado de Carlos V...» Camelo, A. R. *Et. Al. Juan Gerson, Tlacuilo de Tecamachalco*. México: INHA, 1964, p. 14, en este libro se hace una estudio de las pinturas del convento de Tecamachalco de las que se dice entre otras cosas: «Y, además, con grandes reminiscencias flamencas: los paisajes y la arquitectura, el rostro de Abraham, las anatomías angulosas son vivos remedos del arte flamenco del siglo XV». N del A. Este pintor fue el autor de *Los Cuatro Jinetes del Apocalipsis*, pp. 88, 89.

[19] García-Abasolo, A. F. *Martín Enríquez y la Reforma de 1568 en Nueva España.* Sevilla: Artes Gráficas Padura S. A., 1983, p. 300. «La postura de Enríquez fue el apoyo a los religiosos».

[20] Malvido, E. «¿El Arca de Noé o la Caja de Pandora? Suma y recopilación de pandemias, epidemias y endemias en Nueva España, 1519-1810». En: *Temas Médicos de la Nueva España*. México: IMSS, ICD, A.C., 1992, p. 45.

[21] Panofsky. E. *Estudios sobre iconología.* Madrid: Alianza Editorial S. A., 1972. Clark, J. M. «The Dance of Death in Medieval Literature. Some Recents Theories of its Origins». En: *Modern Lenguage Review.* 45, 1950, pp. 336-345. Molina, M. A. Op. cit., p. 293.

[22] Camelo, A. R. *Et. Al.*

[23] Talavera, S. L. y O. M. Monterrosa. *Op. cit.*

desconocida en América[24]: el esqueleto acompañado de sus atributos particulares, como veremos más adelante.

En cuanto a la tercera hipótesis, relacionada con la ideología, pretende demostrar que esa pintura, «El triunfo de la Muerte», no cumplió con las simples reglas didácticas cristianas, sino que, como en el medioevo, fue el «Cronicón» de los sobrevivientes de *la peste* (espectadores). Estos, siendo sabedores del múltiple conocimiento, podían abrevar en una lectura particular de íconos, emblemas, signo y síntomas, como en un manantial inagotable de datos de la sociedad real; todo ello constituyó un emblema documental histórico de diversas lecturas, evidente para la memoria inmediata y menos obvio para la memoria futura; no en balde la expresión pictórica de la época la nombraba «Arte de la Memoria» típica creación de su tiempo[25].

Si esto es verdad, nos encontramos frente a unos emblemas no sólo religiosos sino también políticos, muy de moda en España para esos años[26].

La Reforma de 1568 y los Agustinos en Nueva España

En los tiempos inmediatos a la conquista de los cuerpos y las almas de Nueva España durante el gobierno de los Austrias, entró la peste con su iconografía y cultura de mortalidad, habiéndose registrado dos severas pandemias en 1545 y 1575[27].

La situación del Nuevo Reino no estaba de ninguna manera resuelta a la muerte de los Reyes Católicos; su proceso fue añoso y bastante tortuoso, pero sin embargo cabe rescatar que fue durante el reinado de Felipe II y su virrey, Martín Enríquez, cuando se lograron establecer las bases firmes para consolidarlo. La reforma de 1568 tuvo diversos visos y muy profundos; por un lado, dirigida a obtener una mejor organización de los intereses de la conquista y dar al rey lo que merecía, aliviando las tensiones entre las autoridades reales, conquistadores, encomenderos, y por el otro, conciliar con el Papa y el clero.

La acción de este virrey ha sido destacada por todos los historiadores y actores —aun de su época—, aunque también tuvo sus detractores al afectar intereses ya creados.

---

[24] DE GUERLERO E., E. «The painted scenes of hell and its physical torments have been tied to the devastating epidemics, specially the palgue of 1576 in central Mexico, and the escatological effects produced by them». Coincido con la interpretación de la Dra. Guerlero, sin embargo, las que yo menciono tienen representaciones de la muerte como las pintadas en los conventos: «Los Jinetes del Apocalipsis». En: *Tlalmanalco, El Triunfo de la Muerte en Huatlatlahuca, y la Danza de la Muerte en Malinalco*. 1978, pp. 86, 87.

[25] GALINDO, B. E. «Una visión de la sociedad y de la muerte: Las danzas macabras como representaciones teatrales y la pervivencia de su puesta en escena», en *Actas VIII Congreso Nacional de Historia del Arte. II*. Mérida: Editorial Reg. de Extremadura, 1993. DE LA FLOR, R. F. *Op. cit.*, pp. 183, 186.

[26] DE LA FLOR, R. F. *Op. cit.*

[27] MALVIDO, E. *Op. cit.*, pp. 45, 88. MALVIDO, E y C. VIESCA. «La epidemia de cocoliztli de 1576». En: Revista *Historias*. México: INAH, N° 11, 1985, pp. 27, 34.

En el caso concreto de la Iglesia, parte de las reformas afectaban directamente al clero regular pues se debían aplicar las medidas establecidas para su modernización, según lo concertado en el Concilio de Trento[28].

Con la Ordenanza de Patronato de 1574, el virrey trató de resolver las quejas que el rey había recibido en su contra, cuestionando el papel que habían jugado los frailes en el adoctrinamiento de los indios, quienes suponían haber terminado su labor; en virtud de ello, el rey pidió que se retiraran a su vida monacal y dejaran las parroquias en manos del clero secular.

Juan de Ovando había propuesto al rey una solución: crear dos diócesis una para españoles, donde atenderían las necesidades del clero secular y otra de indios, donde se quedarían los mendicantes; pero estos arreglos se contraponían a los deseos de los Papas Pío IV y V, quienes deseaban retirarle a España los privilegios dados durante la conquista[29].

Sin embargo los mandatos recibidos por el virrey eran unos y la realidad en México era otra. Así, el arzobispo Pedro Moya y Contreras[30] exigió que las reformas se aplicaran y la secularización se efectuara a marchas forzadas; esto hizo enfrentarse abiertamente a los frailes con el virrey, pues la realidad en la colonia no hacía operante la secularización de las parroquias. Los frailes habían aprendido las lenguas nativas para poder entenderse con los indios y su labor de 50 años no había cuajado aún, además el nivel cultural de los curas dejaba mucho que desear.

La decisión del rey fue que se concursaría por las plazas otorgándoselas a los mejores; esto obligaría a mejorar el nivel de todos, quedando el virrey como representante de su patriarcado y correspondiéndole, por tanto, otorgar la autorización correspondiente.

El virrey estaba tan apoyado por el rey, que también rebasó sus poderes al tomar decisiones que no le correspondían, como fue sancionar a los delincuentes del clero. Esto fue tomado a mal por todos; era difícil encontrar el justo medio.

Por otro lado, estaba vigente un grave problema que enfrentaron juntos el virrey y las ordenes religiosas, que ayudó a solucionar su papel de misioneros; la colonización del norte, la cual no había sido bien atendida por los anteriores virreyes, evitando el uso de esas tierras y limitando la explotación de los metales en ese amplio territorio «sometido a las vejaciones» de los «Bárbaros» del Norte[31].

---

[28] García-Abasolo, A. F. *Op. cit.* Villegas, J. S. J. *Aplicación del Concilio de Trento en Hispanoamérica 1564-1600. Provincia Eclesiástica del Perú.* Montevideo: Instituto Teológico del Uruguay, 1975. Larrey, M. F. *A vicerroy and his challangers: supremacy struggles during the viceregency of Martín Enrriquez, 1568-1580.* Michigan: Ann Arbour, Universidad de California, Santa Bárbara (Tesis), 1965.

[29] del Paso y T., F. *Epistolario de Nueva España.* México: Antigua Librería Robledo y J. Porrúa, 1942. Tomo XI, p. 263. «... con el modo que se tiene en este Arzobispado, donde no se admite sino por derecho, se va desterrando la ignorancia, y en pocos años espero en Dios se podrá ocupar esos lugares de buenos sujetos».

[30] García-Abasolo, A. F. *Op. cit.*, p. 277. Pedro Moya de Contreras, fue el primer secular que se hizo cargo de la sede mexicana. Tomó posesión en diciembre de 1574. Jiménez, R. J. Don Pedro Moya de Contreras, Arzobispo de México.

[31] Hanke, L. *Cuerpo de documentos del siglo XVI.* México: FCE, 1977, p. XV. García-Abasolo, F. *Op. cit.*, Powell, P. W. *Capitán mestizo: Miguel Caldera y la frontera norteña. Pacificación de los Chichimecas,*

Para resolver ese asunto, el virrey reunió a las órdenes religiosas pues requería del consejo de los teólogos para definir si esta *guerra* podía tomarse como *justa* o no, lo que implicaba que los indios tomados en ella podían ser esclavizados y, por tanto, vendidos.

Hacía 50 años que esta discusión se había zanjado al decidir que los nativos no eran herejes y la *guerra justa* no se justificaba, pero estos eran otros tiempos y otros actores. Se decidió que los riesgos que tenía la población blanca que se atrevía a vivir allá eran un sufrimiento que no podría continuar. El acuerdo fue que la *guerra* sería *justa* y que los frailes, cumpliendo con su posición misional, ayudarían a cristianizar a los herejes, situándose en la zona de frontera, fundando conventos y colegios, así como apoyando las funciones de los presidios, a cambio se les prohibió construir en la zona un convento más[32].

Oponiéndose al mismo rey, don Martín Enríquez recomendó que los conventos al igual que los presidios, se mantuvieran con dinero de las arcas reales y el apoyo de los encomenderos, situación que el rey no aceptó, por lo menos para los conventos, no obstante durante su gobierno, nombró a frailes agustinos para ocupar puestos importantes en el gobierno eclesiástico[33].

La peste de 1575

Acompañada de esa intrincada realidad histórica americana se introdujo la peste en 1575. Esta comenzó en la primavera y como casi toda la patología colonial entró por el puerto de Veracruz. A decir del fiscal de la audiencia mexicana, la epidemia había entrado en un barco de negros de la Guinea llegados a San Juan de Ulúa, difundiéndose a los cuatro puntos cardinales, en tiempos distintos[34]. Al ser esta enfermedad parte de la patología biosocial, se acompañó de situaciones climáticas que combinaron las condiciones de su desarrollo. En el informe que el virrey Enríquez hizo al rey, le comentó que la temporada de calor se alargó de manera que a fines de octubre, tiempo de heladas en años regulares, aún persistían las altas temperaturas y las lluvias se demo-

---

(1548-1597). México: FCE, 1980, p. 26. La guerra justa estaba basada en San Agustín y Santo Tomás. Zavala, Silvio. *La filosofía de la conquista.* México: FCE, 1977, pp. 24-27. Pérez de R., A. *Historia de los triunfos de Nuestra Santa Fe entre gentes las más bárbaras...* Madrid: 1645, Capítulo XIII. «A pesar de la Ley del 13 de junio de 1573, en la que se ponía énfasis en la conquista pacífica».

[32] Arnal, L. S. *El presidio en México en el siglo XVI.* México: UNAM, 1998.

[33] del Paso y T., F. *Op. cit.*, Tomo XI, p. 125. En carta de Felipe II, de 23 de octubre de 1574, el virrey elogió la elección hecha del Agustino Fray Juan de Medina Rincón como obispo de Michoacán y en otra de Oct, 1576, propuso para las vacantes de obispos de Tlaxcala y Guadalajara a dos más Fray Juan Adriano y Fray Martín Perea, quien fuera el confesor del virrey, hasta su muerte y a decir suyo, uno de sus más cercanos ayudantes de gobierno, todos de la orden Agustina.

[34] Cabe recordar que en la primer viruela que entró a Nueva España, 1519, los castellanos también dijeron que había sido un esclavo negro de Pánfilo de Narváez quien la había portado. La historia de la epidemiología está impregnada de racismo, en Europa se inculpó por siglos a los judíos de transmitir la peste.

raron. En Tlaxcala, fray Pedro de Oroz dijo que los indios «padecían grandes trabajos de mortandad y hambre, tanto que en la sola provincia, a mala cuenta y a lo menos han faltado por muerte, 40 000»[35].

El virrey y las ordenes regulares atendieron con esmero a los afectados y principalmente, a los indios de los que dijeron las fuentes. «Afectó principalmente a los indios, también a los negros y más tarde a los españoles»[36]. Es evidente que la proporción de unos y otros impedía que se entendiera que la cantidad de enfermos y muertos dependía de la composición de la población por grupo étnico, donde más del 90% eran indios.

> «Murieron a decir de los autores, entre uno y dos millones de indígenas, señalándose que fallecieron en sus dos terceras partes» y que poblados como Huatlatlahuca queda-ron en «cuatrocientos y diez indios casados tributarios, y ha tenido en otro tiempo más cantidad que ahora y por las enfermedades de pestilencia se han apocado»[37] y «Huehuetlán que está a dos leguas, tiene esta cabecera con sus estanzuelas, 420 tributarios y eran muchos más, habrá pocos años pasó el cocoliste y enfermedades que hubo, murieron mucha cantidad de ellos»[38].

Fue tan terrible a decir de los que la sobrevivieron, que su memoria produjo múltiples documentos en diversos lenguajes, materiales y expresiones[39]. En este trabajo se han recuperado miradas de origen distinto con las que se pretende hacer un estudio iconológico de ese suceso, a través de las voces que plasmaron el hecho fatídico padecido por la población.

Torquemada concluyó diciendo de ella: «Arruinó y destruyó casi toda la tierra, y aun casi quedaron despobladas las Indias que llamamos Nueva España»[40].

Inventar un nuevo mundo fue un hecho que ha sido bien trabajado por el historiador O´Gorman, pero llegar a la vida cotidiana y a la muerte aún no se ha hecho. Asumir cómo se vivieron las pandemias resultó algo tan sorprendente aún para los castellanos, que lo refirieron en todos sus escritos cronistas, conquistadores y religiosos.

Esta nueva forma de muerte masiva, similar a la que padecieron en Europa cuando entraba la peste, se unió a su decisión milenarista y de búsqueda del paraíso perdido en estas tierras.

---

35 AGI, M 283. *Fray Pedro de Oroz a Felipe II, México, 2 enero, 1577.*

36 AGI, M 69. *Arteaga Mendiola, Fiscal de la Audiencia de México a Ovando, México, 30 de octubre de 1577.*

37 Malvido, E. y C. Viesca. *Op. cit.*, p. 28 y Acuña, R. (Editor). *Relaciones geográficas del siglo XVI: Tlaxcala*. México: UNAM, 1985, Tomo II, pp. 201, 206. De Quatlatlahuca y Huehuetlán, la primera fue localizada y transcrita por Rosquillas, Q. H. «Huatltlahuca prehispánica en el contexto de la Historia Tolteca Chichimeca». En: *Libro parroquial del convento de los Santos Reyes Huatlatlahuca, en nahuatl y castellano. 1579.* México: INAH, 1986.

38 Acuña, R. *Op. cit.* «Relación geográfica de Gueguetlán».

39 González de Eslava, F. «Coloquio catorce; de la pestilencia que dio sobre los naturales de México, y de las diligencias y remedios que el Virrey Don Martín Enríquez hizo». En: *Coloquios espirituales y sacramentales*. México: UNAM, 1998, pp. 537, 590.

40 Torquemada, J. fr. *Monarquía Indiana.* México: UNAM, 1969, Capítulo XXII, p. 642.

Por lo tanto no resulta nada raro que los agustinos de Huatlatahuca nos dejaran el único documento pictográfico de dicha epidemia de peste de 1575 plasmado en la pintura mural anónima, reconocida como «El Triunfo de la Muerte», que refleja todo este padecer y al igual que el modelo de pintura europea doctrinaria, lo universal, democrático y masivo del poder de la peste, en contraste con la muerte cotidiana.

El pueblo y el convento de los Santos Reyes Huatlatlahuca

El pueblo se situaba en el Obispado de Tlaxcala en 1575 y estaba en manos de la corona. «El temperamento y calidad de dicha tierra:.. es caliente, y no mucho, porque en ella no hiela ni hace frío, es tierra muy seca y de muy pocas aguas y tardías; corren todos los vientos muy recios y muy ordinarios, en el tiempo de seca» (...) «por estar fundado sobre peñas; pero son sus vertientes las más frescas y fértiles de la Nueva España, sembrados todos de caña, y poblado muy ricos, y muy gruesos ingenios de azúcar. Los indios tienen muchos frutales con que pasan la vida descansadamente (...) y del río se riegan algunas huertas y aprovechamientos (...)»[41].

El convento de los Santos Reyes Huatlatlahuca «fue fundado por los franciscanos, y cedido a los agustinos a cambio de otras doctrinas que éstos dejaron en Michoacán. Se le hizo por algún tiempo dependiente del convento de Puebla. Fray Juan de Medina Rincón puso allí religiosos en su periodo (1566- 69). Lo hicieron de voto en el trienio 1611- 14 (...)»[42]. La iglesia es una clara construcción franciscana, pero el convento es agustino y fue construido entre 1566 y 1567[43], cuando fue vicaría a cargo del provincial Juan de Medina, sin embargo para 1570 ya era priorato y estaba a cargo de fray Agustín de Salamanca. La preparación de ambos frailes era en Teología y los hizo destacarse por el hecho de que hablaban *nahuatl* y *otomí*, lenguas indispensables para manejar a la población indígena de esta zona[44]. Con las reformas borbónicas, durante la segunda secularización de las parroquias, en 1754, la iglesia se entregó al clero secular[45].

Según el cronista de la orden nos dice: que «(...) en todos los conventos hay escuelas, que caen al patio de la iglesia, donde se enseñan los niños, a ayudar misa a leer y escribir, a contar y a tañer instrumentos musicales.[46] La doctrina cristiana se enseña siempre en los patios de la iglesia, porque como ha de ser tan general para todos, es bien,

---

[41] DE GRIJALVA, J. fr. *Crónica de la orden de N.P. S. Agustín en las provincias de la Nueva España.* México: 1924, p. 388.

[42] RUIZ, Z. A. fr. *Historia de la provincia agustiniana del Santísimo nombre de Jesús de México.* Tomo II, México: Editorial Porrúa S. A., 1984, p. 315.

[43] GERHARD, P. *Geografía Histórica de la Nueva España, 1519-1821.* México: UNAM, 1972, pp. 290-293.

[44] RUBIAL, G. A. *El convento agustino y la sociedad novohispana (1533-1630).* México: UNAM, 1989. Anexos.

[45] GARCÍA-ABASOLO, A. F. *Op. cit.*

[46] RUIZ, Z. A. fr. *Op. cit.*, Vol. 2, p. 226.

que el lugar sea público, ahí se divide por los ángulos, a una parte los varones y a otra las hembras, y unos indios viejos que les enseñan según su necesidad»[47].

Así, todos los conventos tenían partes públicas y partes privadas, dedicadas sólo a los frailes; sin embargo, creemos que en el siglo XVI los dos ámbitos se confundían, o mejor dicho, no estaban delimitados como sería más tarde o como era en España.

Como hemos dicho, en los conventos e iglesias la pintura mural sirvió como documento pedagógico de y para las órdenes religiosas; básicamente para recordarles los momentos más gloriosos de la vida de Cristo, así como la esperanza del otro mundo después de la resurrección, por lo que constituyeron «Libros abiertos a la lectura de los indios iletrados». Cada diseño implicaba un programa sintético de la ideología de la orden, con el que organizaban y dirigían el dominio del saber en busca de la lengua universal, contenía el secreto de la organización del cosmos en sentido *iconolátrico*, a decir de Flor[48]. Aunque cada convento tuvo su programa pictográfico, siempre se lee en ellos la base católica por excelencia: la vida y crucifixión de Cristo, así como los fundadores de la orden y sus vidas[49].

En Huatlatlahuca, la pintura mural cubre todas las paredes del convento, «cerca de 400 m., de pintura mural, tanto del claustro bajo, como del alto»[50].

Nuestro tema entonces se imbrica con las dos primeras pandemias de peste que padecieron los novohispanos, 1545 y 1576 y la validación con ellos de la iconografía de la peste en México. Basándonos en la familiaridad que para los religiosos representaba desde la antigüedad los sermones de la muerte, los doctrineros utilizaron los métodos ya conocidos en el mundo occidental para llegar a las masas, pues las lenguas indígenas dificultaban la trascripción de muchas palabras, sobre todo cuando se trataba de conceptos. La pintura mural y las representaciones teatrales se hicieron frente a los altares donde estaban las imágenes o entre los pasillos y patios de los conventos, con las que vivificaron temas bíblicos. Se realizaba la lección, donde el sermón tendría que causar efecto contando con tres elementos: entendimiento, voluntad y memoria[51].

En el caso que nos compete, en el primer patio tenemos las vidas de los santos agustinos en los cuatro muros, mientras que en el piso superior del segundo patio el programa es litúrgico sobre la vida de Cristo y San Agustín enseñando a los frailes y predicando en voz alta a la comunidad en otro muro; pero la pared noroeste en la esquina, sobre la puerta de descenso a la sacristía, se pintó «El Triunfo de la Muerte», refiriendo el suceso padecido en esos años, *la peste* de 1575.

---

47 DE GRIJALVA, J. fr. *Op. cit.*, pp. 225-227.

48 DE LA FLOR, R. F. *Op. cit.*

49 ROSQUILLAS, Q. H. *Op. cit.*

50 ROSQUILLAS, Q. H. «Huatlatlahuca, testimonio de persistencia». En: *México en el tiempo.* México: INAH, Nº 19, 1999, p. 48. ARTIGAS, H. J. B. *La piel de la arquitectura. Murales de Santa María Xoxoteco.* México: UNAM, 1979. «El aplanado y la pintura se convirtieron en la piel de la arquitectura».

51 RICO, F. *Predicación y literatura en la España Medieval.* Cádiz: UUED, 1977.

«El Triunfo de la Muerte» tenía como fin realizar frente a él un sermón actuado, ya que la acción debía incitar a un cambio de vida gracias a la reflexión, para alcanzar la vida eterna, puesto que el suceso estaba aun muy fresco en la memoria reciente de sus supervivientes. Para ello se requería de la voluntad para evitar ir al infierno. La pintura además, permitía al orador y a los actores no olvidar de que se estaba hablando; es decir, formaba parte del género *homilético*.

Ahora bien, tratándose de la Muerte-Peste y su iconología en los conventos agustinos, han podido sobrevivir dos tipos pinturas del siglo XVI: «La Danza Macabra» del fraile con el esqueleto en el confesionario del patio de Malinalco (Estado de México)[52] y «El Triunfo de la Muerte» que encontramos en el piso superior de Huatlatlahuca (hoy Puebla), lo cual no quiere decir que no haya habido otros ejemplos.

Hacer hablar a la imagen o un juego complejo de connotación. El mural de «El Triunfo de la Muerte» de Huatlatlahuca.

En un primer nivel de interpretación estaríamos hablando del terreno plástico de la obra, la que pertenece abiertamente a la tradición de los murales de «El Triunfo de la Muerte» europea, los cuales se elaboraron en los años inmediatos de la peste, de donde partiremos con los mismos criterios para darle fechamiento al de Huatlatlahuca.

Temporalidad. Como estamos hablando de la Muerte-Peste, diremos que en el siglo XVI la Nueva España padeció dos pandemias de este mal, 1545 y 1575, lo que nos llevaría a poder fechar la pintura. Ya que la iglesia pasó a las manos agustinas en 1566, la construcción del convento la podemos situar entre los años 1570-76; por lo tanto, no puede referirse a la pandemia de 1545, sino a la de 1575.

En términos del conjunto, no hay duda que el mural de la Muerte-Peste formó parte del programa didáctico del segundo piso, ya que los tonos azules constituyen el fondo de la pintura de todos los murales. La obra tiene una composición cromática muy pobre: azul, negro, café, amarillo y blanco, cada uno de los cuales debió tener un significado particular, aún no estudiado.

En términos de geometría, el mural se divide en dos rectángulos casi de las mismas dimensiones, haciendo una L invertida. El vertical dedicado a la Muerte-Peste, tiene 82 cm. de base por 1.65 m. de alto y el otro horizontal dedicado a la sociedad novohispana, tiene 90 cm. de base por 1.74 m. de largo, enmarcados por un margen negro.

La primer lectura de la pintura nos habla de «El Triunfo de la Muerte», copia de la escuela flamenca de la peste en Europa del siglo XVI. La obra se lee de izquierda a derecha porque es la circulación natural del pasillo superior que va de la escalera de acceso hacia la derecha; y de arriba hacia abajo, porque la figura principal, el esqueleto

---

[52] Ariés, P. *Op. cit.* El dice que la muerte carroña, corresponde a iconografía del los s. XIV y XV. y que la muerte Seca, (esqueleto) es más tardía. Por esta afirmación también podemos decir que la muerte de la Danza macabra de Malinalco se copió de una iconografía más antigua que la Muerte seca de Huataltlahuca.

de perfil, inicia en su cráneo redondo y perfecto y termina en sus pies bien plantados, asegurando su posición, semiflexionadas las rodillas, acorde a su expresión de alerta, con el torso encorvado, preparada a asetear.

La muerte flechadora[53] tiene una mirada aguda pues espera que nadie se le escape, tiene en sus manos el arco tensado del cual salen hoy dos flechas, es posible que tuviera tres, ya que por un lado el símbolo de los agustinos son las tres flechas atravesando el sagrado corazón, y por otro, en el modelo italiano de Clusone, la flechadora tiene en las manos tres flechas al tiempo. Sin embargo, el restaurador debe haber pensado que la segunda y tercera flechas podían ser un problema del dibujo madre, pues él no disponía de la alegoría italiana.

De la columna vertebral de la Muerte-Peste, a la altura de la cintura, tiene atado con un moño de una oreja el carcaj de piel, lleno de flechas. Se trata de la muerte cristiana, porque el esqueleto es diestro, sabe lo que hace, ejecuta una orden divina. Entre la mano flechadora y la mitad del fémur, hay un espacio blanco que podría haber tenido la descripción del emblema, pero tampoco sabemos si se debe a que el restaurador tuvo problemas de conservación, o realmente existió una carteleta.

A sus pies tiene una canasta y un azadón listos para levantar su cosecha, está parado sobre un río de sangre y al fondo se puede ver una caverna, o sea el inframundo cristiano, el paso al más allá.

No hay lugar a duda de que es «El triunfo de la Muerte» y es *la peste*, por todo los atributos que la acompañan, el arco tensado, las dos flechas a punto, el carcaj amarrado a la cintura, a sus pies se encuentran los instrumentos para su cosecha. Ella ejecutó la acción de flecharlos a todos. Como decían en Europa era democrática pero estamental, no perdonaba a Papas ni a reyes y por la posición, además *la peste* amenaza con volver, es un arquero listo para disparar otra vez.

La numerología del mural[54]. Se sabe que esta tenía una intención particular, e intentaremos referirnos a ella en forma bastante superficial utilizando la guía de Mariano Monterrosa[55] quien nos dice que los números impares son masculinos, activos y eran entendidos como perfectos; mientras que los pares son femeninos, pasivos e imperfectos, pues son la dualidad y por lo tanto contrarios.

---

[53] Favret, P. J. *The Paradise garden mural of Malinalco*. Texas: University of Texas, 1993, pp. 164-166. Cuando habla de esta pintura la interpreta erróneamente como «la segadora». *Agustinian eschatological murals*.

[54] Huitzinga, J. *Op. cit.* «Todo se convierte en operaciones aritméticas... Congloméranse sistemas septenarios enteros. Tiene que haber un sistema en que lo números sean quince y diez, (...) las tres teologales, las cuarto cardinales, y las siete capitales son catorce».

[55] Monterrosa, P. M. *El simbolismo de los números*. México: Yehuetlatolli, A.C., 1998, p. 14. «El número uno es masculino, non y activo. Es la unidad».

La pintura se compone de 33 sujetos incluyendo a la muerte, o sea la edad de Cristo, pero también son las vértebras del esqueleto humano, la columna central, pero en este caso la acción es enorme y atañe a todos los actores[56].

En el rectángulo horizontal se leen 32 individuos, saeteados en el corazón o en la yugular, es decir, recibieron el toque mortal, lo que demuestra que nadie se salvó y significaba, que el hecho ya había pasado, por lo tanto, era un recordatorio para los sobrevivientes.

No obstante sólo tres de los 32 seres están aparentemente muertos, tienen cara de dolor, o asumen actitudes de estar falleciendo, los otros más bien están actuando o gesticulando, con ella o con los demás; aquí en cuanto a numerología, podíamos hablar de la suma de 3+2 son 5, que es un número impar, no activo pues estos individuos pasivamente reciben la acción de la flechadora. Sin embargo, dos son contrarios y por supuesto, los dos primeros evidencian ese antagonismo, la lucha de los contrarios: «oposición a la unidad».

Siguiendo el mismo orden, el rectángulo horizontal está dividido en grupos numéricos y no en espacios determinados o proporcionales, ya que nos muestra no sólo la composición de la sociedad colonial, sino la importancia que cada parte de ella desempeñaba en el mundo, por lo que va, de menos personas a más. A primera vista, el teólogo, separó el espacio en mundo espiritual y mundo material, donde la vida espiritual ocupa como debía de ser, más de la mitad del mural, son dos grupos: de cinco más dos, que suma siete (5 arriba y 2 abajo, que forman otra vez 7, y los dos grupos son el doble o sea 14, dos veces 7).

De estos números nos dice Monterrosa, el cinco es un número perfecto, por lo tanto el espíritu de Trento era tal.

El primer grupo ilustra a 5 individuos, es esférico y circular, pero también es «*Némesis porque dispone ordenadamente las cosas celestes, divinas y naturales, es la quinta esencia actuando sobre la materia*», y leyendo en el mismo orden, en el piso más elevado, un trío compuesto por el Papa al centro quien porta en la mano diestra un libro, la ley de Dios y dos cardenales uno a cada lado, a la altura de las rodillas de los primeros están dos arzobispos, quienes miran a la derecha y tiene un libro azul oscuro en el regazo y a su misma altura, a la izquierda el otro está predicando hacia las ordenes religiosas[57].

Si se queda uno en esta primera mirada, la pintura parecería que no fue acabada ya que este grupo tan importante, no está decorado sino solamente delineado en negro, únicamente los zapines son negros[58], ellos no tocan el piso, están auténticamente flotando, aunque se sitúan sobre los dos personajes del nivel terreno, o sea, los que apa-

---

[56] Monterrosa, P. M. 1998, *Op. cit.*, p. 52.

[57] *Ibídem.*, pp. 22 y 29-35.

[58] Hutzinga, J. *Op. cit.*, pp. 296-297, n. 20. «Así como en latín *persona* significa propiamente 'máscara, careta de actor, papel' (la significación incolora de 'persona' es la última)» (...) «La pantufla, por ejemplo, significa la humildad».

recen en el tercer nivel de arriba abajo. Ahí tenemos a dos individuos, el primero un personaje único con capote negro y café de espaldas a la flechadora, detiene con todo su cuerpo, o sujeta al otro, quien viste de azul, casi del tono del fondo y porta la tiara papal. En términos numerológicos, el conjunto se conforma por siete individuos.

En el siguiente bloque a manera de racimo, otra vez cinco arriba, las órdenes regulares y dos abajo, posiblemente el clero secular. Sobresale el fraile dominico, situado casi a la altura de los cardenales, más abajo y al centro, un franciscano; al final un agustino, en el último nivel un individuo verdaderamente muerto, con los ojos cerrados y en posición de derrota y otro vestido extravagantemente que no hemos podido identificar. Cada uno de estos individuos, portan sus atributos, o sea su especial indumentaria y con ellos termina el espacio espiritual. Es curioso que los jesuitas no aparecieran, si bien acababan de llegar a Nueva España, no los incluyeron, pues no eran parte de suceso. Debajo de este grupo hay dos individuos, pero no se contraponen: el más importante es el segundo, quien porta en sus manos la tiara arzobispal es don Pedro Moya de Contreras. Uno casi muerto y otro con síntomas de gran dolor, más bien han sido humillados, tanto por los frailes como por el virrey. Este grupo también consta de siete personajes[59].

La segunda parte es el mundo material, constituido por el último bloque compuesto por la sociedad civil, que a su vez se divide en dos grupos de nueve, que representaban la República de españoles y la República de indios. «No hay número elemental que pueda ir más allá y, por lo tanto, es como el horizonte, porque todos los números están comprendidos dentro de él», así representa al total de su especie, pues además es emblema de la materia.

La República de españoles es manejada por cinco hombres, pues es impar y masculino y rematada por una línea de cuatro mujeres, número femenino y par, dos monjas y una madre con su hija como símbolo de las mujeres civiles. Hasta aquí, este mural podría ser una copia de cualquier «Triunfo de la Muerte» europeo. Sin embargo, la República de indios está pintada de blanco, pues los indios vestían de manta, sus figuras son reales. Se compone de nueve individuos al igual que la Republica de españoles, cinco hombres y cuatro mujeres. Este grupo rompe el esquema completamente, mientras que en el extremo coronan tres indios arrodillados, aparecen cuatro mujeres escalonadas, aquí el mundo se transforma y las caciques mujeres tiene un lugar en la sociedad civil, por lo menos son dueñas de tierras y casaron con españoles, en algunos casos, no en este.

Si hacemos el análisis de los actores tenemos 33, que era un número cabalístico, la edad de Cristo al morir de ellos: una Muerte flechadora y diestra o sea está actuando bajo el dominio de Dios; dispara tres flechas y a decir de Monterrosa, «la espada de la muerte tiene tres gotas: la primera de miel, que cae en la boca del hombre que ha de

---

[59] Huitzinga, J. *Op. cit.*, p. 292. «El simbolismo creó una imagen del universo, cuya unidad era aun más rigurosa, cuya conexión era aún más íntima que las que puede dar el pensamiento causal de las ciencias naturales..una organización arquitectónica, una subordinación jerárquica..todo nexo simbólico tiene que estar una cosa más baja y una cosa más alta».

morir; la segunda causa lividez en el cadáver; la tercera convierte al cadáver en polvo. 32 individuos flechados, dos grupos de siete y dos de nueve personas, estos dos números se consideraban como 'perfectos'»[60].

Por sexo tenemos a la muerte y ocho mujeres, o sea nueve otra vez, y 24 hombres. De la República de españoles,19 hombres y cuatro mujeres; de la República de indios, cinco hombres y cuatro mujeres; de ellos por ocupación, ocho son autoridades terrenales, cinco frailes y dos monjas.

Treinta y tres, nueve y siete son los números del mural, todos ellos números perfectos que a decir de Huiztinga se relacionaban con el contenido doctrinario[61].

La geografía del mundo real. La pintura resulta ser un reflejo, a todas luces, de la sociedad colonial novohispana que, en 1575, sufrió la brutalidad de *la peste*, donde está cuidado el más mínimo detalle de sus acciones.

La pintura, sin embargo, tiene varias geografías, la primera se refiere a su localización en el convento; corresponde a la salida del corredor cuadrado, a la mitad del muro noreste del pasillo del piso accesorio, rodea la puerta de entrada a una escalera que conduce a la sacristía[62].

Ahora bien, entrando en la geografía de la obra misma, remite en primera instancia al sitio que padeció *la peste* y nos habla de la sociedad novohispana, luego se refiere a un lugar natural, si bien tres cuartas partes del mural podría estar sucediendo en el mundo occidental; pero, el grupo del cuadrete final ha integrado a los indios flechados y los ha puesto dentro de la geografía social del mural, al final. Cada quien en su lugar, por lo tanto nos envía a una imagen real, no a una copia solamente de *la peste* europea.

Y para mayor precisión, es posible que los indios que figuran fueran los cuatro caciques o mayordomos de las cabeceras locales. Guardan un orden jerárquico: primero tres hombres hincados a la altura de la monja, bien podrían ser los que estaban estudiando con los agustinos, pues portan barba; en segundo plano el cuarto hombre, mientras que las mujeres en escalera y, hasta la parte más baja, una pareja. «Están sujetos,

---

[60] Huitzinga, J. *Op. cit.*, p. 292 «Conglomerábanse sistemas septenarios enteros, con las siete virtudes capitales, corresponden las siete peticiones del Padre Nuestro, los siete dones del Espíritu Santo, las Siete bienaventuranzas y los siete salmos penitenciales.. a su vez, en relación con los siete momentos de la Pasión y los siete sacramentos (...) y corresponden los siete pecados capitales, siete animales siete enfermedades...». Monterrosa, M. *La numerología católica.* México: Yehuetlatoli, 1999.

[61] Huitzinga, J. *Op. cit.*, p. 292. «El símbolo creó una imagen del universo. Abarcaba con sus poderosos brazos el reino entero de la naturaleza y la historia entera. Se creó en ambas un orden y gradación inalterables, una organización arquitectónica, una subordinación jerárquica, pues en todo nexo simbólico tiene que estar una cosa más baja y una cosa más alta».

[62] Artigas, H.B.J. *Op. cit.*, p. 16. «Puede indicar la importancia de una puerta o de un recinto; (...) Cobra especial interés en los lugares de mayor jerarquía conventual como son las sacristías, salas de profundis, o refectorios, y también concede preeminencia a las partes del edificio que reciben mayor afluencia de gente...»

Santiago, a dos leguas, y, de aquí a San Jerónimo, una legua y media, y de aquí a Santo Tomás, una legua; y de aquí a Santa María, una legua»[63].

La geografía del mundo espiritual. Leyendo de arriba abajo, en esta geografía el reino espiritual fue simbolizado en dos grupos. El primero sería el quinteto formado por el Papa y sus cuarto protectores y el segundo por los frailes de todas las órdenes religiosas en Nueva España. Ese mundo no toca la tierra, son diez en total. Sin embargo marcan sus diferencias, ya que el primero está pintado de blanco (o lo que induciría a pensar que la pintura no fue acabada). Nuestra propuesta es que el pintor quiso decir que ellos no estaban físicamente en la Nueva España, sino que eran el espíritu Tridentino en América, situados encima de todos, del mundo espiritual y material.

El otro grupo espiritual son los frailes de las órdenes mendicantes, donde el dominico está casi a la altura de los cardenales pero los arenga, pues se les acababa de nombrar Calificadores del Santo Oficio[64]. Los otros actores imploran o se resignan. Debajo del ese primer grupo dominante están el virrey Enríquez quien detenta el poder real y espiritual en la Nueva España y el Papa, que podría ser Pío IV (1559-1565) o Pío V (1566-1572), pues ambos Papas fueron impulsores de Trento y su posición sobre las colonias fue definitivo. Las esculturas que disponemos de estos dos Papas, corresponden a la iconografía de sus tumbas, lo que nos imposibilita a encontrar detalles para su identificación, por otro lado tienen partes similares como la forma de la barba[65].

Mensaje oculto de la pintura, la segunda lectura, la crónica histórica. Aquí entramos a la interpretación iconológica del mural, ¿cómo planteó su mensaje el creador de este mural?

El mensaje está cifrado dentro del programa iconográfico, expuesto físicamente sobre la puerta donde se les negará la entrada, la sacristía. Ahí pintaron lo que «una voz secreta los dará a ver»[66]. Así, se divide en dos partes: por un lado estaría la Muerte-Peste con todos sus atributos, entendida como un venganza de Dios en contra de las herejías, la que igualaba a todos, que mataba organizadamente a los habitantes y daba oportunidad de presentar a la sociedad estamental. Pero si lo tomamos como un documento histórico de la peste real, el mural se debería de leer de izquierda a derecha, pues, como dicen todas las fuentes, la peste mató a más indios y al final, a algunos españoles. Por lo tanto, nos resultaba un tanto extraño el mensaje de la pintura.

---

63 Acuña, R. *Op. cit.*, p. 202.

64 Alberro, S. *Inquisition et societe au Mexique, 1571-1700.* México: CEMCA, 1978. p. 351.

65 Enciclopedia Universal. Tomo 7, p. 447. «Pío IV, (Giovanni Angelo de Médicis), Papa 1559-1565. En 1562 reunió por tercera vez el Concilio de Trento que terminó en 1563. Hizo revisar el riguroso índice de Paulo IV, intentó hacer publicar una nueva edición de la Vulgata y unió su nombre a la Professio fidei tridentina. Pío V. Papa 1556-1572. Se ocupó de la reforma de la Iglesia e hizo aplicar estrictamente los decretos del Concilio de Trento, publicando numerosas reglas contra la simonía, las encomiendas u vigilando la elección de los obispos, en 1556 publicó el catecismo de Trento».

66 de la Flor, R. F. *Op. cit.*, p. 11.

La otra lectura que hemos intentado, en el sentido de derecha a izquierda, de arriba a bajo, tenemos a la Muerte-Peste producida por el Concilio de Trento en contra de las ordenes religiosas. El espíritu del Concilio recién llegado a la Nueva España, el poder espiritual de Roma, que también luchaba contra los privilegios dados a los reyes que en Nueva España estaban representados por el virrey. Por eso no hay reyes en el mural, lo que marca otra diferencia con el modelo europeo.

El poder temporal está representado entonces por el virrey Martín Enríquez, quien aparece en la primera línea, convirtiéndose en el segundo personaje después de la Muerte-Peste; presionado por los intereses de Roma, está tirado de espaldas a la muerte, pero demasiado vivo, diríamos. El virrey tuvo que aceptar llevar a cabo tanto las ordenanzas reales, como las del Concilio de Trento, aunque estaba en desacuerdo con ellas, pues decía que la realidad novohispana no se adaptaba a Trento. Entonces el ideólogo de la pintura, lo muestra deteniendo, sujetando, al Papa Tridentino, ya que «su plan consistió en el aplazar el cumplimiento de la cédula, o por mejor decir, ir aplicándola progresivamente de modo que en principio se estableciera el número de monasterios de que las distintas ordenes habían de disponer en el futuro. En las doctrinas donde fuera adscribiéndose clero secular, los religiosos actuarían como coadyutores en la predicación y la administración de sacramentos, como se hacía en España. El virrey sospechaba que la rapidez con la que se quería aplicar la cédula estaría en relación con el interés de la Corona acerca de terminar el régimen definitivo en cuanto al sostenimiento económico de la Iglesia Indiana»[67].

Al Papa, a pesar de estar en Roma, se le representó en el espacio terrenal, sus ideas estaban en cuerpo y alma en la Nueva España, pues sus decisiones se aplicarían a corto plazo.

Ahora bien, *la muerte* se transforma en esta lectura en el Concilio mismo, promoviendo la destitución de las órdenes religiosas por el clero secular y a los agustinos los está acusando el arzobispo de compras de haciendas y acumulación de tierras, no siempre habidas con honestidad y otros cargos, con el fin de quitarles las parroquias y someterlos a la vida conventual, cuando más enviarlos a misionar a la tierra de los Chichimecas. Los puestos en las parroquias entrarían a concurso de oposición para mejorar el nivel de los que se dejaran, a decir del rey.

Así que esos fueron los motivos por los cuales aparecen todas las órdenes religiosas juntas, en el centro del mundo espiritual de la pintura, ya que se está poniendo en duda la labor de 50 años en el adoctrinamiento de los indios, la justificación de la conquista.

La otra parte, el mundo material, la sociedad civil, deben ser los encomenderos y sus descendientes a quienes también los han tocado, al quitarles la perpetuidad y muchos de sus privilegios anteriores, además ha iniciado su labor El Santo Oficio, por lo que deberían de tener más cuidado en su conducta.

---

[67] García-Abasolo, A. F. *Op. cit.*, p. 273.

El cuarteto femenino que termina con la República de españoles, abre con una monja concepcionista, debajo de ella una de velo y en línea descendente una mujer y una pequeña españolas. La lectura simple es que las mujeres quedarían sin posibilidad de entrar a las órdenes regulares y tendrían que profesar en el clero secular. Sin embargo en la historia de la vida conventual, había en esos años un asunto muy debatido por el arzobispo Moya de Contreras[68]. Los franciscanos hacía años que habían solicitado la autorización papal para abrir un convento de clarisas. La autorización llegó cuando la sede arzobispal de Nueva España estaba vacante, y al tomar el arzobispado Moya de Contreras, decidió ponerlas fuera de los franciscanos y bajo su gobierno, dirigido por una concepcionista. La mujer y su hija, podrían ser, ni más ni menos que las fundadoras de las clarisas, doña Francisca de Galván, quien con sus cinco hijas entraron al convento y tuvieron que ir a España a oficiar, en 1575, por todo este complejo asunto de las disputas entre los dos cleros[69].

En el caso de los indios, estos tuvieron una triple muerte: la producida por *la peste*, que se cobró las infidelidades pasadas con creces; la de la nueva tasación que se estaba levantando y aumentaba el tributo, por último, que al irse las ordenes religiosas de sus conventos, los dejarían en manos del clero secular, ignorante y ambicioso haciendo de ellos sus víctimas y no sus protectores, y además que tampoco podrían pretender profesar.

Conclusiones

De este trabajo podemos decir que en tiempos de los Austrias, la pintura macabra se introdujo a la Nueva España acompañada de su sujeto predilecto, *la peste*. Ciertamente para esas fechas el clero había desarrollado un lenguaje oculto compuesto de iconos, mensajes subrepticios que podían ser interpretados solamente por ellos. Las pinturas murales del siglo XVI deben tratar de desentrañar su contenido ideológico y político, amén de su parte didáctica e histórica. Esta otra lectura nos muestra no «El Triunfo de la Muerte», sino un emblema religioso, político y no una simple pintura mural un tanto *naïve*, sino la rebelión de las órdenes contra el rey y la reforma tridentina en Nueva España[70].

Esto quiere decir que hablamos de personas identificables que están construidas al modo de los símbolos, íconos, signos y emblemas, al fin *una imagen de la memoria colectiva de la primera secularización de la Nueva España*.

---

[68] Muriel, J. *Conventos de Monjas en la Nueva España*. México: Editorial Santiago, 1946, pp. 141, 148.

[69] *Ibídem*., pp. 141, 148.

[70] Villegas, J. *Op. cit.*

Fuentes

Archivo General de Indias AGI
Archivo General de la Nación AGN

Bibliografía

Acuña, R. (Editor). *Relaciones geográficas del siglo XVI: Tlaxcala.* Tomo II, México: UNAM, 1985.

Alberro, S. *Inquisition et societe au Mexique. 1571-1700.* México: CEMCA, 1978.

Aligieri, D. *La Divina Comedia.* Buenos Aires: El Molinito, 1945.

Ariés, P. *El hombre ante la muerte.* España: Taurus, 1999.

_____. *L´homme devant la Mort.* París: Seuil, 1977.

Arñal, L. S. *El presidio en México en el siglo XVI.* México: UNAM, 1998.

Artigas, H. J. B. *La piel de la arquitectura. Murales de Santa María Xoxoteco.* México: UNAM, 1979.

Biraben, J. N. *Les hommes et la peste en France.* Tomo I, París-La Haya: Mouton, 1975.

Boccaccio, G. *El Decamerón.* México: Aguilar, 1978.

Camelo, R. *Et. Al. Juan Gerson, Tlacuilo de Tecamachalco.* México: INHA, 1964.

Clark, J. M. «The Dance of Death in Medieval Literature. Some Recents Theories of its Origins». En: *Modern Lenguage Review.* 45, 1950.

Cobarruvias, O. S. *Tesoro de la lengua castellana o española.* Madrid: Editorial Turner, 1979.

Cristiani, M. L. T. «Il Trionfo della morte nel camposanto monumentale di Pisa: Temi macabri di meta´trecento». En: *Trionfo della Morte e le Danze Macabre.* Dagli Tai del VI Convengo Internazionale Tenutosi in Clusone dal 19 al 21 agosto, 1994.

Dansel, M. *Nuestras hermanas las ratas.* Barcelona: Tusquets Editores, 1979.

de Grijalva, J. fr. *Crónica de la orden de N.P. S. Agustín en las provincias de la Nueva España.* México: 1924.

de Guerlero E., E. «Los Jinetes del Apocalipsis». En: *Tlalmanalco, El Triunfo de la Muerte en Huatlatlahuca, y la Danza de la Muerte en Malinalco.* 1978.

de la Flor, R. F. *Emblemas. Lecturas de la imagen simbólica.* Madrid: Alianza Editorial, 1995.

del Paso y T., F. *Epistolario de Nueva España.* Tomo XI, México: Antigua Librería Robledo y J. Porrúa, 1942.

Enciclopedia Universal. Tomo 7.

Falcón, M. F. *Diccionario de mitología clásica.* Vol. II, Madrid: Alianza Editorial, 1980.

Favret, P. J. *The Paradise garden mural of Malinalco.* Texas: University of Texas, 1993.

Galindo, B. E. «Una visión de la sociedad y de la muerte: Las danzas macabras como representaciones teatrales y la pervivencia de su puesta en escena». En: *Actas VIII Congreso Nacional de Historia del Arte. II.* Mérida, Editorial Reg. de Extremadura, 1993.

García-Abasolo, A. F. *Martín Enríquez y la reforma de 1568 en Nueva España.* Sevilla: Artes Gráficas Padura, 1983.

Gerhard, P. *Geografía Histórica de la Nueva España, 1519-1821.* México: UNAM, 1972.

González de Eslava, F. «Coloquio catorce; de la pestilencia que dio sobre los naturales de México, y de las diligencias y remedios que el Virrey Don Martín Enríquez hizo». En: *Coloquios espirituales y sacramentales.* México: UNAM, 1998.

Hanke, L. *Cuerpo de documentos del siglo XVI.* México: FCE, 1977.

Huitzinga, J. *El otoño de la Edad Media.* Madrid: Alianza Editorial, 1965.

Larrey, M. F. *A vicerroy and his challangers: supremacy struggles during the viceregency of Martín Enrriquez, 1568-1580.* Michigan: Ann Arbour, Universidad de California, Santa Bárbara (Tesis), 1965.

Macias, F. *Bosch.* Madrid: 1979.

Male, E. *L´Art religieux de la fin de Moyen Age en France. Etude sur l ´iconographie du Moyen Age et sur ses sources d ´inspiration.* París: 1908.

Malvido, E y C. Viesca. «La epidemia de cococliztli de 1576». En: Revista *Historias.* México: INAH, Nº 11, 1985.

Malvido, E. «¿El Arca de Noé o la Caja de Pandora? Suma y recopilación de pandemias, epidemias y endemias en Nueva España, 1519-1810». En: *Temas Médicos de la Nueva España.* México: IMSS, ICD, A.C., 1992.

_____. «La muerte en la lírica infantil de México». Ponencia presentada en la Sociedad Mexicana de Tanatología. Abril, 2000.

Molina, M. A. «La representación en la Danza General de la Muerte». En: *Palabra e imagen en la Edad Media.* México: UNAM, 1995.

Monterrosa, P. M. y S. L. Talavera. *La Casa del Deán. Ensayo iconográfico de las pinturas del siglo XVI en la casa del Deán de la ciudad de Puebla.* México: Yehuetlatolli, A.C. 2000.

Monterrosa, P. M. *La numerología católica.* México: Yehuetlatoli, 1999.

_____. *El simbolismo de los números.* México: Yehuetlatolli, A.C., 1998.

Mueller, R. C. «Peste e demografia. Medioevo e Rinascimento». En: *Venezia a la Peste, 1348-1797.* Venezia: Marsilio Editori, 1980.

Muriel, J. *Conventos de Monjas en la Nueva España.* México: Editorial Santiago, 1946.

Panofsky. E. *Estudios sobre iconología.* Madrid: Alianza Editorial S.A., 1972.

Patch, R. H. *El otro mundo en la literatura medieval.* México/Buenos Aires: FCE, 1956.

Pérez de R., A. *Historia de los triunfos de Nuestra Santa Fe entre gentes las más bárbaras...* Madrid: 1645.

Pérez, J. *La España del siglo XVI.* Madrid: ORYMU S.A., 1991.

Peset, M y J. L. Peset. *Muerte en España. (Política y sociedad entre la peste y el cólera).* Madrid: Seminarios y Ediciones, S.A., 1972.

Petrarca, F. *Cancionero. Triunfos.* México: Editorial Porrúa S. A., 1986.

Powell, P. W. *Capitán mestizo: Miguel Caldera y la frontera norteña. Pacificación de los Chichimecas, (1548-1597).* México: FCE, 1980.

Rico, F. *Predicación y literatura en la España Medieval*, Cádiz: UUED, 1977.

Rosquillas, Q. H. «Huatlatlahuca, testimonio de persistencia». En: *México en el tiempo.* México: INAH, Nº 19, 1999.

_____. «Huatltlahuca prehispánica en el contexto de la Historia Tolteca Chichimeca». En: *Libro parroquial del convento de los Santos Reyes Huatlatlahuca, en nahuatl y castellano. 1579.* México: INAH, 1986.

Rubial, G. A. *El convento agustino y la sociedad novohispana (1533-1630).* México: UNAM, 1989.

Ruiz, Z. A. fr. *Historia de la provincia agustiniana del Santísimo nombre de Jesús de México.* Tomo II, México: Editorial Porrúa S. A., 1984.

Scandella, M. «Ognia omo more e questo mondo lassa». En: *Ognia omo more.* Clusone: Circolo culturale Baradello, 1998.

Singer, L. *El piojo, la pulga y la rata en la historia universal.*

Teneti, A. «Prefazione». En: *Trionfo della Morte e le Danze Macabre.* Dagli Tai del VI Convengo Internazionale Tenutosi in Clusone dal 19 al 21 agosto, 1994.

Tola, J. Ma. *Hans Holbein, el joven. La danza de la muerte.* México: Premia Editorial S.A., 1977.

Torquemada, J. fr. *Monarquía Indiana.* México: UNAM, 1969.

Villegas, J. S. J. *Aplicación del Concilio de Trento en Hispanoamérica 1564-1600. Provincia Eclesiástica del Perú.* Montevideo: Instituto Teológico del Uruguay, 1975.

Weckmann, L. *La herencia medieval de México.* Tomo II, México: El Colegio de México, 1984.

Zavala, Silvio. *La filosofía de la conquista.* México: FCE, 1977.

La cruz y la espada
vigilancia en las márgenes del Imperio

Guy Rozat Dupeyron
INAH, Veracruz, México

En los confines de ese imperio de los Austrias sobre el cual el sol jamás se acuesta, unos cuantos hombres combaten y vigilan. Tocando las misteriosas puertas de China o del reacio Cipango, intentando evangelizar bárbaros del septentrión novohispano y de la Patagonia, o reconquistar territorios perdidos en la Europa del norte, esos vigilantes jesuitas, franciscanos, dominicos o de cualquier obediencia, no descansan ni de día ni de noche, conscientes de que la lucha que pelean es total, sin cuartel, contra el maligno y si tienen que morir, jubilosos, ofrecen sus vidas por la más grande gloria de Dios y de su majestad católica.

De esas centenas de personajes que trabajaron por el engrandecimiento del imperio español y su mantenimiento, la historia ha conservado sólo la memoria de algunos. Suertudos son los que pudieron dejar un testimonio escrito sobre su estancia en esos confines, la historia sigue mencionado sus nombres. El padre Pérez de Ribas S.J. perteneció algún tiempo a ese cuerpo selecto de los guardianes de los límites del imperio, y si después de sus años mozos transcurridos en la frontera evangelizando bárbaros americanos fue destinado a funciones más altas en la Compañía, su testimonio, una voluminosa crónica, nos permite entender un poco sobre lo que fue la vida y las esperanzas de esos forjadores de imperios[1].

1. La gran lucha de la milicia de Cristo. Dios y el diablo, el jesuita y el indio

El padre Pérez de Ribas se presenta a sí mismo como el evangelizador de los feroces yaquis, y con esa tarjeta de presentación, pudiéramos pensar que en el relato de su crónica tendríamos suficiente información como para nutrir una buena etnografía de esos indios, particularmente famosos en la antropología mexicana. El problema es que fuera de algunos datos generales muy escuetos, no sabremos mucho de sus evangelizados. Pensamos que esa «ausencia» y esa decepción que podemos sentir al leer su testimonio

[1] Pérez de Ribas, Andrés S.J., *Historia de los Triumphos de Nuestra Santa Fe entre gentes las más bárbaras y fieras del nuevo orbe*. Madrid: 1645, 764 p.

proviene, no de algo que le falló al jesuita, sino de un error contemporáneo, un error de juicio muy nuestro. Somos nosotros los que nos interesamos en los indios, o por lo menos, es lo que pretendemos y proclamamos, sin explicitar mucho a veces las ambigüedades de ese amor por el indio. El jesuita, mucho más coherente en su proyecto, no se interesa realmente en ellos, no se interesa en su cultura, en los componentes de su alteridad, sino al contrario, concibe su tarea evangelizadora como una homogeneización, la destrucción de todo elemento autóctono, para introducir a sus ovejas al término del proceso de evangelización a unos valores e identidades cristianas universales. En ese sentido, el evangelizador solo ve a los indios como proyecto, como futuras mieses de algo que aún no es, y que solamente con la evangelización y el bautizo éstos toman nombre, existen realmente, lo anterior es demoniaco y «el indio» pertenece al demonio como el niño antes del bautizo.

Es por eso que estos evangelizadores están conscientes de que no luchan solamente contra bárbaros, sino que luchan contra huestes demoníacas, y Pérez de Ribas miembro de la milicia de Cristo, está convencido de participar en la gran lucha cósmica del mal contra el bien, y que nada se hace sin que Dios lo quiera. Si a cada éxito de los evangelizadores o de los militares españoles el texto reconoce que todo se debe a la voluntad de Dios, no se trata de ninguna fórmula retórica, ellos se sienten realmente en el centro de ese combate contra el enemigo del género humano. Esa presencia diabólica es tal en ese lejano norte que en cada página de la crónica aparece esa figura, a tal punto, que parecería que es ella la que organiza el discurso del padre jesuita. Y no es en un Congreso de Americanistas donde se deba recordar que José de Acosta, otro eminente jesuita, casi su contemporáneo, escribió varias decenas de páginas, todo el Libro Quinto para explicar cómo el demonio expulsado por la universal evangelización de los apóstoles y sus seguidores se habían refugiado y apoderado de América, y por lo tanto, escondió durante siglos ese continente y reinó sin competencia, de manera absoluta y tiránica sobre los infelices indios[2].

En ningún momento veremos al texto intentar exponernos la complejidad cultural e histórica de la alteridad de esos otros, que se va encontrando el autor en su trabajo de redacción de la memoria jesuita, cómo hubiera podido transmitir por escrito a sus lectores los detalles de los embustes diabólicos para engañar a los indios y mantenerlos en la barbarie, eso forma parte de lo indecible.

Un imperio cristiano

Para él está claro que solamente la desaparición de todas estas alteridades repugnantes y diabólicas permitirá augurar que los misioneros lograrán construir su parte de lo que se espera será un imperio universal cristiano. Desarrollar ese tema sería el pretexto para disquisiciones eternas, sobre el fundamento forzosamente milenarista de la

---

[2] DE ACOSTA, Joseph, *Historia natural y moral de las Indias...* México: Fondo de Cultura Económica, 1940, Libro V, pp. 217-279.

evangelización americana, por eso mejor aquí lo dejamos, llamando a testificar solo al padre Sahagún cuando reconoce ya a fines del siglo XVI que había una contradicción fundamental entre el antiguo mundo indio y la construcción de un imperio cristiano:

> «Necesario fue destruir todas las cosas idolátricas y todos los edificios idolátricos y aún las costumbres de la república que estaban mezclados con ritos de idolatría y acompañadas de ceremonia idolátricas lo cual había casi en todas las costumbres que tenían en la república con que se regía, y por esta causa fue necesario desbaratarlo todo y ponerles de otra manera de policía....»[3].

2. *Un espacio moral más que geográfico*

En el siglo XVIII la tierra de las misiones jesuitas de Nueva España es tierra de confines, tierra de fin del mundo, de disolución de lo conocible. Allí todas las categorías más seguras de la existencia occidental no parecen tener prisa sobre lo real, el más allá, es un lugar vacío, indecible, «un hoyo negro», y para rellenarlo, Occidente pone allí todavía en este siglo XVII, las tierras extrañas donde viven los seres fabulosos de la mitología medieval, heredada de los antiguos grecolatinos.

El más allá del norte, intuye el Padre Pérez de Ribas, es la tierra donde América se confunde con las periferias asiáticas, espacio de nada y de nadie, abierto y vacío, donde los hombres pueden pasar libremente de uno al otro. La hipótesis de ese paso no debe se interpretada sólo como una inteligencia geográfica propia de Pérez de Ribas sino más bien como una consecuencia de la forma en como los occidentales de esa época concebían, ordenaban y relataban el espacio. Probablemente están ahí al acecho los feroces pueblos de Gog y Magog, que irrumpirán cuando los tiempos se acerquen a su fin, proximidad evidente si se considera la ferocidad de los bárbaros del septentrión novohispano, sus primos.

Para los soldados de Cristo esta tierra sin fin, es como una aspiradora que los lleva cada día más lejos del mundo conocido, del mundo cristiano, volviendo más endeble esa relación. Pero esa soledad los acerca a Dios, en la indefinición posible donde la criatura desaparece en la acción evangélica, sublimándose en la fusión con el creador. Esta atracción hacia el norte, esa disolución en el vacío provoca en algunos misioneros como una especie de jubileo místico que aspira a vivir esta aniquilación/sublimación del ser.

A medida que se pierden de la vista y después del recuerdo los marcadores de la civilización; campos cultivados, ciudades, rutas y caminos, etc., más grandes se alzan los soldados de Cristo. Pero no están solos, sobre la espalda de estos hombres angustiados del siglo XVII, sin rumbo ni mapas, se posa la mano de la divina Providencia que indica el camino que ha de ser seguido. En estos soldados, aislados en un espacio sin sentido, el trabajo de disolución del ser está probablemente en acción y fascina a

---

[3] Cita de Sahagun en Moreno Toscano, Alejandra. «El siglo de la Conquista» en *Historia de México*, T.I Méxivo: Colmex, 1982, p. 51.

muchas de sus víctimas. Desaparece el hombre de carne y hueso y el hombre espiritual fundido en el conocimiento de Dios, puede afrontar peligros y privaciones sin titubear. Esto explica, tal vez en parte la constancia y la santa necedad de estos varones que consagran su vida a la evangelización de los confines, así como también la seguridad con la cual, sin ninguna vacilación, destruyen costumbres y prácticas indígenas, desplazan poblaciones, mandan castigar a veces incluso con la muerte, a individuos o grupos enteros.

3. El jesuita frente al desierto

En el relato de Pérez de Ribas el escenario de la hazaña misionera no parece ordenarse según la lógica de un espacio real, geográfico diríamos hoy, sino como un espacio moral y simbólico, construido alrededor de la oposición paraíso-infierno. Por eso son tan marcadas las oposiciones entre las descripciones frescas y coloridas de tipo paradisíaco de Sinaloa donde reina la paz cristiana en los primeros establecimientos españoles, y los riscos y quebradas, secos, hostiles y desérticos, donde se refugian los renegados y donde los brujos y nigromantes bárbaros siguen aferrados a rendir tributo a los demonios.

A «los valles amenos y poblados de la costa o de los esteros, donde chopos y álamos componen frescas alamedas, donde festejan codornices, tórtolas, faisanes, grullas, papagayos, patos, anates, sin olvidar todo tipo de pescados, lizas, robalos...», se oponen los desiertos llenos de peligros y de bestias salvajes, ya fuera el desierto de la imagen clásica bíblica, seco y pedregoso, como las «tierras llanas, cubiertas de selvas a veces impenetrables donde abundan animales feroces». En las descripciones paradisíacas tal vez deberíamos ver más que recuerdos gratos o una marca de cariño hacia el teatro de sus hazañas en sus años mozos, más bien la recuperación retórica de esos «lugares comunes» heredados de la Edad Media y la Antigüedad grecolatina. Al espacio paradisíaco y fecundo del paraíso que manifiesta la dulzura y la bondad paternal del creador se opone la malicia seca, arisca, y estéril del demonio que tiene estas tierras bajo su imperio.

El desierto no es sólo una tierra vacía de la presencia occidental como lo será en los libros de geografía del siglo XIX que acompañan y legitiman la expansión colonial. El desierto era entonces el anti-edén, al cual fue lanzado el hombre después del pecado original. Caos originario entregado al hombre para que con su sudor, lágrimas y trabajo lo transformara, espejo en el cual se ven y se miden los progresos del hombre en su regeneración. Pero también el desierto es para los patriarcas, sitio de afinación y predilección, allí el Pueblo de Dios tiene que transitar 40 años para su purificación, allí Moisés verá a Dios en un encuentro inaudito y recibirá las tablas de la ley.

Es cierto que también el desierto era la morada predilecta del demonio, pero es allí donde los padres del desierto, las primeras generaciones de ermitas cristianos, encuentran la felicidad, el paraíso, el triunfo sobre la carne y el mundo, pero tienen que ganárselo batallando contra terribles tentaciones. Es también de una muy alta montaña

escondida en el desierto desde donde el demonio vigila el universo, es a ese lugar, según el Nuevo Testamento, que el demonio trasladó a Cristo para tentarlo.

Pero también es en el desierto donde Juan el Bautista anuncia un progreso inminente y decisivo para el genero humano y desde el centro mismo del imperio del demonio donde anuncia el fin de su reino.

Así, para los jesuitas el desierto es también el crisol de la santidad, una vez vencida la tentación del orgullo, abandonándose a la voluntad de Dios, el jesuita podrá domesticar como los padres del desierto a las fieras, a esos «bárbaros más feroces del orbe».

4. Pérez de Ribas frente la guerra. Guerra necesaria y presidios

Vigilante y heraldo del imperio, Pérez de Ribas sabe cuan efímeras pueden ser las conquistas sobre los espacios antiguamente dominados por el demonio. Para conservar el imperio que Dios entregó a su majestad católica por mandato de su vicario apostólico, y al pueblo español, el nuevo pueblo elegido, en estas lejanas tierras donde está en su clímax el enfrentamiento con las huestes demoníacas se necesita sobre todo poder contar fuerzas militares y con lugares seguros. Es por eso que el padre Pérez de Ribas en varios capítulos de su obra emprende una defensa sistemática de los presidios y de los soldados españoles.

Si bien reconoce que la conquista evangélica debe ser fundamentalmente una obra de paz, si hay tanto furor guerrero en su crónica, es que la situación local lo amerita. Si bien los soldados de Cristo no andan armados y van sin miedo, solos, o con un compañero por los montes y los desiertos, amparados en la protección divina, ¿qué hacer para proteger a las comunidades de neófitos quienes tocados por la gracia en paz y espontáneamente se juntan alrededor de los misioneros, cuando sus enemigos o renegados quieren destruirlas? Es evidente que la paternal responsabilidad del rey, que recibió su homenaje está en juego. El rey patrono de América debe defender las misiones, a sus fieles, así como al pequeño tejido de población española que lo acompañan. El mejor elemento de esta estrategia es el presidio. En el toda la grey cristiana, neófitos, misioneros y españoles encuentran refugio y salvedad protegidos por las armas de los soldados españoles. ¿Cómo perseguir a los perseguidores?, ¿«como dejar impune la insolencia de los enemigos del fe»? pregunta nuestro autor. Solo una tropa armada podrá perseguir a los perseguidores y así podrá reinar la paz en esas regiones.

Por otra parte y siempre en relación con su visión moral de la historia, el presidio, dice Pérez de Ribas, es también un lugar donde los indios que siempre han vivido «sin leyes ni sociedad política», aprendan lo que es la jerarquía, que vean un lugar donde reina la justicia, la obediencia y el orden. Por otra parte, apunta el jesuita, en los presidios los indios podrán ver en acción y aprenderán de los españoles con los buenos modales el respeto que se merece y se debe a los evangelizadores.

Por otro lado, los triunfos militares de los españoles, considerando su pequeño numero, no se deben a la valentía y prudencia de esos soldados, sino que está claro

que es Dios quien los apoya en todo momento. Y si Dios apoya a esos soldados, es porque también apoya la creación de presidios. Soldados que Dios parece haber escogido para tales fines, de tan cristianos «esforzados y valerosos». Aunque a veces hay alguna que otra oveja negra que puede ser objeto de escándalo para los recién convertidos, pero esos eran una minoría, explica el buen jesuita.

Finalmente termina su defensa del presidio con un argumento financiero general que no se esperaría en un escrito de ese genero, pero que en aquella época debía estar siempre presente en las polémicas sobre la evangelización. Por su real patronato el tesoro real debía proporcionar los gastos para la evangelización, pero, ¿podría sufragar los costos del establecimiento de presidios en esas lejanas y aisladas regiones ?

La conclusión de Pérez de Ribas es bastante elegante. El rey ganaba de la conversión de tantas almas una gloria inmortal, pero no debía olvidar que Dios había sido bastante generoso con los españoles. Los españoles habían sacado muchas riquezas del nuevo orbe y si se quería seguir gozando de las riquezas americanas se necesitaba la paz y ésta sólo era posible a la sombra de los presidios, para asegurar el desarrollo de las futuras haciendas y la explotación y descubrimiento de nuevos reales de minas de las cuales había muchos índices.

Pérez de Ribas concluye finalmente que si la Divina Providencia interviene de manera tan clara y tan frecuente para dar la victoria a las armas españolas y proteger a los Padres y su obra de sus enemigos, no debemos confiar solamente en milagros para la defensa de la Fe en esas regiones. No debemos tentar a Dios, porque su benévola intervención la hace cuando El la juzga necesaria, y teniendo a mano los medios humanos de defender la evangelización, con los presidios, no se debe buscar lo extraordinario.

5. Pérez de Ribas frente al indio

Heredero de la tradición occidental y de la narrativa de los confines a la cual pertenece su obra, se observa en ella una disminución de la calidad humana de sus habitantes a medida que se alejan geográficamente del centro civilizado, de la ciudad española, o en su defecto, del presidio o la misión. En las crónicas de Nueva España del siglo XVI vemos que ya funcionaba ese eje descriptivo. En el Anahuac vivían los indios civilizados, en sociedad política jerarquizada, con formas urbanas complejas, división del trabajo, escritura, clero, etc., y más allá, empezaba, a las puertas mismas, el espacio de los chichimecas, enemigos de cualquier cultura. Así no todos los indios eran iguales y si algunos habían mutado radicalmente y eran ya criaturas de Dios, los del más allá eran y seguían siendo criaturas del demonio. La ferocidad descrita no obedece solo a una realidad observada por el testigo, sin razones que pertenecen al orden del discurso. En el caso de los yaquis, por ejemplo, la insistencia en la ferocidad casi absoluta es evidente, esa ferocidad corresponde a una necesidad que pertenece a la retórica del relato de evangelización, a mayor ferocidad mayor gloria para el evangelizador y si finalmente sólo es Dios quién permite y ordena esas mutaciones,

éstas muestran el favor especial de Dios hacia ese evangelizador. Por otra parte, es interesante apuntar la mutación repentina que el agua del bautismo puede lograr en esas almas bárbaras, violentas y sanguinarias. No es menos extraño ver cómo otras veces esos mansos borregos engañados por el demonio y sus secuaces pueden aullar de nuevo como lobos feroces. Todo pasa como si la descripción de los indios mansos, bautizados, más o menos sedentarizados, tuviera como función de dar cuenta y esforzar por contraste el salvajismo y la violencia de los demás. El superlativo repetitivo de los buenos se opone a la parquedad y monopolización de los malos, como si con ellos se alcanzara el límite de lo decible.

6. los resultados de la evangelización

El padre Pérez de Ribas, respondiendo a críticas que en la orden misma cuestionaban que la Compañía desperdiciara tantos recursos humanos y materiales en la conquista espiritual de esos bárbaros, cuando había tanto quehacer en Europa o en Asia, insiste en su relato sobre los éxitos de la evangelización logrados por lo padres en el Norte. Vale la pena examinar este balance de la acción misionera, expresado por un responsable jesuita. Para Pérez de Ribas hay un paralelo absoluto entre vida cristiana y «vida racional y de hombre», aún más, faltando lo cristiano falta todo lo demás; sin el bautismo no hay hombres posibles sino bestias e infrahumanos. Nuestro jesuita está muy orgulloso de la «brillante» obra realizada. La nación yaqui «aún más maleada que otras y obscurecida en costumbres y vicios gentilicios[...] se ha mejorado en gran parte en lo moral y político». Pero, ¿en qué se mejoró?, —podría preguntar el lector— a lo que el soldado de Cristo responde, «gobiernanse ya todos sus pueblos por gobernadores, alcaldes, fiscales de Iglesia y otros ministros de justicia de su misma nación, con orden, sujeción y obediencia»[4]. Por fin los yaquis viven en sociedad política, ya se acabó la anarquía, los caciques habían sido incapaces de imponerse , «estos caciques (que) no tienen autoridad con sus gentes para castigar en ellos delitos que cometen»[5].

Si la figura del cacique aparece periódicamente en la obra, como amigo o como enemigo, jamás sabremos cómo esas personas estructuran el campo político en aquellos grupos. En ningún momento menciona las complejas relaciones políticas entre las rancherías, ni entre los diferentes grupos, ni tampoco en cómo se volvían caciques, o sobre su democrática proximidad con la base, «todos son labradores», constata el autor. Los pocos elementos que podríamos recoger de su testimonio no nos permiten construir una antropología política de los yaquis de antes de. Lo que interesa al padre jesuita es resaltar el buen funcionamiento de la nueva organización política de los pueblos yaquis. Las autoridades, los caciques, cuyo poder había sido hasta esa fecha limitado y controlado por el grupo, ya no son elegidos por él según sus reglas culturales

---

[4] *Ibídem.*, p. 339.

[5] *Ibídem.*, p. 319.

propias. Al contrario, «las unas son puestas por el capitán, las otras fiscales de Iglesia, por el ministro de doctrina»[6]. Nada extraño que estos tiendan a separase de su grupo, su función ya no es la de servir al grupo, sino que tienen el «cargo de avisar al padre de todo lo que pertenece a la Iglesia», de acompañarlo en el pueblo o a otros pueblos, si fuera necesario, pero también de, «darle aviso si se ofrece pecado público o escandaloso contra la ley y costumbres cristianas»[7]. En lo civil esas autoridades juegan el mismo papel con el Capitán. Así no hay duda de que el orden reina en esos pueblos, pero es un orden extranjero que obedecerá a una lógica colonial.

La lógica espacial de los asentamientos también está radicalmente transformada, «los pueblos están dispuestos en muy buena forma, sin quedar ya un solo asiento vivo en sus sementeras, ni rancherías antiguas». El padre Pérez de Ribas es testigo de lo duro que fue para los yaquis dejar sus lugares para concentrarse en pueblos, pero eso era necesario y es pensado como una auténtica ruptura con la tradición cultural anterior.

La cristianización y el contacto con los españoles imponen nuevos modelos de comportamiento y de identidad: muchos yaquis utilizan caballos que les fueron regalados por el Capitán como premio a su fidelidad y apoyo al sometimiento de otros grupos. Los que posteriormente deseara poseer uno tendrá que comprarlo y para ello deberá apropiarse de más tierras y obtener un excedente intercambiable con los españoles que llegan a sus pueblos para «rescatar productos de la tierra». Así la rica tierra yaqui se volverá el centro de un próspero comercio. Por otra parte, el odio del cristianismo al cuerpo desnudo, como las marcas de diferenciación en el vestir de la sociedad españolizada impulsará a los yaquis a sembrar más algodón. Para satisfacer las nuevas necesidades del cuerpo vestido, los padres habían introducido ovejas, pero esto se revela insuficiente para las necesidades, y «por ganar un vestido y más porque sea algo galano, dejan sus tierras y sus mujeres y salen a veces cincuenta y más leguas de la provincia a buscarlo con su trabajo»[8].

Es así como nuestros guerrero-labradores yaquis independientes y orgullosos, ellos, que hablaban fuerte incluso en presencia de los padres, se van a «los reales de minas donde los jornales son más crecidos» y poco a poco, «e hacen a la vida entre españoles y quedan con ellos». Es así como la nación yaqui, la más belicosa, según el padre Pérez de Ribas, cristianizada, hispanizada, no es más que la sombra de lo que fue. La población está en franca disminución, el incremento de los contactos con los españoles multiplica las epidemias y así, la antigua cultura yaqui a escasos años de la reducción, empieza una larga agonía.

Angustias y asunción de un guardián del imperio

Es en la defensa de la grandeza de las tareas apostólicas que se desarrollan en las misiones, escrita sin duda para confortar el ánimo de los jóvenes jesuitas, en donde

---

[6] *Ibídem.*, p. 339.

[7] *Ibídem.*, p. 339.

[8] Pérez de Ribas. *Op. cit.*, p. 339.

afloran algunas de las angustias de esos vigilantes del imperio. ¿Tiene sentido estar tan lejos, entre naciones tan bárbaras, donde a cada momento se arriesga la vida ?

¿Qué pasaría si un padre jesuita fuera asesinado malévolamente, sería un crimen ordinario, equivalente a la muerte de un hombre cualquiera, o la muerte gloriosa del martirio?

> «Porque harto triste caso fuera que, después de haberse desterrado un religioso de su patria, de conocidos y amigos y de la dulce compañía de sus hermanos y peregrinando en tantos caminos y trabajos de mar y tierra sin otras innumerables fatigas. Que todo eso viniera a parar en morir a manos de un bárbaro como muere el venado o la fiera del campo»[9].

Para el padre Pérez de Ribas está claro que si morir por Cristo era para un misionero casi un deber, la manera en como se moría en ese siglo XVII era algo muy importante. El espectáculo que el hombre se presenta a sí mismo y al mundo en el momento último, va mucho más allá del hecho material de morir, y el relato posterior que será hecho de él puede magnificar o casi borrar el hecho: la muerte del héroe como apoteosis discursiva, el silencio construido sobre la muerte del traidor como aniquilamiento del sujeto.

Así pues la muerte de un padre jesuita no puede jamás ser un mero accidente: que muera de muerte violenta a manos de un bárbaro enemigo, descalabrándose en el monte, o de viejo ganando almas para Cristo. En primer lugar, como lo explica Pérez de Ribas, si la Iglesia reconoce las palmas del martirio a los que mueren cuidando enfermos en las grandes epidemias europeas, tanto más las reconocerá a los que han pasado por tantas penas para poder llegar a las misiones y lograr evangelizar bárbaros en medio de tantos peligros. No hay duda de que su muerte será gloriosa. Por otra parte, tampoco hay ninguna duda de que estos fallecimientos de los padres sean accidentales, sino el resultado del «Gran Enfrentamiento», que fue «muy pensado y tratado con sus diabólicos conciliábulos de hechiceros que instigados del demonio se oponen y persiguen a nuestra santa y divina ley».

Los jóvenes predicadores que deseen dedicarse a las misiones no deben temer, las palmas del martirio serán sin duda su recompensa, con o sin muerte violenta.

Pero esta esperanza en una recompensa en la otra vida, no impide a los evangelizadores el sentirse irremediable y dramáticamente solos en medio de su ovejas; la obra de Pérez de Ribas es atravesada por un sentimiento desesperado de lejanía y de incomprensión frente a estos bárbaros.

A primera vista parecería como poco digno de un sacerdote, de un ungido del señor, el deber de vivir en tales condiciones paupérrimas, sin ninguno de los beneficios y socorros de la vida en sociedad. Pérez de Ribas ofrece como un ideal de superación de estas carencias, cierto, todo falta en estas misiones, nada de «trato y conversación humana», nada de libros ni medicinas, nada de alimentos sazonados, sino siempre los mismos nutrimientos insípidos y groseros, vivir en jacales o al descampado, etc., todo

---

[9] *Ibídem.*, p. 415.

esto es cierto, afirma, pero esto no tiene nada humillante, sino todo lo contrario, porque era para el servicio divino. Superar esas carencias, aceptar con humildad vivir en esas condiciones inhumanas, «aquilata» la vida del evangelizador y «le adquiere sublimes méritos».

A manera de conclusión

Para concluir nos gustaría mencionar brevemente, cómo, a pesar de estar viviendo en medio de sus indios durante años, tenemos la impresión de que estos padres no solamente se encuentran en parajes desérticos, sino que la soledad moral que invade a estos soldados, es casi absoluta. El relato del Padre Pérez de Ribas sugiere un sentimiento desesperado de extrañeza y lejanía frente a estos bárbaros, aún cristianizados.

Pero es sólo sublimando esas carencias y esa soledad como el evangelizador atesora las palmas celestes. Porque si no, se pregunta:

> «¿Qué sentido tendría el dejar sus colegios, trocar su vivienda y compañía para ir a vivir con tan agrestes indios buscando aquesta gente inhumana en asperísimos caminos? ¿Qué los empujaría a vivir de raíces y frutas silvestres, expuestos a las inclemencias del cielo, sin reparo de casa para el frío, ni contra los ardientísimos calores del sol, y durmiendo a misma una tierra llena de sabandijas ponzoñosas y víboras? ¿Qué otro motivo permite soportar esto?, sino un ardientisimo amor a Cristo y bien de estas almas»[10].

Bibliografía

DE ACOSTA, Joseph, *Historia natural y moral de las Indias...* México: Fondo de Cultura Económica, 1940, Libro V.

MORENO TOSCANO, Alejandra. «El siglo de la Conquista» en *Historia de México*, T.I México: Colmex, 1982.

PÉREZ DE RIBAS, Andrés S.J., *Historia de los Triumphos de Nuestra Santa Fe entre gentes las más bárbaras y fieras del nuevo orbe*. Madrid: 1645.

[10] PÉREZ DE RIBAS. *Op. cit.*, p. 419.

Denominadores comunes en las críticas y propuestas de «Buen Gobierno» según las crónicas de los Siglos XVI y XVII

Liliana Regalado de Hurtado
Pontificia Universidad Católica del Perú

Introducción

Preguntarnos qué significan en las crónicas las diversas propuestas acerca de la manera cómo gobernar las Indias, descubrir y reflexionar históricamente sobre los criterios e ideas que se hallaban detrás de las críticas y los planteamientos concretos señalados directa o indirectamente por los diferentes autores de aquellos documentos coloniales, nos lleva a acercarnos a los discursos, a las mentalidades y a la forma cómo los textos reflejan un entendimiento (algunos dirán ahora una construcción) de la realidad. Fuera ésta la del orden prehispánico o la del mundo colonial[1]. Esta ponencia es un breve ensayo en nuestro propósito de acercarnos al contenido de las crónicas y documentos coloniales para, desde la perspectiva del historiador, enfatizar los «discursos» que, convergentes o divergentes o simplemente entrelazados, van construyendo imágenes de la realidad que pueden ser a su vez explicadas históricamente.

Así como la noción de un «buen gobierno», existe un número considerable de otras ideas, que no deben ser vistas sólo como el resultado de los esfuerzos hechos por europeos, mestizos o indígenas para representarse a la realidad a través de los textos, sino que también deben ser evaluadas como expresión del pensamiento que surge de una joven modernidad o en todo caso de una cultura y sociedad (la española) que, viviendo el difícil tránsito del mundo medieval al moderno se hallaba de cara a la laboriosa tarea de comprender a la realidad americana y construir un orden político y social en estas tierras.

---

[1] Hay que distinguir en la cronística americana en general y en la peruana en particular, que el interés por la realidad nativa y el conocimiento de su cultura fue, en primer lugar, fruto de la curiosidad, despertada por el encuentro con un mundo diferente como en el caso de Pedro Cieza de León, quien escribió en 1553 la segunda parte de su «Crónica del Perú», siendo su propósito dar a conocer en el viejo mundo la compleja y coherente organización política incaica a la vez que ofrecía a los españoles la información y criterios necesarios para que entendiesen que la comunicación cultural resultaba indispensable, tanto para la pacífica convivencia cuanto para educar a los nativos en la fe cristiana, en particular si los españoles alcanzaban a comprender aquellas formas de vida diferentes a la tradición histórica europeo-occidental.

De manera particular en los Andes o en Mesoamérica tal empresa resultaba más compleja al hallarse ante sociedades portadoras de alta cultura pero, diferentes al fin, en el sentido que en los medios académicos se ha dado a las llamadas «sociedades tradicionales».

Habrá de tomarse en cuenta, en primer lugar, cuestiones ya trabajadas durante mucho tiempo por la historiografía, es decir, que el pensamiento lascasiano estuvo presente durante mucho tiempo en la discusión acerca de los derechos de los naturales y, asimismo, que las propuestas hechas por fray Bartolomé de las Casas dieron un especial y mayor acento a la dimensión ética, comprendida en el debate sobre temas tan cruciales como la autoridad ejercida por el monarca y su cuerpo administrativo en América. Como se conoce muy bien, todo ello supuso un debate en torno al tratamiento deparado por los colonizadores a la población indígena, el respeto de sus fueros naturales, etc. En segundo término, no resulta vano recordar también que, las opiniones y planteamientos del obispo de Chiapas, constituyeron un juicio duro y un llamado de atención potente para que se hicieran cambios a favor de los naturales, de manera particular respecto al comportamiento de los colonizadores y el trato dispensado a los nativos y se asumiera a cabalidad la responsabilidad adquirida por la corona al respecto.

En la orilla opuesta, diversos personajes, a quienes debemos considerar en diferente forma y medida, representantes de grupos e intereses diversos, reaccionan exigiendo un ordenamiento diferente, que garantice sus derechos y aspiraciones, demandando también a la corona que asuma la defensa de los mismos. Observan a la institucionalidad vigente también como imperfecta y aspiran a un «buen gobierno», según un modelo o imagen de la sociedad que obra en sus mentes.

De esta manera la cruzada a favor de los derechos de los indígenas y las ideas acerca de lo que debía ser un «buen gobierno» de las Indias generaron corrientes de opinión y situaciones complejas durante mucho tiempo debido a esta diversidad de posiciones, planteamientos y acciones que fueron contradictorias. Tómese como ejemplo las propuestas del también dominico fray Diego de Betanzos[2], expresadas en los dos memoriales que en 1532 y 1534 presentara al Consejo de Indias y que fueron más bien refutados por los franciscanos. Lo señalado por el padre Betanzos se refería a la incapacidad política de los indios de Nueva España y su deficiencia espiritual para recibir la fe, a la vez que anunciaba la completa desaparición de los naturales, que sería el castigo divino. De paso, quedaba sustentada su posición política a favor de la perpetuidad de las encomiendas[3]. Sin embargo, es de creer que pueden encontrarse en los diferentes planteamientos algunos puntos de encuentro, dado que la noción de «buen gobierno» que se aplica al mundo prehispánico como al virreinal, ya sea que se promueva la causa de los naturales o el beneficio de los colonizadores o de la propia monarquía española, tiene una raíz común que es la tradición occidental. A partir de ella se entiende a la realidad y aún en los documentos de indígenas y mestizos, el modelo europeo de buen gobierno muestra su influencia.

---

[2] Fundador de la provincia dominica de México.

[3] Assadourian, Carlos S. «Hacia la *Sublimis Deus:* las discordias entre los dominicos indianos y el enfrentamiento del franciscano Padre Tastera con el padre Betanzos» En: *Historia Mexicana*, XLVII, 3:1998, p. 465.

En general, debe contemplarse también el evidente interés de la monarquía en fortalecer su autoridad en América, estableciendo los límites entre lo temporal y lo religioso, en particular, preservando lo que se entendía eran las cuestiones de justicia y gobierno. En función de esta orientación política es que se advierte la tendencia de algunos a no insistir en la discusión sobre los títulos que permitían que el rey gobernara sobre los naturales, para referirse por el contrario al tema de propiciar un «buen gobierno».

Algunos criterios de análisis

Debemos tomar en cuenta que, los historiadores de Indias de las primeras generaciones, se expresan a partir de una formación o, simplemente, de la influencia del pensamiento propio de una época de transición entre el medioevo y la modernidad a través del Renacimiento. Hay que reparar que, cuando escriben, prima su ocupación principal, ya que raramente actúan como escritores, cronistas o historiadores profesionales; de manera tal que, la percepción directa y la experiencia se constituyen también, en la historiografía indiana, en la base del conocimiento y de su valor de verdad[4]. Más adelante, el curso de los acontecimientos, las ideas dominantes en la época e intereses particulares y en conflicto, van modelando el contenido de las crónicas y muchas veces, obras escritas con propósitos diferentes, adquieren un cierto común denominador producto del contexto histórico de su producción.

Resulta importante tomar en consideración que, metodológicamente hablando, puede interpretarse la información ofrecida por los cronistas con similares parámetros con los que evaluamos actualmente los textos de los historiadores; ya que el discurso histórico ya no es más sólo el último eslabón de la operación llevada a cabo por el historiador, sino que será el núcleo del proceso. Ese discurso será portador de una ideología, resultado de un contexto y deberá desempeñar diferentes funciones: medio de expresión en el esfuerzo de «recuperar una realidad» o instrumento de comunicación para satisfacer al lector, atraerlo o convencerlo. Si bien es cierto que en algunos casos algunas de estas funciones se hallarán más enfatizadas y explicitadas, bien podría decirse que se dan todas a la vez y, el plano de lo individual, interno o subjetivo, se combina con lo social y público, en un diálogo interminable entre objeto y sujeto. El discurso está constituido por enunciados socialmente construidos y es producto de una interacción verbal/social[5]. Es en este sentido que es posible considerar que los planteamientos de Bartolomé de las Casas ingresan de una u otra forma al pensamiento de la época y, aunque no se pretenda entrar en el debate originado por sus opiniones y propuestas, podemos decir que ellas terminan siempre impregnado de alguna forma a los textos.

---

[4] Lozano, Jorge. Lozano, Jorge. *El discurso histórico*. Madrid: Alianza Universidad, 1994, pp. 35-37.

[5] Navarro Swain, Tania. «Você disse imaginario?». En: Navarro Swain, Tania (comp.). *História no plural*. Brasilia: Universidade de Brasilia, 1993, p. 46.

En el caso del Perú, la necesidad de conocer la realidad política y cultural de las sociedades prehispánicas, con el propósito de instalar y ordenar a la primera sociedad colonial, permaneció, pero fue tomando un giro diferente cuando entraron a tallar los intereses en conflicto de los diferentes sectores que conformaban el mundo hispano peruano y se hacían evidentes los estragos de la colonización en la población nativa.

El pensamiento Lascasiano y las Crónicas

Al referirnos en el presente trabajo al pensamiento lascasiano, lo estamos haciendo en sentido lato, dado que enfocamos el asunto con relación al empleo de las ideas de fray Bartolomé de las Casas y a la manera cómo estas se reflejan en las crónicas y documentos coloniales, quedando por lo tanto sujetas al uso e interpretación que de ella hagan los distintos autores de esa época.

Bajo estas consideraciones, parece interesante advertir cómo, de una u otra manera, las crónicas y otros documentos reflejan esta situación pero a la vez, en cuanto al tema del «buen gobierno», se ven marcados positiva o negativamente por el pensamiento lascasiano o sus ecos, además, en varios de aquellos textos se hace defensa de los derechos de los naturales y en otras se expresan argumentos en contra de los planteamientos del dominico y sus seguidores.

No es necesario hacer la exégesis de los principales planteamientos del dominico pues, la bibliografía sobre el particular, es demasiado amplia y conocida. Nuestra propuesta se orienta a subrayar el hecho de la influencia de esas ideas en las crónicas y otros documentos, los mismos que expresan o forman parte no sólo de una mentalidad sino de toda una discusión que marcó de manera indeleble aquella época.

Algunos casos

En 1570, el inca Titu Cusi Yupanqui dio término a la «Instrucción», que compuso con la ayuda del sacerdote Marcos García y del mestizo Martín de Pando, que actuó como escribano e intérprete. Ambos textos tienen muchos elementos en común y, en el caso de la Instrucción de Titu Cusi Yupanqui, se asume que la corona será responsable si mantiene invariables, sin reparación, las consecuencias ocasionadas por el despojo que infligieron los conquistadores a los Incas. Las injusticias y excesos cometidos individualmente por quienes llevaron a cabo la conquista, constituyen deudas que deben ser asumidas por la monarquía española. Plantea además las cosas en términos éticos bipolares, es decir, la diferencia de valores y comportamiento de los hombres andinos o de los españoles.

Para señalar una postura radicalmente opuesta, tomemos el ejemplo del sacerdote español Bartolomé Alvarez, quien escribió entre 1557 y 1588, un largo memorial dirigido al monarca Felipe II acerca de las costumbres de los indios del Perú, del estado de la predicación y otros temas.[6] Su noción de buen gobierno está centrada en el asunto de

---

[6] ALVAREZ, Bartolomé. *De las costumbres y conversión de los indios del Perú. Memorial a Felipe II (1588).* Madrid: Ediciones Polifemo, 1998.

crear las condiciones adecuadas para una exitosa cristianización; escribe al rey de España para denunciar el mal trato del que son víctimas los buenos sacerdotes doctrineros como él, tanto de parte de las autoridades civiles y eclesiásticas como de los indios y sus autoridades, los curacas. Ese mal gobierno que tiene su raíz en la codicia o negligencia de quienes estaban obligados a gobernar y velar por la salud espiritual de los naturales y, la malicia y pecado de los indígenas había provocado el mantenimiento de las idolatrías, la escasa y hasta más bien falsa conversión de los nativos y el mal servicio a la Corona, amén de la precaria situación de los doctrineros.

Se la emprende contra los corregidores «enfadados y enemigos de trabajar en las cosas que no son ganancias suyas» y contra los representantes suyos (tenientes de corregidores) quienes cobran a los indios «derechos y cohechos»[7] y señala también como abusivos a «los hijos, parientes y amigos, criados de oidores, oficiales y ministros de las justicias»[8] todos ellos responsables asimismo, de encubrir a los indígenas. Los corregidores, llevados por su codicia «cierran los ojos por no ver la maldad de los indios»[9] siendo así que uno de los principales problemas radicaba en la probada malicia de los indios, quienes habían logrado aprender a sacar provecho de los españoles y por el contrario, los colonizadores no se apoyaban el uno al otro pensando en el bien general sino siguiendo cada uno sus propios intereses[10]. Si bien no se puede decir que desprecia a los mestizos, Alvarez tiene desconfianza y señala que muchos de ellos son igualmente enemigos de los cristianos y por lo tanto aliados de los indios[11].

Aunque es una crónica trabajada y analizada con harta frecuencia, no puede dejar de mencionarse a la «Nueva corónica y buen gobierno» escrita con el propósito manifiesto de dar cuenta al monarca español acerca del mundo andino antiguo, señalar una imagen crítica de los procesos de conquista y colonización para desembocar en una propuesta de buen gobierno. De los numerosos estudios hechos acerca de este cronista indio y de su obra, recogeremos la propuesta de Rolena Adorno en lo que respecta a algunas de las características de la Nueva Corónica. Así pues, se destaca que el autor expresó confianza exclusivamente en las autoridades estatales más altas como la única fuente de remedio, se quejó amargamente de la corrupción, a nivel local, de los funcionarios estatales y eclesiásticos y ofreció recomendaciones para la reforma de la administración gubernativa, pero insistió en la idea de que las costumbres tradicionales no contradecían ni subvertían la devoción de los nuevos cristianos a la fe recibida de manos de los españoles.[12]

Por su parte el cronista italiano Giovanni Anello Oliva escribe acerca de los Incas y algunos sucesos principales de la conquista para introducir al relato de la vida de los

---

7 *Ibídem.*, Cap. 14.
8 *Ibídem.*, Cap. 17.
9 *Ibídem.*, Cap. 19.
10 *Ibídem.*, Caps. 23 y 25.
11 *Ibídem.*, Cap. 56.
12 *Ibídem.*, Cap. IX, p. 232- 234.

varones ilustres de la Compañía de Jesús.[13] La imagen que Oliva ofrece acerca de los incas y su organización está idealizada y la usa de alguna manera para oponer lo positivo que tiene el gobierno de los naturales frente a los monarcas cristianos. En cuanto al contexto de composición de su obra hay que anotar, en líneas muy generales, que correspondiendo al siglo XVII refleja, como las de su época, una imagen universalista de la historia andina, pero cuando la crónica estuvo terminada y quedó sujeta a la usual aprobación, chocó con reparos originados en la tintura lascasiana del trabajo, a lo que podría añadirse la pugna en la Provincia peruana entre religiosos italianos y españoles y, la sospecha de que su contenido podría considerarse dudoso en materia de fidelidad al Rey[14].

Evidentemente Oliva tampoco se inhibió al hacer sus críticas a la forma de gobierno hispano, llegando inclusive a pedir a los príncipes cristianos una conducta similar a la practicada por los incas:

> «Si de esta suerte cuydaron los principes bárbaros y gentiles de los pobres, y de sus vassalos, cómo y quánto más será raçón cuyden de los mismos los Principes Christianos, y Cathólicos, que por no haçerlo ansí, se veen el día de oy los estados de algunos, tan minorados por no deçir anichilados y desechos. No así el de Lloque Yupanqui porque mientras vivió fue en gran creçimiento y después que falleçió, creçió más en poder de Mayta Capac, su hijo,...»[15].

Una de las sugerencias más osadas y delicadas de Oliva acerca de la colonización y derechos de la Corona sobre los naturales, es aquella que surge de un dicho que atribuye al inca que el cronista llama Mayta Capac Amaro:

> «...que las gentes, que no quissiessen reducirse por bien, y buenas obras a servir al Prinçipe que las dexassen en su barbarydad y rustiçidad, porque más perderían ellas en no tenerle por Señor; que el prinçipe en no serlo suio y governarlos»[16].

Además, ya la analogía entre incas y reyes cristianos resulta impertinente en la medida de que el gobernante andino es presentado como modelo a seguir por los monarcas europeos, más precisamente el rey español. La imagen que Oliva ofrece acerca de los incas y su organización está idealizada y la usa de alguna manera para oponer lo positivo que tiene el gobierno de los naturales frente a los monarcas cristianos. Sin embargo, esta postura no es inusual en la época y no necesariamente significa la adhesión de Oliva a un movimiento estructurado al respecto, sino a una manera frecuente de ver al pasado prehispánico y a la colonización por aquella época.

---

[13] Oliva, Giovanni Anello S.J. [1631]. *Historia del Reino y Provincias del Perú y Vidas de los Varones Ilustres de la Compañía de Jesús.* Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 1998, Libro I: 20 «...no es mi intento escribir Vidas de Reyes gentiles y bárbaros, sino de Varones Sanctos y Apostólicos de mi Sagrada Religión y assí en quanto puedan importar para estas, toccaré lo más substancial de aquellas». *Ibídem.* Libro I: 38.

[14] *Ibídem.* XXV - XXVI.

[15] Oliva, Giovanni Anello S.J. [1631]. *Op. cit.*, Libro I: 62.

[16] *Ibídem.*, Libro I: 66

El carácter civilizador que se adjudica a los incas, aparece de forma reiterada en relación inclusive a las obras que a su vez atribuye Oliva a cada uno de los incas que enumera. Cumpliendo su papel civilizador ellos organizan, construyen caminos, edifican y crean de manera constante un orden casi perfecto pues el mismo siempre adolecerá de aquellos defectos derivados de sus idolatrías, frutos a su vez de la acción del demonio.

En materia de gobierno, los incas desde el mismo Manco Capac, son dibujados con vocación civilizadora y hasta pacifista, salvo excepciones que disturban esta imagen. Ello le permite al cronista plantear la idea de un buen gobierno.

> «... con rostro severo como que estava enojado hiço un parlamento diçiendo que para su padre el Sol no avía en esta vida cosa occulta, pues tan de continuo los visitava y rodeava todo; y que assi viendo el peligroen que estava esta tierra por falta de gobierno y justiçia, acordó embiarle para que los amparasse y mantuviesse en Paz, de manera que ni el chico ni el pobre fuessen agraviados por el grande, ni por el rico; y sobretodo se avía de castigar al malo y premiar al bueno, porque en estas dos cosas (dixo), consistía la perfecta justiçia y buen gobierno de la República»[17].

Esta noción se torna medular en su visión acerca del incario y la vemos aparecer una y otra vez cuando va caracterizando y calificando la gestión de los gobernantes cuzqueños a quienes califica de manera reiterada como belicosos, de buen entendimiento, prudentes, sagaces, etc.[18]. Así resulta que Manco Capac es *huacchacuyac* que traduce como amador y bienhechor de pobres[19], para finalmente afirmar que empleó un modo maravilloso y sagaz para dominar sin derramar sangre humana[20]. Esta imagen ideal le alcanza también para postular que, en la noción de Pachacamac, se vislumbraba la creencia en una causa única y universal y de inmortalidad del alma[21].

Si analizamos desde esta perspectiva alguna de las observaciones de Oliva, podríamos concluir que su afán por presentar de esta manera a los incas obedecía asimismo a su interés por reivindicar a todos los naturales y, con más precisión, pudiera advertirse este propósito en su afán por esclarecer la ascendencia natural de Manco Capac, quien no debería ser visto como el personaje de una fábula sino, «como hombre engendrado de otro hombre y semejantes a los demás hijos de nuestros primeros padres Adam y Eva...»[22]. Cercano a la primera mitad del siglo XVII parece que no tuviera sentido insistir en la humanidad de los naturales, salvo que pensemos que se trata, en el caso de Oliva, de otorgar a los indígenas y a su antigua dirigencia un estatuto de vasallaje mucho mejor y una condición tal que facilitara y esclareciera mejor la acción de la iglesia en lo referente a la defensa de sus derechos.

De otro lado, el hecho de que Oliva coincida con Guaman Poma, en el caso de la entrevista —donación de Guaman Mallqui con los españoles—, revela que la posición

---

17 *Ibídem.*, Libro I: 57.
18 Por ejemplo *Ibídem.*, Libro I: 39 y ss.
19 *Ibídem.*, Libro I: 41.
20 *Ibídem.*, Libro I: 51 y 56.
21 *Ibídem.*, Libro I: 39.
22 *Ibídem.*, Libro I: 36 -37.

de los cronistas en el XVII es bastante homogénea respecto al punto de los derechos de los indígenas, su soberanía y la relación con la monarquía cristiana.

De esta manera, la idea de un buen gobierno es un topo que impregna a los textos coloniales de manera controversial, marcando posturas diversas y en oposición, y es algo que debe tomarse en cuenta en lo que se refiere a la profundización de nuestra visión del pensamiento y la política de toda una época, así como de los procesos de estructuración y desenvolvimiento de la sociedad colonial, la evangelización y el manejo de la política virreinal.

Bibliografía

ADORNO, Rolena. *Cronista y Príncipe. La obra de don Felipe Guaman Poma de Ayala.* Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 1989.

ALVAREZ, Bartolomé. *De las costumbres y conversión de los indios del Perú. Memorial a Felipe II (1588).* Madrid: Ediciones Polifemo, 1998. Edición de María del Carmen Martín Rubio, Juan R. Villarías R. Y Fermín del Pino D.

ASSADOURIAN, Carlos Sempat. «Hacia la *Sublimis Deus:* las discordias entre los dominicos indianos y el enfrentamiento del franciscano Padre Tastera con el padre Betanzos» En: *Historia Mexicana*, XLVII, 3: 1998.

CANTÚ, Francesca. *Conciencia de América. Crónicas de una memoria imposible.* Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 1995.

LOZANO, Jorge. *El discurso histórico*. Madrid: Alianza Universidad, 1994. Prólogo de Umberto Eco.

NAVARRO SWAIN, Tania. «Você disse imaginario?». En: NAVARRO SWAIN, Tania (comp.). *História no plural.* Brasilia: Universidade de Brasilia, 1993.

OLIVA, Giovanni Anello S.J. [1631]. *Historia del Reino y Provincias del Perú y Vidas de los Varones Ilustres de la Compañía de Jesús.* Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 1998. Edición, prólogo y notas de Carlos M. Gálvez Peña.

PEASE G.Y., Franklin. *Las crónicas y los Andes.* Lima: Fondo de Cultura Económica e Instituto Riva Agüero de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 1995.

PEREIRA GONÇALVES, Rolando «Actualidades na teoria historica». Guarapeva, Brasil: *Guarica.* Revista da universidade estadual do Centro - Oeste. N° 11, 1993.

TITU CUSI YUPANQUI. *Instrucción al licenciado Lope García de Castro* [1570]. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 1992. Estudio preliminar, edición y notas de Liliana Regalado de Hurtado.

El marquesado del Valle en Tehuantepec, México (1522-1563)

Laura Machuca Gallegos
Universidad de Toulouse II, le Mirail, Francia

La provincia de Tehuantepec, situada en la parte sur del actual estado de Oaxaca, México, fue una zona estratégica desde tiempos prehispánicos pues, ahí cruzaba el camino para ir a Chiapas y a Guatemala, tenía salida hacia el «Mar del Sur», el Océano Pacífico y, además, era centro de una actividad comercial importante.

Hernán Cortés se enteró de la existencia de Tehuantepec desde 1521, cuando Cosijopí, el cacique zapoteco, envió emisarios a pedirle ayuda contra sus vecinos mixtecos y algunos pueblos insubordinados. Pedro de Alvarado realizó la conquista en 1522 y Cortés asignó la provincia para sí ese mismo año. Cuando Cortés partió para Hibueras (Honduras) en 1524, Gonzalo de Salazar y Peralmidez Chirinos la tomaron. Cortés la recuperó en 1526 y fue anexada al marquesado del Valle en 1529, tres décadas después, en 1560 la Corona decidió integrarla en su jurisdicción[1].

El objetivo de este trabajo es analizar el interés de Hernán Cortés por integrar la provincia de Tehuantepec en el Marquesado del Valle, y los problemas que él y, más tarde, su hijo Martín sostuvieron con la Corona a causa de este hecho.

No se puede negar el carácter empresarial de Hernán Cortés, sólo un hombre con gran capacidad creadora y ambición puede ser capaz de llevar a cabo tantos negocios al mismo tiempo. Su primera gran empresa, la conquista de Tenochtitlán, fue un hecho bastante relevante como para preservar su gloria, pero el de Cortés era un espíritu inquieto.

Paralelo a la conquista y a los problemas que tuvo con la primera Audiencia, con el virrey Mendoza y con la Corona, Cortés nunca dejó de lado sus operaciones económicas: sus viajes de exploración por «la mar del Sur», el comercio establecido con el Perú, la puesta en marcha del ingenio de Tuxtla, el ingenio de Tlaltenango, sus estancias de labor en Oaxaca, entre otras. En este esquema empresarial entra Tehuantepec que,

---

1 «Memoria de algunos de los pueblos que el marqués del Valle don Fernando Cortés tenía e poseía al tiempo de esta ciudad partió a las Higueras». México: 1532. AGN, *H.J.* leg. 265 exp. 5, f.10. GERHARD, Peter. *Geografía histórica de la Nueva España. 1519-1821*. México: UNAM: Instituto de Investigaciones Históricas, 1986, pp. 272-275.

sin embargo, fue un mal negocio. De las actividades emprendidas en la región: la construcción de navíos, la explotación de yacimientos de oro y la cría de ganado, sólo ésta última proporcionó algunas ganancias.

Construcción de navíos

Quizá la razón más importante que impulsó a Cortés para solicitar la provincia de Tehuantepec como parte de su marquesado fue, precisamente, la oportunidad que le brindaba el puerto que se encontraba en la misma para ampliar sus conquistas por otras tierras. La travesía por el «Mar del Sur» fue de una de sus grandes obsesiones[2].

Inicialmente Cortés instaló un astillero en Zacatula. Acapulco también fue una opción utilizada por Cortés, pero la dificultad estribaba en que no había caminos abiertos y el uso de bestias y carretas se hacía casi imposible[3].

Tehuantepec resultó más práctico por su puerto natural, por la comodidad de construir ahí mismo los navíos por haber madera de buena calidad a su alcance —en la selva Chimalapa había árboles de cedro, pino, roble, bálsamo y liquidámbar[4]— y sobre todo por la posibilidad que presentaba el istmo de unir el Golfo de México con el Océano Pacífico. La comunicación entre los dos extremos se hacía a través del río Coatzacoalcos; el transporte de mercaderías se realizaba desde el lugar de su nacimiento, en la vertiente norte de la sierra atravesada en un puerto llamado Utlatepec, hasta el Golfo, y viceversa[5].

En el astillero de Tehuantepec, llamado del Carbón se construyeron algunas naves que zarparon del puerto de Santiago; aunque para la década de los cincuenta sólo funcionaba otro puerto, Salinas, de donde se mandaban mercancías al puerto de Huatulco[6]. Desde Huatulco las expediciones de Cortés también se centraron en el Perú y Panamá, a partir de 1536.

---

2 Al respecto *vid.* Primer Congreso de Americanistas. *Hernán Cortés. Hombre de empresa.* Valladolid: Publicaciones de la Casa Museo de Colón, 1990, 351 p. León Portilla, Miguel. *Hernán Cortés y la Mar del Sur.* Madrid: Cultura Hispánica e Instituto de Cooperación Iberoamericana, 1985, 200 p.

3 Cortés, Hernán. *Cartas de relación.* Preliminar Manuel Alcalá. 12 ed. México: Porrúa, 1981. (Sepan cuantos, 7), pp. 169-170. «Proceso de Diego Hernández Proaño, alguacil mayor de Corte, contra don Hernando Cortés, sobre haber mandado cargar muchos indios tamemes contra las ordenanzas mandadas publicar por su majestad». México: 1532 Archivo General de la Nación, México (en adelante AGN). *Hospital de Jesús.* leg. 289 exp. 103. *Apud* Zavala, Silvio. *Tributos y servicios personales de indios para Hernán Cortés y su familia. Extractos de documentos del siglo XVI.* México: Archivo General de la Nación, 1984, p. 88.

4 «Relación de Tehuantepec». En: Acuña, René (Ed.). *Relaciones geográficas del siglo XVI. Antequera.* 2 v. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1984, Tomo II, p. 119.

5 Según la «Relación de Tehuantepec» se recorrían por agua 40 leguas (222.88 km.) en aproximadamente 8 días. De Utlatepec hasta la villa de Tehuantepec los tamemes debían llevar las cargas en una distancia de 30 o 40 leguas (167.16 km., 222.88 km.). Para 1580 ya se había descubierto un camino más corto y más seguro, que ya no tenía como punto de embarque a Utlatepec, donde se podía transitar con carretas en ocho u nueve días en una distancia de 24 leguas (133, 728 km.) *Ibídem.*, p. 124.

6 Se desconoce la localización exacta de estos sitios, para una discusión sobre este tema *vid.* Moorhead, Max. «Hernán Cortés and the Tehuantepec passage». En: *Hispanic American Historical Review*, XXIX,

Parece que el astillero de Carbón fue instalado en 1526, cuando el rey ordenó a Cortés preparar una armada para buscar a la de Francisco García de Loaysa y la de Sebastián Caboto[7]. Inmediatamente, Cortés envió a Tehuantepec a su sirviente Francisco Maldonado, como Capitán General y Superintendente en la construcción de tres navíos. Sin embargo, Maldonado se dedicó a hacer fortuna y poco se preocupó de las órdenes de su jefe.

La primera Audiencia se instaló en 1528, como sus miembros eran enemigos acérrimos de Cortés, quien se encontraba en España, el astillero se abandonó y las naves, aún inconclusas, se dañaron.

A su regreso en 1530, Cortés ordenó reconstruir dos navíos en Tehuantepec y dos en Acapulco; con estos últimos mandó recorrer el Pacífico, pues obtuvo por real cédula de 1531 la capitulación para el descubrimiento de la Mar del Sur[8].

Alrededor de noviembre o diciembre de 1532, Cortés se dirigió a Tehuantepec para terminar los dos navíos, residió ahí con todos sus criados y 30 oficiales españoles a los que pagaba 400 pesos de minas al año, el costo de los navíos lo calculaba en 30 mil castellanos[9].

También, fray Martín de Valencia y otros franciscanos, entre ellos Motolinia, se instalaron en Tehuantepec para ir en la flota al descubrimiento de nuevas tierras y evangelizar. Fray Martín decidió regresar cuando consideró que los navíos todavía tardarían en terminarse y dejó a tres compañeros para que continuasen el viaje: fray Martín de la Coruña, fray Juan de San Miguel y fray Francisco Pastrana[10].

Consta que en abril de 1533, Cortés trató de efectuar la botadura de los navíos al agua, pero según versión de fray Francisco de Burgoa, el viento soplaba tan fuerte que chocó con uno de los navíos y se fue a pique, razón por la cual uno tuvo que hacerse de nuevo y el otro casi todo. Los franciscanos dicen que la causa de no haber realizado el viaje fue que la madera estaba carcomida y por ser así la voluntad de Dios[11].

---

agosto 1949, p. 376. «La relación de Tehuantepec» indica el lugar donde se echaban los navíos al agua. *Ibídem.*, p. 118.

7 Cortés, Hernán. *Cartas y documentos*. Introducción Marío Hernández Sánchez. México: Porrúa, 1963, p. 593-594.

8 «Cédula de la reina Juana con Hernán Cortés para el descubrimiento del Mar del Sur». Madrid: 1531. *Cédulario cortesiano*. Compilación Beatriz Arteaga y Guadalupe Pérez San Vicente. México: Jus, 1949, 217-218. El viaje de Diego de Hurtado fue un fracaso *vid.* Bernal Díaz del Castillo. *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España.* 5 ed. Introducción y notas Joaquín Ramírez Cabañas. México: Porrúa, 1967. (Sepan cuantos, 5): cap. CC, p. 500.

9 «Carta de Hernán Cortés a su pariente y procurador Francisco Núñez». Tehuantepec: 20 junio 1533. *Cartas y documentos. Op. cit.*, p. 517.

10 «Cuenta de lo que ha gastado el Marqués del Valle con los oficiales e marineros e gente de guerra del armada que salió a descubrir en el mar del sur». Puerto de Santiago, Tehuantepec, 20 octubre 1533. *Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones españolas de América y Oceanía.* 42 v. (En adelante CDI): XII, p. 298. Motolinia. *Historia de los indios de la Nueva España.* Estudio, notas e índice Edmundo O'Gorman, México: Porrúa, 1969. (Sepan cuántos, 129), p. 137.

11 de Burgoa, Francisco. *Geográfica descripción.* Ed. Facsímil. 2 v. México: Talleres Gráficos de la Nación, 1934. (Publicaciones del AGN, XXV y XXVI): II, p. 400. «Carta a la emperatriz de la Audiencia

Cortés permaneció en Tehuantepec hasta el otoño de 1533, cuando el 30 de octubre, pudo despachar dos navíos del puerto de Santiago: la Concepción y el San Lázaro. Al frente del San Lázaro iba Diego Becerra de Mendoza y como piloto Ortuño Jiménez, en el otro iba Hernando de Grijalva subordinado a Becerra. Esta expedición, como las otras, fue un fracaso[12]. Dos expediciones más, una de 1535 y otra de 1539, acabaron con las esperanzas de Cortés.

En enero de 1540 Cortés partió a España para reclamar sus derechos y nunca volvió a la tierra de sus conquistas. Sin embargo, como en el astillero de Tehuantepec se construía el galeón Santa Cruz y toda una flota para realizar nuevas expediciones, dio órdenes de suspender la obra, y aunque tomó medidas para conservar los navíos, éstos sufrieron una lenta desintegración debido al sol, el viento y la lluvia. Además, el virrey Mendoza mandó confiscar el astillero.

En 1552, los encargados de los negocios de la Sucesión del marquesado, el gobernador Pedro Ahumada y el contador Juan Altamirano decidieron echar andar empresas para obtener más dinero y utilizaron nuevamente el astillero. Bajo los auspicios de Pedro de Ahumada se repararon los navíos para transportar carga.

Dos barcos, el San Pedro y el Santa Cruz ya estaban listos para zarpar en el otoño de 1553 y se destinaron al tráfico con el Perú; el San Lázaro, que en 1539 y 1540 se utilizó para comerciar con Panamá, también fue reparado para el transporte de abastecimientos entre Tehuantepec y Huatulco y para el tráfico de cabotaje. Un nuevo navío el San Vicente se mandó a Nicaragua con cargas de sal. Por último, se construyó el Santi Spiritus, cuya botadura jamás se realizó[13].

Después que el Segundo Marqués llegó a Nueva España en 1562 y que la Corona se adjudicó la Provincia para sí, los descendientes de Cortés dejaron de construir navíos y de participar en empresas mercantiles al Perú.

Actividades mineras

Pasemos ahora a las actividades mineras, de las cuales poco se sabe[14]. Se tiene noticia de que Cortés ya explotaba los yacimientos de oro de Tehuantepec desde

---

de México». 11 mayo 1533. *Epistolario de Nueva España (1505-1818)* 16 v. Recopilado por Francisco del Paso y Troncoso. México: Antigua Librería Robredo, 1940. (Biblioteca histórica mexicana de obras inéditas, segunda serie): III, p. 89. (En adelante ENE).

12 DE HERRERA, Antonio. *Historia general de los hechos de los castellanos en las islas y tierras del mar océano.* 5 v. Pról Natalicio González. Asunción Paraguay: Guarania, 1945:5ª dec, vol. 4, t. 7, p. 10. Para una relación más amplia de este hecho *vid.* Bernal Díaz. *Op.cit.*, p. 500.

13 Acerca de estas naves *vid.* BORAH, Woodrow. *Comercio y navegación entre México y Perú en el siglo XVI.* Trad. del inglés por Roberto Gómez. México: Instituto Mexicano de Comercio Exterior, 1975. (Serie historia del comercio exterior de México, 2). Cap. 4 «Las empresas comerciales de Cortés». Acerca del navío San Vicente AGN, *Hospital de Jesús* leg. 160 bis exp. 2.

14 *Vid.* BERTHE, Jean Pierre. «Las minas de oro del Marqués del Valle en Tehuantepec. 1540-1547». En: *Historia mexicana.* México: VII, jul-sep 1958, pp. 122-131. CADENHEAD JR., Ivie E. «Some mining operations of Cortes in Tehuantepec, 1538-1547». *The Americas*, 1960, pp. 283-287.

1532, pero de hecho la documentación no proporciona datos más concretos sino hasta 1538. Cortés poseía esclavos indios y algunos negros que buscaban oro en el río de Nuestra Señora de la Merced y en las minas de Macuiltepec y Nuestra Señora de los Remedios[15].

Por ejemplo, en 1543 se empleaban 395 esclavos indios, divididos en cuadrillas. Cada una bajo las órdenes de un minero español. De la administración general se encargaba un mayordomo, quien debía llevar el polvo de oro recogido a Tehuantepec dos veces al año. El oro era pesado por el alcalde mayor y enviado al gobernador del marquesado. El marquesado suministraba un fuerte capital en mano de obra y herramienta, aunque la manutención de las minas, como en el caso del astillero, corría a cargo de los tributos de los indios de Tehuantepec, quienes también prestaban servicio personal.

La producción declinó poco a poco. La epidemia de 1545 fue una catástrofe. Poco tiempo después, los esclavos fueron trasladados a las minas de Taxco, Zumpango y Zultepec, que ofrecían mayores ganancias.

La documentación también indica que aunque a Cortés se le negó Nexapa (provincia vecina de Tehuantepec) como parte del marquesado, explotó ciertas minas de plata de esta provincia, sin que se conozcan los alcances de su producción[16].

Cría de ganado

Finalmente, se tiene la cría de ganado mayor y menor que fue la empresa económica que más ganancias rindió. Tehuantepec se abrió campo en la dinámica colonial principalmente a través de la cría de ganado en la que no sólo participaron los marqueses del Valle, sino numerosos españoles y naturales, sobre todo a partir de la segunda mitad del siglo XVI.

De hecho, ya Francisco Maldonado en 1526 había llevado varias cabezas de ganado porcino para alimento de sus hombres[17]. Pero a partir de 1530, en lugar de criar cerdos, que resultaba poco rentable pues su reproducción era rápida y por lo tanto su valor disminuía en el mercado, se procuró introducir toda clase de ganado y aprovechar la tierra llana y con muchos pastos, ideal para la ganadería a gran escala.

Cortés formó una compañía de ganado vacuno, ovejuno y yeguas con Juan de Toledo, alcalde mayor de Tehuantepec, a partir de 1538. Esta empresa comenzó con 12 caballos y 111 vacas; para 1543, se tenía en las estancias 13,700 ovejas, 700 vacas y 185 caballos[18]. Una parte de este ganado se llevaba a vender a Guatemala y otra se utilizaba para la

---

15 Berthe, Jean Pierre. *Ibídem:* 122.

16 «Se cogieron en las minas de Nejapa con esclavos de su señoría que tenía a cargo Salvador Pilarez 30 marcos de plata de los que les dice tiene enviado cierta parte a su señoría y que de lo demás pago al minero que anduvo en las minas». «Proceso de residencia a Juan de Toledo, alcalde mayor de Tehuantepec». 10 octubre 1543. AGN. *Hospital de Jesús.* leg. 160 bis, 1ª. parte: fº.116v-117.

17 «Testimonio de Francisco de Paz a Juan Suárez, gobernador». Tehuantepcec, 4 octubre 1531. AGN, *Hospital de Jesús.* leg. 160 bis 1ª pte., fº.3.

18 «Proceso de residencia a Juan de Toledo...». *Doc. cit:* fº.112 y 113v.

alimentación de los esclavos y empleados del marquesado. En una de las haciendas además se mantenía una tenería, los cueros y sebos eran enviados a Perú. La documentación no menciona cuando terminó esta compañía, pero la cantidad de ganado fue en aumento. Precisamente cuando la provincia de Tehuantepec pasó a jurisdicción real, el segundo marqués del Valle pudo mantener el pueblo de Jalapa convertido en corregimiento (pero subordinado económicamente a la cabecera Tehuantepec) y sus haciendas ganaderas llamadas Marquesanas, que para 1600 contaban ya catorce.

Los intereses de la Corona

En esta primera parte hemos delineado el interés de Cortés por incluir la provincia de Tehuantepec dentro del marquesado del Valle; veamos ahora las razones de la Corona y de las autoridades novohispanas para que esto no sucediera.

Desde el momento mismo en que la reina Juana y el emperador Carlos V (1519-1555) otorgaron a Hernán Cortés la merced del marquesado y de los veintitrés mil vasallos, como dice Francois Chevalier, los juristas y demás personas encargadas de los asuntos de Indias se dieron cuenta de la enormidad de la concesión y «con los procedimientos habituales en los legistas, comenzaron a cercenarla, a minarla y a limitar su alcance por todos los medios posibles»[19].

El emperador y los miembros del Consejo de Indias no desconocían la calidad de Tehuantepec como puerto, Cortés ya había hecho alusión a ello en sus cartas. Si se cedió, fue por la gran fama y poder de que gozaba Cortés y porque de esa forma se le mantenía ocupado en otras actividades, que no eran las políticas, sufragadas por él mismo y para beneficio de la Corona.

La situación cambió con Felipe II (1556-1598), quien percibió muy bien la necesidad de restringir el poder de los españoles en América y Martín Cortés no escapó a esta consigna.

Hernán Cortés, después de realizada la conquista de Tenochtitlán, comenzó a organizar el nuevo territorio; una de sus acciones fue repartir, en nombre del rey, pueblos en encomienda a sus soldados con el fin de ayudarles en su sustentación y como una forma de procurar la conservación y buen tratamiento de los indios[20]. El asignó para sí los territorios más ricos o aquellos que contaban con una posición geográfica estratégica.

Como lo indica Bernardo García Martínez, las empresas de navegación y descubrimiento de Cortés debían ser productivas y estar orientadas hacia el Pacífico, para lo cual se valió de las rutas comerciales y culturales de los pueblos indígenas que

---

19 Chevalier, Francois. *La formación de los grandes latifundios en México. Tierra y sociedad en los siglos XVI y XVII*. 2 ed. Trad. del francés Antonio Alatorre. México: Fondo de Cultura Económica, 1976, p. 167.

20 Zavala, Silvio. *La encomienda Indiana*. Madrid: Junta para la Ampliación de Estudios e Investigaciones Científicas, 1935, (Centro de Estudios históricos, serie hispanoamericana, 2), p. 41.

formaban dos tentáculos hacia dos regiones importantes: Tututepec y Tehuantepec, Zacatula y Colima[21].

La merced más grande que el rey otorgaba a un súbdito era nombrarlo señor jurisdiccional o señor de vasallos, lo que significaba tener el entero dominio sobre un territorio, más no la propiedad. El señor podía gobernar y ejercer su derecho sobre éste y los habitantes, así como cobrarles un tributo o renta en reconocimiento del señorío; el rey sólo conservaba el derecho a legislar, acuñar moneda y tenía la última palabra en casos de justicia y de guerra[22]. No obstante, la Corona siempre percibió muy bien el peligro de nombrar señores en lugares tan lejanos de su control.

Hernán Cortés menciona en una carta de 1526 dirigida a su padre, su deseo de obtener en merced Tehuantepec y otros pueblos del Océano Pacífico como Zacatula y Michoacán «porque para mi propósito de seguir esto de la mar del sur es lo más necesario» y lo mismo ocurre en el memorial de 1528 aunque ya no pide Zacatula[23].

En una breve cédula de abril de 1528, la Corona señaló los pueblos que convenía quedaran a su servicio, entre ellos Tehuantepec. Por lo tanto, resulta desconcertante la actitud de la Corona en la merced de 1529, de las 22 villas y los 23 mil vasallos, que incluía en la región del istmo no sólo Tehuantepec, sino también Jalapa y Utlatepec, que era el punto de embarque de las mercancías que venían de Veracruz por el río Coatzacoalcos al puerto de Tehuantepec:

> Por la presente vos hacemos merced, gracia e donación pura, perfecta y no revocable que es otra entre vivos para agora e para siempre jamas de las villas e pueblos de Cuynacan, Atlacavoye, Matalcingo, Toluca, Calimaya, Cuernavaca, Guastepeque, Acapistla, Tautepeque, Tepistlan, Guaxaca, Cuyulapa, Etlantequila, Vacoa, *Tehuantepeque*, *Jalapa*, *Utlatepeque*, Atroyestan, Equetasta, Tluistlatepeca, Izcalpan que son en la dicha Nueva España hasta en número de veinte y tres mil vasallos y jurisdicción Civil y Criminal alta y baja mero mixto Imperio e Rentas y oficios y pechos y derechos, y montes y prados y pastos e aguas corrientes, estantes y manantes...y con todo lo otro el señorio de las dichas villas y pueblos de suso declaradas[24].

Los puertos de mar no se incluían en los señoríos, sin embargo, ni el rey ni los miembros del Consejo de Indias desconocían que Tehuantepec contaba con uno. Desde su tercera carta de relación, Cortés menciona a Tehuantepec como un provincia junto

---

21 García Martínez, Bernardo. *El marquesado del Valle. Tres siglos de régimen señorial en Nueva España*. México: El Colegio de México, 1969. (Centro de Estudios Históricos Nueva Serie, 5), p. 43.

22 *Ibídem.*, pp. 18-19.

23 «Carta de Hernán cortés a su padre Don Martín Cortés». Tenochtitlán: 26 septiembre 1526. «Memorial de servicios y conquistas hecho para el emperador en solicitud de éste». *Cartas y documentos. Op. cit.*, p. 470 y pp. 396-399.

24 «De los pueblos que se han de poner en la corona Real». Madrid, 5 abril 1528 en Alonso Zorita. *Leyes y ordenanzas reales de las indias del mar océano*. Preliminar Jesús Silva-Herzog. Estudio crítico Beatriz Bernal. México, Miguel Angél Porrúa, 1984: 42. «Real cédula en que se hace merced a Hernán Cortés de veintidos pueblos y veinte y tres mil vasallos». Barcelona, 6 julio1529. *Cartas y documentos. Op. cit*: 596-599. Cuando Tehuantepec pasa a la Corona el Marquesado reclamó Utlatepec como depedencia de Jalapa.

al mar del Sur, por cuya tierra se podía descubrir este mar. En la quinta carta cuando escribe al rey sobre la llegada del navío del capitán Loaysa, refiere claramente que «estando... haciendo este despacho para vuestra sacra majestad, me llegó un mensajero de la mar del Sur con una carta en que me hacía saber que en aquella costa, cerca de *un puerto que se dice Tecoantepeque,* había llegado un navío...»[25].

Silvio Zavala menciona que toda legislación indiana debe ser mirada despacio y en todos sus escondrijos, pues las sin razones aparentes tienen a veces su razón[26]. En este caso se puede considerar que la Corona comenzó con Cortés el juego de tira y afloja; le daba Tehuantepec que todavía era una puerta para realizar desde ahí nuevos descubrimientos, pero le quitaba Zacatula, Michoacán y Tututepec. Incluso, no es de dudar que desde el momento mismo de expedida la cédula, ya se pensara en quitárselo tarde o temprano.

Cuando el nuevo Marqués regresó de España en 1530, debió esperar la instalación de la segunda Audiencia en enero de 1531. Pensando que el proceso de la posesión de sus pueblos sería rápido, presentó ante los nuevos oidores la merced del rey, pero éstos le mostraron un capítulo de su instrucción en que se les mandaba «contasen los dichos veinte e tres mil vasallos y que después de contados, se los entregasen»[27].

Desde un principio, la segunda Audiencia comprobó la dificultad de contar los vasallos, aunada a la necesidad de conciliar los distintos grupos que se disputaban el poder. Por esta razón, decidió llegar a un acuerdo con el Marqués: se le daría en plena posesión los pueblos de Cuernavaca, Acapixtla, Yautepec, Tepoztlan, Oaxtepec, Tehuantepec, Jalapa, Utlatepec, Questastla e Izcalpan y los restantes pueblos quedarían en encomienda[28]. En febrero de 1531 se otorgó el mandamiento de posesión de Tehuantepec, sólo un mes después de instalada la Audiencia, lo que nos puede indicar un apresuramiento en sus decisiones en torno a los bienes de Cortés.

Cortés aprovechó la situación para hacer dos reclamaciones, una sobre los residuos de pueblos, que había pedido y no fueron incluidos en la merced de 1529, y sobre los pueblos sujetos a la villas de su posesión. El problema fue que se quiso asignar pueblos que correspondían a otras provincias e incluso hizo uso de violencia para lograrlo[29].

Quizá de primer momento, la segunda Audiencia desconocía la calidad de Tehuantepec y por eso la cedió en señorío, y no en encomienda; aunque muy pronto fue informada por varias personas sobre la calidad del territorio. En una relación de 1531 al rey, y por

---

25 Carta con fecha de 15 de mayo de 1522. *Cartas de relación. Op. cit.:* 165-169. La quinta carta está fechada en 3 de septiembre de 1526: 281.

26 Silvio Zavala. *El servicio personal de los indios en la Nueva España.* 3 v. México, El Colegio de México, El Colegio Nacional, 1984-1987: I, 382, nota 627.

27 «Relación dada por Hernardo Cortés al licenciado Nuñez sobre las cosas de la Nueva España». 1532-1533?. *Cartas y documentos. Op. cit*: 426.

28 «Testimonio de un asiento hecho entre la audiencia de México y Hernán Cortés, sobre los veintitres mil vasallos de que el rey le había hecho merced». México, 2 mayo 1531. *CDI*: XII, 515.

29 Por ejemplo, Tequisistlan, un pueblo que se encuentra dentro de la provincia, se dio en encomienda a un tal Luis de la Cueva, el cual golpeado por el mismo Cortés. *Vid.* Zavala. *Tributos y servicios. Op. cit:* 349-352.

información de Pedro de Alvarado, la Audiencia menciona que entregó este sitio al Marqués «que tiene puerto donde hacer los navíos; esto tiene calidad por tener puerto é no es tierra de la calidad de lo del dicho Coadnagoaca...[y es] rica de oro y buenas maderas para hacer navíos como los hace»[30].

La Corona también empezó a hacer pesquisas sobre los territorios otorgados a Cortés. En 1532 preguntó a la Audiencia qué puertos había en el mar del Sur y ésta contestó que dos, Acapulco encomendado a Villafuerte y Tehuantepec en merced del Marqués que «por ser puerto tan principal y tener aparejo para las navegaciones y estar en él la provincia de Tehuantepeque que es muy buena paresce que convenía ser de vuestra majestad, especialmente no habiendo otros puertos en el mar del sur»[31]. A partir de entonces, varias solicitudes de vecinos y autoridades, entre ellos el mismo virrey Velasco, fueron enviadas a la Corona, pidiendo que Tehuantepec y Cuernavaca no permanecieran en el marquesado.

Se había dejado Tehuantepec a Cortés pues se pensaba que si sus empresas resultaban exitosas serían en provecho del rey, sin embargo no se obtuvieron los resultados deseados. Más de 30 años después de otorgadas las mercedes del marquesado y las 22 villas, Felipe II, quien además estaba necesitado de recursos, hizo caso a la serie de solicitudes acumuladas desde el momento mismo de otorgada la merced.

1560 fue el año clave en la realización de un propósito deseado por varios juristas y particulares. En febrero la Audiencia envió al rey una memoria de las provincias y pueblos que no convenía se enajenaran de la Corona, Tehuantepec figuró en primer término, y recomendó remunerar al Marqués con la equivalencia en tributos de otro pueblo, de lo cual no recibiría ningún agravio[32].

Por real cédula despachada en Toledo el 16 de diciembre de 1560, el rey —en atención a la poca renta que el fiscal dejaba para el segundo Marqués, el gran daño y disminución que podían resultar de su estado y autoridad, y por los servicios prestados por su padre— confirmó la merced de los 23 mil vasallos y 22 villas con sus sujetos, jurisdicción y rentas, sin que el fiscal de la Corona se entrometiese ya en minarla, salvo Tehuantepec:

---

30 «Relación dada por los oidores de Nueva España, para noticia de su magestad acerca de los vasallos del Marqués del valle, remitida por el capitán Alvarado». México, 1531. *CDI*: XIV, 336.

31 «Carta a la emperatriz, de la Audiencia de México, diciendo que habían dado noticia de la armada que preparaba Alvarado...dan otras noticias y consultas varias particulares». México, 3 noviembre 1532. *ENE*: II, 214.

32 «...si al marqués del valle por razón del pleito que con él trata el fiscal sobre la cuenta de los vasallos se le hubiesen de quitar algunos, se debría mandar por las causas que escribo, a su majestad, que se pusiesen en la Real Corona los siguientes: Teguantepeque que es buena provincia y puerto importante y Cuilapa y Guaxaca por ser pueblos principales... y el pueblo de Toluca... *convernía que Teguantepeque se pusiese en la Real Corona*, y se le diese la equivalencia en otros tantos indios y tributo igual que en ello no recibiría el marqués agravio, e importa al servicio de su magestad que esté en su cabeza esta provincia y puerto». «Memoria de las provincias que están en cabeza de su mageztad en la Nueva España y que no se deben enajenar de la Real Corona ni encomendarlos a persona alguna». México 25 febrero 1560. *ENE*: IX, 48-49.

> «...habiendo se me consultado por los del dicho nuestro Consejo de las Indias e teniendo por bien de hacer merced a vos el dicho don Martín Cortés, marqués del Valle, de os aprobar y confirmar la merced de los dichos veinte e dos villas y lugares con sus aldeas, jurisdicción y derechos que así si majestad el emperador mi señor hizo en la dicha Nueva España al dicho marqués don Fernando Cortés vuestro padre sin limitaciones ni restricción de número de vasallos, **con tanto que el pueblo de Teguantepeque con sus sujetos ques puerto de la mar del Sur quede para nos e para la Corona real** destos reinos con su jurisdicción civil e criminal e rentas e provecho que en él hubiere...»[33].

Martín Cortés obtuvo el derecho de conservar Jalapa y las estancias de ganado, además de una recompensa perpetua pagada en dinero y maíz equivalente a lo que recibía en Tehuantepec. Juan de Salinas, que había sido alcalde mayor de la provincia de zapotecas, tomó posesión de Tehuantepec en nombre de la Corona el 8 de junio de 1563; recibió órdenes de residir como justicia y de averiguar los tributos que los naturales solían dar al Marqués y la posibilidad de aumentarlos. El 23 de noviembre de 1563, la Audiencia resolvió retribuir al segundo marqués perpetuamente, la cantidad anual de 1,527 pesos de oro común y 3,442 fanegas de maíz que pagarían los pueblos de Tenango, de Chimalhuacan y, en caso de faltante, también los pueblos de la provincia de Chalco. Sin embargo, esta renta representa apenas las tres cuartas partes de lo que verdaderamente tributaban los indios de Tehuantepec, ya que en diciembre del mismo año se mandó tributaran a la Corona 2,325 pesos de oro común y 4,650 fanegas de maíz[34]. Esta recompensa se entregó hasta 1814 —incluso en los períodos de secuestro del marquesado— «en que por urgencias del erario se dejo de pagar la dicha recompensa»[35].

Considero que esta separación de Tehuantepec del marquesado del Valle, puede ser una causa indirecta de la conjuración de Martín Cortés. Me explico brevemente; en 1562 el hijo de Hernán Cortés, Martín, llegó a Nueva España y uno de los primeros asuntos que trató fue la renta que debía obtener a cambio de Tehuantepec. La influencia y el respeto que gozaba entre la sociedad novohispana no se pone en duda, pero tuvo varios roces con el virrey Velasco y pleitos de jurisdicción territorial con españoles a los que debía agradecimiento. El virrey Velasco antes de morir (1566) escribió al rey y se quejó de la conducta del Marqués, agregando que sus tributarios rebasaban el número estipulado y que sus rentas eran cuantiosas. Esto propició que el fiscal del Consejo de Indias pidiera declarar nula la concesión hecha al Marqués de gozar libremente de su estado, sin tomar en cuenta el número de vasallos, y abrió de nueva cuenta el proceso. Se mandó a Martín Cortés presentarse personalmente o enviar un representante ante el fiscal.

---

33 «Merced confirmada a Martín Cortés en real cédula hecha en Toledo con excepción de la villa y puerto de Tehuantepec». 16 diciembre 1560. AGN, *Hospital de Jesús.* leg. 235 vol. II, f. 545.

34 *Ibídem* f. 550. Bernardo García Martínez incluye la forma en que se hizo la distribución para el pago de la recompensa entre las pueblos de la provincia de Chalco. *Op. cit.*: 147-148.

35 *Ibídem* f. 568.

Según Juan Suárez de Peralta, con esta citación también se mandó la cédula real —que nunca se mostró— donde se prohibía que las encomiendas pasaran a tercera vida. Los encomenderos no estaban dispuestos a ver mermado su patrimonio y ya desde antes habían empezado a organizar una conspiración contra la autoridad real e invitaron al marqués del Valle a encabezarla. Quizá Martín Cortés decidió entrar en la conjuración, cuando se enteró de la resolución del fiscal y porque aún tenía muy presente la pérdida de Tehuantepec y sabía que la Corona no se limitaría en menguar más sus posesiones. No obstante, como dice Manuel Orozco y Berra, Martín Cortés titubeó demasiado y de ahí una de las causas de que la conjuración abortara. Su actitud motivó el secuestro de sus bienes de 1567 a 1573[36].

En el siglo XVII, el marquesado pasó a terceras manos que lo administraron desde Europa, y todo parece indicar que la perdida de Tehuantepec no tuvo efectos adversos sobre su economía general.

En conclusión, Carlos V no quitó Tehuantepec a Hernán Cortés por una política de conciliación de poderes y de conveniencia, el Marqués era una figura bastante fuerte en Nueva España y su espíritu de aventura podía llevarlo a realizar otros descubrimientos en provecho de la corona española. Con Felipe II, la situación cambió, el nuevo rey necesitaba más recursos económicos para sus empresas en Europa y presionado también por los constantes requerimientos de varios españoles residentes en la Nueva España, decidió poner bajo su jurisdicción la provincia de Tehuantepec, la cual, sin embargo, no era de las más rentables, comparada a Cuernavaca, Yautepec o Toluca.

En realidad en esta separación nada tuvo que ver la dinámica interna de la provincia de Tehuantepec, la cual siguió su desarrollo aunque distinto de cuando pertenecía al marquesado; su gran cualidad fue contar con un puerto y la legislación no podía ser dejada de lado: el gran señorío de los Cortés en América quedó sin un puerto de mar.

---

36 Acerca de la conjuración, Manuel Orozco y Berra. *Noticia histórica de la conjuración del marqués del Valle. 1565-1568. (Formada en vista de nuevos documentos originales y seguida de un estracto de los mismos documentos).* México, Tipografía de R. Rafael, 1853. Juan Suárez de Peralta. *La conjuración de martín Cortés y otros temas.* Prólogo Agustín Yañez. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1945. (Biblioteca del estudiante universitario, 53).

Cuestiones sobre Chucuito en el Siglo XVI:
las exacciones de la Iglesia

Estela Cristina Salles
Universidad Nacional de Luján, Buenos Aires, Argentina

En el marco de nuestras investigaciones sobre la situación tributaria de la provincia Colonial de Chucuito[1] el presente trabajo presenta una visión preliminar de las exacciones eclesiásticas, económicas y sociales, desde 1567 hasta 1575. El marco temporal fue dado por las siguientes fuentes documentales:

a) «La Visita hecha a la Provincia de Chucuito por Garci Diez de San Miguel en el año 1567»[2].

b) «La Visita Secreta hecha a la Provincia de Chucuito en 1570- 1572»[3].

c) «El Indice de repartimiento de Tazas de las Provincias contenidas en este Libro hechas en tiempo del Exmo. Señor. Don Francisco de Toledo que fue Virrey de estos Reynos» (AGN-Buenos Aires, Argentina, Sala IX-17-2-5)[4].

Breve descripción introductoria

Como se sabe, la provincia colonial de Chucuito se hallaba ubicada en la cuenca sur occidental del lago Titicaca, la que hoy forma parte de la región Sur del Departamento peruano de Puno. En la época colonial esta provincia abarcaba el ex reino de los Lupaqas, donde convivían las etnias de los Aymaras —que formaban la mayor parte de la población, con acceso a todos los recursos— y la de los Uros —que eran un grupo minoritario que habitaba la zona circunlacustre—, los que llevaban adelante actividades relacionadas con ese hábitat.

---

[1] Salles, Estela Cristina. *Tributo y población en una encomienda real: Chucuito 1549-1574.* Tesis inédita. Buenos Aires: Universidad Nacional de Luján, 2000.

[2] Espinoza Soriano, Waldemar (Ed.). *Visita hecha a la provincia de Chucuito por Garcí Diéz de San Miguel en 1567.* Lima: Casa de la Cultura, 1964.

[3] Pease, G. Y., Franklin. «Nota sobre los visitadores de Chucuito en 1572». En: *Historia y Cultura, 4.* Lima, 1970.

[4] Una edición de este documento se encuentra en preparación, conjuntamente con el Dr. Héctor Noejovich, con los auspicios del Fondo Editorial de la PUCP y del Instituto Francés de Estudios Andinos.

La provincia estaba atravesada por un camino que pasaba por las siete cabeceras o pueblos más importantes que eran: Chucuito, Acora, Ilave, Juli, Pomata, Yunguyo y Zepita. Además, controlaba nichos ecológicos distantes como lo eran Sama y Moquegua en la costa, Larecaja y Chicanoma en la ceja de selva. De esta forma, los habitantes del altiplano, tenían acceso a productos que complementaban su subsistencia[5].

El asentamiento estaba ubicado en la ribera suroccidental de Lago Titicaca a una altitud de 3,800 y 3,900 metros de altura sobre el nivel del mar. Esta zona es y era apta para la agricultura y el engorde de ganado. Las precipitaciones pluviales son del orden de los 800 mm. al año durante la temporada estival. La temperatura media anual es de 8° C aproximadamente, con variaciones de máxima de 14° C y de mínima de 2° C.

Tal como señaláramos, el «control vertical» se llevaba a cabo desde los valles costeños, en el Pacífico hasta las vertientes orientales del lago y la ceja de selva. Allí se asentaban los *Mitmaqkuna* para obtener los recursos que no se producían en la zona nuclear.

La actividad agrícola en el altiplano estaba limitada a los tubérculos, almacenándose como «chuño»; la actividad pecuaria se centraba en la cría de camélidos, que proveían carne (charqui) y lana. Esto último de singular importancia, ya que la actividad textil era muy importante entre los Lupaqas.

La provincia de Chucuito estaba situada geográficamente entre la altiplanicie del Collao y la del Titicaca en particular, entre las Cordilleras Oriental y Occidental, entre el Cuzco y Potosí. Fue un punto estratégico antes y después de la conquista española.

Bajo el dominio incaico, los jefes del ex-reino Lupaqa, siguieron gobernando, aparentemente con mayor autonomía que los demás pueblos dominados por el Tahuantinsuyu, quizás por haber recibido al Inca en paz y aceptando su hegemonía tributaban al mismo, como luego lo harían, tanto con Su Majestad, como con los religiosos Dominicos que se ubicaron en la zona con el objeto de «evangelizarlos», aunque los intereses eran otros.

El comportamiendo de los Dominicos en Chucuito

Según los testimonios de los jefes étnicos[6] de Chucuito, cuando el virrey Toledo realizó su conocida famosa Visita General, la evangelización de los indios de la provincia había comenzado alrededor del año 1542 a través del clérigo Francisco Ruiz, pero en forma

---

[5] Véase Murra, John. En: Ortíz de Zuñiga, Iñigo. *Visita de la provincia de León de Huánuco en 1562.* Huánuco: Universidad Nacional Hermilio Valdizán. Facultad de Letras y Educación, 1967.

[6] Preferimos usar esta terminología genérica para soslayar la discusión sobre el nombre de los mismos. En general, los textos españoles utilizan el término «cacique», proveniente de las Antillas. Véase: Murra, John. En: Espinoza Soriano, Waldemar (Ed.). *Op. cit.*, donde los denomina *mallku*. En quechua el término *kuraka* (pl. *kurakakuna*). Para una discusión más amplia sobre el tema, ver Noejovich, Héctor. *Los albores de la economía americana.* Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universdiad Católica del Perú, 1996, p. 390 y ss.

esporádica y no continua. Los religiosos se fueron sucediendo hasta el año 1546, cuando llega a la zona el primer fraile dominico Melchor de Molina, quien no permaneció mucho tiempo en el lugar. Recién para 1547 podemos referirnos sobre una presencia formal de los Dominicos en la provincia de Chucuito. Los primeros —en la década del '40— , además del citado Melchor de Molina, fueron Fray Andrés de Santo Domingo y Fray Domingo de Santa Cruz; hacia 1572 había un total de 18 frailes en toda la provincia[7].

Desde 1555, los frailes Dominicos tuvieron conocimiento que en Sama y Moquegua había indios de Chucuito cumpliendo con actividades de subsistencia para la zona nuclear y comenzaron a enviar a frailes en forma esporádica a esos «nichos ecológicos». En tiempos de la Visita de Garci Diez de San Miguel —en 1567— era público y notorio que los frailes se ausentaban muy a menudo de las cabeceras de la Provincia de Chucuito por diversas causas[8].

El impartimiento de doctrina dejaba mucho que desear, dado que, aparentemente, los frailes eran muy poco meticulosos en este aspecto. Su interés estaba puesto en la construcción y adorno de Iglesias, y de residencias con sus mobiliarios. La Corona discrepaba con ese proceder, dado que la provincia era un repartimiento de Su Majestad y la exigencia de los religiosos, a los ojos de los funcionarios, mermaba, sin duda, la capacidad tributaria de los indios[9].

Pero, creemos que un aspecto, tanto o más importante que el volumen de las exacciones materiales, era el maltrato moral del que eran objeto los indios por los frailes de la Orden. Esto se evidencia en las declaraciones que realizaron los naturales en el momento de haberse llevado a cabo la Visita Secreta, llevada por orden del virrey Toledo, sobre los Dominicos.

La Visita se llevó a cabo entre Diciembre de 1572 y Febrero de 1574, por los mismos visitadores designados para la Visita General, el Licenciado Fray don Pedro Gutiérrez Flores y el Gobernador de la Provincia, don Juan Ramírez Segarra[10]. Es interesante acotar que, en esta Visita Secreta, se incluyó el repartimiento de Copacabana, encomendado a don Diego García de Uiallon[11]. De la provincia de Chucuito se visitaron por este motivo, solamente Zepita, Pomata, Yunguyo y Juli[12].

La Visita Secreta, es un derivado de las Instrucciones del Virrey Toledo, bajo el capítulo: «Y sobre lo tocante a la Doctrina y converzion de los indios»[13]. Pero especialmente en el capítulo: «Advertencias», donde específicamente se indica:

---

[7] Meiklejohn, Norman. *La iglesia y los lupaqas de Chucuito durante la colonia*. Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de Las Casas e Instituto de Estudios Aymaras, 1988, p. 43 y ss.

[8] Espinoza Soriano. *Op. cit. passim.*

[9] *Ibídem.*

[10] Pease, G. Y. *Op. cit.* Además de los citados, fueron nombrados como visitadores de la provincia de Chucuito, Luis de Tapia y Juan Gutiérrez Flores (AGN, 6v/7r; Romero, 1924: 123/124).

[11] Pease, G. Y. *Op. cit.*, p. 12.

[12] Ibídem, Cuaderno I del Documento.

[13] AGN, fº. 16v/19r. Romero, Carlos Alberto. «Libro de la visita general del virrey Don Francisco de Toledo». En: *Revista histórica.* Lima: Instituto Histórico del Perú, 1924, pp. 135-138.

«Ytten los vicitadores eclesiasticos haran las informaciones contra los sacerdotes é Ministros de Doctrina por lo que las preguntas del interrogatorio que se les ha de entregar haziendo justicia conforme á las comiciones que se les ha de entregar haziendo justicia conforme á las comiciones que lleban de los prelados y Zedevacantes»[14].

La introducción de la Visita Secreta señala:

«.... dixeron que por cuanto por la pesquisa secreta que sus mercedes van haziendo en la visita de dicho pueblo[15], comiençan a resultar incidentemente de las preguntas legas que en ella se hacen conforme a las instrucciones de Su Excelencia algunos excesos de frayles de la horden de Santo Domingo de los que an tenido a cargo la dotrina de la gente del, y en especial de comunicación que parece han tenido con algunas indias deste pueblo y lo mismo podria ser que oviese en los demas pueblos que visitaren o en algunos dellos...»[16].

En consecuencia, conforme al texto, se iniciaron los interrogatorios de la siguiente manera:

«En cumplimiento de lo qual yo el presente escrivano doy fee en la pregunta de la dicha pesquissa secreta de que viene a resultar lo suso dicho que se mando poner aquí es la siguiente:

'—Iten declaren el escándalo e mal exemplo ha rezibido ansi de las personas que han residido y residen de hordinario eneste pueblo como de pasajeros y otras cualesquier tomándoles sus mujeres e hijas e parientes por la fuerza e contra su voluntad o con ella e usando mal de las unas e de las otras e se les han llevado algunas yndias fuera de este dicho pueblo declaren que personas y como y quando y a donde estan'»[17].

Esta pregunta fue realizada en Zepita y repetida en Pomata, Yunguyo y Juli. Dado que las respuestas fueron afirmativas, citamos el testimonio recogido en Zepita[18].

«E luego se levantó don Martín Callisaya principal hurinsaya y dixo que a el tu tubieron preso fray Juan Velazquez y fray Juan de Cabrera que estaban en esa dotrina hasta que le diesen dos hijas suyas muchachas donzellas porque en esta posesión y guarda las tenía la una llamada Madalena Yrina de hedad de quinze años y la otra Elvira yapoma de doze o catorce años que se habían huído porque los dichos padres las habían hecho traer cerca de noche a sus celdas diciendo que les querían hazer ciertas preguntas y traxo para el dicho efecto un ynga que hera fiscal que se dize Juan Miguel Guacano questá al presente en este pueblo y las dichas sus hijas porque los dichos padres les preguntaron con quien estaban amancevadas y les dixeron que si querían tener quenta con ellos se acojeron luego y no les esperaron y por que depues preguntado por ellas les dixeron que se habian huido tubieron preso a este declarante como tiene dicho hasta pareçieron que fue a su madre a buscarlas y de temor que su padre como estava preso no se ahorcasse savido que hera por ellas vinieron luego a donde estavan los dichos padres porque este declarante se lo rogo porque

---

[14] AGN, fº. 45.

[15] Se refiere a Zepita.

[16] Pease, G. Y. *Op. cit.*, p. 6.

[17] *Ibídem.*, p. 7.

[18] Además, solo aquí tenemos el nombre del testigo. Los restantes se refieren a los «caciques y principales».

lo soltasen de la prisión y ansi entraron en la celda de los dichos padres la primera que hera Madalena Yrina para el dicho fray Juan Velázquez y la otra que pareció por el dicho fray Juan Cabrera el qual fué por ella y con él a su celda donde las dexo las cuales ivan y venían a casa de los dichos frayles alguna noches que ynbiaban por ellas dezían quando se bolvían a las mañanas como avían tenido quenta con ellas e que antes que se les diese le dixeron que le quitarían el dicho cacicazgo sino se las davan y estando presente Don Manuel Cacavaçi Chipana su cuñado uno de los dichos declarantes se levantó y dijo que a el porque se lo reprehendía al dicho Don Martín y dezía que negociava por el sobre su caçicazgo porque les dava sus hijas lo açotavan y maltratavan muchas vezes y estando presente ansi mismo Martín Chata y Pablo Puchuri y don Pablo Puma Copa y Alonso Alvarado yndios del dicho pueblo de Çepita se levantaron y dixeron ser verdad y todo lo que dicho es porque saven por cosa cierta y muy pública en este dicho pueblo y que la mayor de las dichas dos yndias esta cassada y la otra no porque no la quieren por lo suso dicho cosa alguna y el dicho su padre dixo que a la una ni a la otra no les dieron los dichos padres por razón de lo suso dicho cossa alguna y los dichos Señores mandaron a todos tubiesen secreto de ello e lo firmaron el Licenciado Frey Pedro Gutierrez Flores, Juan Ramírez Segarra ante mí Luis García escribano de su Majestad».

Amen de este testimonio, existen ocho más en los restantes pueblos de la Provincia de Chucuito que corresponden a esta Visita Secreta. Estos incluyen tanto casos de violación como de amancebamiento y procreación; algunos de los vástagos alcanzaban la edad de 15 años al tiempo de la visita, indicándonos una conducta que venía desde los inicios del «adoctrinamiento» a cargo de los Dominicos.

Las exacciones materiales de los frailes

Pero aparte de esa «explotación carnal», los frailes demandaban de los indios productos para su manutención. Sin embargo, según los documentos, «parte de esos alimentos eran comercializados».

A fin de tener una idea aproximada de la magnitud de la exacción material, tomando los datos de la Visita de Garci Diez de San Miguel relativos «lo quedaban a los frailes», tabulándolos y ponderándolos[19] hemos efectuado algunas estimaciones, que si bien deben ser tomadas con cuidado, arrojan elementos adicionales para el análisis:

1) Don Martin Cari, *kuraka* de la mitad Hanan de Chucuito declaró ante el Visitador los efectos e indios para servicio (estimamos un «salario no pagado» de medio real diario) de construcción de iglesias que daban a los frailes. *Estimamos esto en 3,237 pesos corrientes*[20].

2) Martín Cusi, por su parte, declaró los productos que daban pero, en su manifestación, no figuraban indios para construcción de iglesias. *Estimamos esto en 4,799 pesos*

---

[19] Siguiendo la metodología de Noejovich. *Op. cit.*, p. 101 y ss.

[20] El «peso corriente» fue una unidad oscilante en la región andina, durante el siglo XVI (Noejovich. *Op. cit.*, p. 206). Este autor adopta para los cálculos la siguiente relación: un «peso corriente» = 0.75 «peso ensayado».

corrientes. La diferencia con la mitad Hanan que representaba Cari puede atribuirse a que, aparentemente, la mitad Hanan no daba indios, pero contribuía con más productos.

3) Si sumamos los totales que declararon los jefes étnicos de la provincia llegamos a la conclusión que, según sus declaraciones y la valorización que hicimos, las contribuciones a los frailes alcanzaba a *8,036 pesos corrientes*.

4) Por otra parte, si tomamos en cuenta la declaración de Fray Tomás Castillo, quién sólo mencionó el número de indios (entre 1,500 y 2,000, casi 4 veces mas que los enviados a Potosí en ese tiempo —500— y cerca del número de indios enviados como mitayos luego de la Visita de Toledo —2,200), utilizados en la construcción de Iglesias —calculando siempre un «salario» de 0,5 Real por día— arribamos a la suma de *9,843 pesos corrientes*. Aquí debemos reparar en que sólo estamos tomando la energía humana, dejando afuera los elementos materiales que solicitaban los frailes para su supervivencia y mantenimiento de Iglesias, que el fraile no mencionaba y a los cuales nos referimos en los acápites anteriores.

5) Pedro Cutimbo, quien fue el jefe étnico principal, *kuraka* de Chucuito durante mucho tiempo, declaró que la provincia entregaba a los frailes diversos productos, los cuales *estimamos en 7,089 pesos corrientes*. Sin embargo este testigo no mencionaba el servicio de los indios para la construcción de iglesias.

6) Del informe del visitador se colige que para la construcción de las Iglesias los indios, a través de sus jefes étnicos dieron *175,168 pesos*, cifra enorme[21], dado que la tasación del repartimiento era solamente de *18,000* pesos ensayados.

7) Por otra parte, estaba el «concierto» sobre los carneros, donde la obligación era de darles 2 por mes y por fraile. Esta había sido sustituida por un rebaño que los indios le dieron para «que del multiplico» se alimentasen. Esto llevo una controversia sobre la «propiedad» de los rebaños que los Dominicos alegaron ser de ellos[22].

En vista de los cálculos que anteceden, sumando las declaraciones de Cari, Cusi, Fray Tomás Castillo más lo calculado por los carneros, arribamos a la suma de 20,376 pesos corrientes. Esta cantidad es de un rango similar a la tasación que surge de la Visita de 1567[23]: 20,000 pesos ensayados en concepto de tributo real[24]. En otros términos los frailes recibían de los indios una cantidad no muy inferior a la recibida por Su Majestad[25].

El virrey Toledo, a partir de su Visita aumentó a 20 el número de sacerdotes, con un salario fijo de 800 pesos por año en término medio y prohibiendo que cobraran en raciones, servicios y *camaricos*[26]. Al respecto es menester señalar que, si bien la Tasación realizada a raíz de la Visita de Toledo aumentó ésta de 20,000 pesos ensayados y mar-

---

21 No esta claro si son «corrientes» o «ensayados», pero aquí interesa más la magnitud que la exactitud en la moneda.

22 Noejovich. *Op cit.*, p. 168 y ss.

23 Espinoza Soriano. *Op. cit.*, pp. 271-273.

24 A los que debe añadirse las 1,600 piezas ropa.

25 Sin contar la construcción de iglesias.

26 Voz quechua.

cados + 1,600 piezas de ropa, (que hace un total aproximado de 26,400) a 80,000[27], *de esta ultima cantidad se pagaban no solamente los salarios de los sacerdotes, sino también del corregidor, curacas y el hospital. La Corona sólo recibía 50,000*[28], como se aprecia en el siguiente cuadro:

CUADRO N°1
Distribución de la Tasa de Toledo
(pesos ensayados y marcados)

Destinado a	*Importe parcial*	**Importe Total**
Sacerdotes		20,065
Hospitales		2,050
Corregidores		3,000
Defensor y protector		600
Caciques		3,880
SU MAJESTAD		50,400
En plata	45,666	
En ropa	7,734	
TOTAL		**79,995**

Fuente: Salles, 2000.

En síntesis, para la época de los Dominicos, cuando Garci Diez realizó su Visita, los sacerdotes recibían productos, servicios y dinero en la misma magnitud que el tributo de la Corona; esa exacción se elevaba al 70% del tributo al Rey[29]. Con la tasación de Toledo, después de haber eliminado a la Orden en la provincia, el salario de los sacerdotes fue la cuarta parte de la tasación.

A partir de los datos señalados podemos afirmar que, en realidad, Toledo a partir de su ordenamiento, no aumentó en mucho la presión tributaria, les quitó la presión de los frailes, así como también las de los corregidores y los curacas. Fue más bien un reordenamiento del sistema tributario.

Conclusiones

1) Los indios de la provincia de Chucuito se habían vistos muy afectados por las exacciones de los Dominicos hasta la intervención del virrey don Francisco de Toledo, no solamente por lo material solicitado día a día, mes a mes, semestre a semestre, sino en el nivel social.

---

[27] Cook, Noble David. *Tasa de la Visita General de Toledo*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1975, p. 78 y ss.

[28] Salles. *Op. cit.*

[29] En ese entonces regia la Tasa de Cañete. Entre dinero (18,000 pesos ensayados) y ropa (1,000 piezas). Noejovich (*Op cit.*, p. 165), la estima un total de 22,000 pesos ensayados.

2) Esas «exacciones morales», los frailes las llevaron a cabo mediante el uso de la fuerza; este abuso sobre las personas, no coincidía en absoluto con sus votos. Estas conductas fueron determinantes en la expulsión de los mismos de la provincia de Chucuito, pero también la causa fueron las exacciones materiales de la Orden que mermaban la capacidad tributaria para la Corona.

3) No debemos olvidar que, en términos cuantitativos, la tasación de Toledo representó un aumento de la Tasa que, según su distribución, la mitad de la misma correspondía a los mitayos de Potosí y la otra mitad al área de Chucuito, entre ellos la Iglesia. Según los estudios que realizamos, sobre tributo, la Provincia de Chucuito había quedado debajo del promedio de otros repartimientos[30].

4) Por lo tanto, la presión tributaria derivada de la Tasa de Toledo no era tan exagerada como se la pretende mostrar usualmente en la historiografía. En Chucuito era menor que en otras provincias en cuanto a mitayos se refiere, ya que había quedado por debajo de la media en cuanto a la cantidad requerida de los mismos. De otro lado, la exacción eclesiástica, con la Visita de Toledo, quedo reducida, y la Corona comenzó a recibir el 63% de la tasación, aproximadamente.

5) En definitiva, el problema de la famosa «explotación de los indios» no era tanto como se cree y, mas bien, debe verse en el plano de desestructuración social, que apreciamos en la conducta de los Dominicos y que después se verá aumentada con la mita potosina, en la medida que se trasladaban familias completas, muchas de las cuales jamas regresaban.

Bibliografía

Cook, Noble David. *Tasa de la Visita General de Toledo.* Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1975.

Espinoza Soriano, Waldemar (Ed.). *Visita hecha a la provincia de Chucuito por Garcí Diéz de San Miguel en 1567.* Lima: Casa de la Cultura, 1964.

Ortíz de Zuñiga, Iñigo. Visita de la provincia de León de Huánuco en 1562. John Murra (Ed.). Huánuco: Universidad Nacional Hermilio Valdizán. Facultad de Letras y Educación, 1967.

Meiklejohn, Norman. *La iglesia y los lupaqas de Chucuito durante la colonia.* Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de Las Casas; Instituto de Estudios Aymaras, 1988, 284 p.

Noejovich Chernoff, Héctor. *Los albores de la economía americana.* Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universdiad Católica del Perú, 1996.

Pease, G. Y., Franklin. «Nota sobre los visitadores de Chucuito en 1572». En: *Historia y Cultura, 4.* Lima, 1970.

Romero, Carlos Alberto. «Libro de la visita general del virrey Don Francisco de Toledo». En: *Revista histórica.* Lima: Instituto Histórico del Perú, 1924.

Salles, Estela Cristina. *Tributo y población en una encomienda real: Chucuito 1549-1574.* Tesis inédita. Buenos Aires: Universidad Nacional de Luján, 2000.

[30] Salles. *Op. cit.*

Trabajo y tributo en los andes venezolanos:
el Caso de Mérida. Siglos XVI y XVII

Edda O. Samudio A.
Universidad de Los Andes, Mérida, Venezuela

1. Introducción. Aspectos formales

La presencia del europeo en América trastocó la armonía que, en consonancia con las leyes naturales, mantenía el hombre americano con su hábitat. Se le obligó a satisfacer la codicia del advenedizo instituido en amo, quien a toda costa se afanó en explotar irracionalmente los recursos de la entraña generosa de su suelo[1]. A partir de entonces, la economía, destinada fundamentalmente al abastecimiento y subsistencia comunitaria, dio paso de manera violenta a una economía orientada al mercado en la que el indígena trabajaba no para satisfacer necesidades propias, pues el producto de su trabajo fue esencialmente ajeno[2].

En ese proceso, obligado por la necesidad de supervivencia, el aborigen se convirtió prontamente en un extraño en su propio medio, pasando, sin transición, de la condición de soberano a la de súbdito desconocedor de las nuevas reglas que instauró el español, las que debía respetar y obedecer. Entre esas nuevas pautas estuvieron las distintas modalidades de trabajo que se impusieron a las numerosas comunidades indígenas, verdadero mosaico cultural que definiría la implantación y evolución de los sistemas de trabajo y de aprovechamiento de su mano de obra[3].

Desde el primer momento, los indígenas fueron considerados súbditos libres de la Corona de Castilla, a pesar de que se aceptó que los capturados en guerra justa se tuvieran como esclavos y luego, en las Leyes Nuevas y en la Recopilación de 1680,

---

[1] A ello se hace alusión en: Samudio A., Edda O. *El trabajo y los trabajadores en Mérida colonial, Fuentes para su estudio*. San Cristóbal: Universidad Católica del Táchira, 1988, p. 15.

[2] Al respecto véase a: Florescano, Enrique. «Evaluación y síntesis de las ponencias sobre el trabajo colonial». En: *El Trabajo y los trabajadores en la historia de México*. México: 1979, pp. 756-797.

[3] Samudio A., Edda O. «La tributación indígena en Mérida colonial». En: *Región*, N° 7. Revista del Centro de Estudios Regionales. Cali: Universidad del Valle, julio de 1999, pp. 21-60.

quedaran reunidas las disposiciones referentes al sometimiento a esclavitud de los indios caribes, araucanos y mindanaos que se oponían a la dominación española[4].

Así, a los indígenas en su condición de vasallos se les impuso la obligación de tributar, régimen que se tradujo en la transferencia del trabajo indígena y del beneficio de su fuerza de trabajo a un sector de españoles cuyo prestigio, poder político y económico tuvo como germen la encomienda, institución que consistió en la concesión temporal que el rey hacía a un vecino meritorio, de una obligada contribución fiscal que los indígenas como vasallos debían dar a la Corona. De esa manera, la encomienda fue una codiciada fuente de satisfacción del ansia de ingresos y prestigio de conquistadores, fundadores y primeros pobladores[5].

Por cierto, el abastecimiento de provisiones a los núcleos urbanos, durante las primeras décadas coloniales estuvo garantizado por los tributos; sobre las comunidades encomendadas recayó el suministro de productos alimenticios a los asentamientos de vecinos. En el caso de Mérida, sus comunidades aborígenes estuvieron en capacidad de producir no sólo para su población urbana, sino permitirle a sus encomenderos disponer de un excedente que permitió las tempranas exportaciones de frutos de la tierra que los merideños realizaron principalmente por el puerto lacustre de Gibraltar[6].

El tributo indígena[7] se canalizó a través de la encomienda y, como tal, ésta constituyó la unidad tributaria que sometió la diversidad étnica a las necesidades de mano de obra

---

[4] Sobre el teme hay una copiosa bibliografía. Entre los clásicos está: Ots Capdequi, José María. *Historia del Derecho Español en América y del Derecho Indiano*. Madrid: Biblioteca Jurídica Aguilar, 1968, pp. 205-206.

[5] *Ibídem.*

[6] Una de las primeras transacciones comerciales con productos del tierra de Mérida —en este caso harina— que se conservan en el Archivo del Estado Mérida es una obligación de los miembros del Cabildo con Antonio de Almézaga, mercader, con quien se comprometieron a colocar en «qualquiera de los puertos corrientes de la Laguna de Maracaibo» mil arrobas de harina, a medio peso arroba (4 reales de plata), las que pagarían el costo de una serie de mercaderías pedidas por aquellos ediles. Archivo General del Estado Mérida. *Protocolos.* Tomo I. Escritura de obligación del Alcalde y los otros miembros del Cabildo. Mérida: 12 de julio de 1579. f. 117v.

Hay una abundante bibliografía sobre el tema; en ella destacan los trabajos realizados sobre el Perú y Nueva España, sin desconocer que hay estudios muy importantes para el resto de los países de Hispanoamérica. Algunos están destinados al período post-independentista. Entre ellos se hace referencia a: Viqueira, Pedro Juan. «Tributo y sociedad en Chiapas, 1680-1721». En: *Historia Mexicana*, 44:2, México: octubre-diciembre 1994; Eugenio Martínez, María Angeles. *Tributo y trabajo del indio en la Nueva Granada: de Jiménez de Quesada a Sande.* Sevilla: Escuela de Estudios Hispanoamericanos, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1977; de la misma autora: «Haciendas y Tributo en Yucatán: el reglamento de 1786 y la controversia en torno a los indios luneros». En: *Colonial Latin American Historical Review*, 2:2, Alburquerque: spring 1997, pp. 121-141. Palomo, Gerardo. «Tributo y sociedad: notas en torno a una problemática del siglo XVI». En: *Cuadernos de la Casa Chata*, 38, México: 1981; Loza, Carmen Beatriz. «Monetización del tributo de La Paz, comparación del perfil de las tasas de nueve repartimientos de Juan Remón, 1563 y 1575». En: *Anuario,* Sucre: 1996, pp. 83-105; Ruiz Peralta, Víctor. *En pos del tributo: burocracia estatal, elite regional y comunidades indígenas en el Cuzco rural, 1826-1854.* Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos «Bartolomé de Las Casas», 1991; Bonilla, Heraclio. «Estado y tributo campesino: la experiencia de Ayacucho». En: *Los Andes en la encrucijada:*

en un largo tiempo colonial; subordinación indiscriminada que en buena parte fue responsable de la progresiva disminución de la población nativa y a partir del cual se inicia la desintegración política, económica y religiosa de las comunidades aborígenes, alterando de tal manera los patrones autóctonos de organización, que ha resultado extremadamente difícil caracterizar la diversidad étnica sujeta a las necesidades de fuerza laboral. Esta situación se tornó más crítica en la medida en que se consolidaba el proceso de concentración y organización de los «pueblos de indios», en el que la encomienda fue la unidad fundamental en el hecho urbanizador.

En el propio siglo XVI se produjeron evidentes cambios en la política tributaria de la Corona, la que tiene características particulares en cada coyuntura histórica[8] y en la que se inicia la tasación del tributo indígena. Esto último permite diferenciar una etapa en la que el tributo no estuvo sujeto a tasación alguna, de otra más fiscalizada y normada que corresponde al período en que la tasación se impuso en trabajo, en especie, en moneda y, finalmente, en efectivo.

A pesar de que hay una primera manifestación de establecer el tributo en 1501 y en 1503, con la Cédula del 20 de diciembre, cuando hay un expreso interés vecinal, es mediante una Real Cédula en 1518 que se institucionaliza el tributo de carácter individual, anual y destinado a la población masculina adulta, plenamente productiva. Esta disposición real contemplaba que a cada indio casado se le obligara a pagar anualmente tres pesos de oro y por cada hijo mayor de veinte años que viviera bajo el mismo techo. Asimismo, determinaba el pago de un peso de oro por indígena, aunque estuviese bajo la tutela paternal o de cualquier otro persona. También impuso que cada cacique cancelara un peso de oro por indígena cuya edad oscilaba entre quince y veinte años que estuviese bajo su a gobierno, mientras los mayores de los veinte años pagaran anualmente los tres pesos de oro.

El Rey recibió noticias de los abusos que los encomenderos cometían con los indígenas, lo que se atribuía a que no se habían tasado los tributos. Consecuentemente, en 1536, una Real Cédula estableció la tasación del tributo indígena y determinó la manera de aplicarla[9]. En ella se exigía a los Virreyes, así como a los Presidentes de las Audiencias, que dieran instrucciones precisas sobre las tasas de los tributos indígenas a quienes las realizaban[10]. Seguidamente, otras disposiciones complementaron diversos aspectos de la tasación tributaria.

---

indios, comunidades y Estado en el siglo XIX. Quito: Ediciones Libri Mundi, 1991, pp. 335-366 y CONTRERAS, Carlos. «Estado republicano y tributo indígena en la sierra central en la post-independencia». En: *Revista de Indias*, 48-183, Madrid: enero-agosto 1988, pp. 517-550.

[8] DEL RÍO, Mercedes. «La Tributación Indígena en el Repartimiento de Paria (siglo XVI)». En: *Revista de Indias,* Vol. L, N° 189, Madrid: mayo-agosto, 1990, p. 398.

[9] *Recopilación de Leyes de las Reynas de las Indias* (reproducción facsímil de la edición de Julián de Paredes, de 1681). Tomo III, Madrid: Ediciones Cultura Hispánica, 1973, Libro VI, título V, Ley XXI. Está reproducida en: KONEZTKE, Richard. *Colección de documentos para la historia de la formación social hispanoamericana 1493-1810*. Madrid: 1953. I:171.

[10] A los tasadores de les exigía, por ejemplo que: «...asistan a una misa solemne del Espíritu Santo, que alumbre sus entendimientos, para que bien justa y derechamente hagan la tasación, y acabada la misa,

Así, en un primer período, las obligaciones de la población encomendada estuvieron exentas de tasación, lo que se tradujo en la entrega compulsiva de bienes y servicios personales de diferente índole. Esta circunstancia hace necesario aclarar que, si bien teóricamente no hubo encomienda de servicios personales, en la práctica funcionó como tal, pues el encomendero necesitado de mano de obra para trabajar sus tierras obligó al indígena a prestárselos. Mientras la primera se vincula a la etapa antillana, la segunda versión se relaciona con la etapa continental que se considera más incorporada a la tierra que al individuo y más fiscalizada y normada

La tasa de tributos[11], sistema de regulación de las obligaciones que como vasallos se impuso a los indígenas, fue establecida por la Corona mediante diversas órdenes reales, con lo que se intentaba poner coto a las exigencias arbitrarias que los encomenderos imponían a sus encomendados y crear obstáculos a su ambición vehemente de enaltecimiento[12]. En ese sentido, la tasa de tributos de indios, constituyó una modalidad de control implantada por la Corona; y a la vez, un modo de hacer presente el poder real a los encomenderos, circunstancia que explica la oposición que tuvieron éstos a las visitas y a las tasaciones.

En 1542, las Leyes Nuevas determinaron que se tasara justamente el tributo indígena de los territorios recién descubiertos y que fuera inferior al que pagaban a sus «principales». En la misma forma, se indicaba que los encomenderos no podían exigir a sus encomendados un tributo mayor al establecido por la respectiva Audiencia. Estas disposiciones si bien estaban destinadas a eliminar legalmente el servicio personal dentro de las encomiendas, de ninguna manera se traducían en su abolición[13]; sin embargo, en ellas se percibe el afán de la Corona por instituir medidas controladoras de la potestad que se arrogaban los encomenderos sobre sus encomendados. De hecho, la tétrica condición de vida del aborigen y la acentuada disminución de su

---

prometan y juren solemnidad ante el sacerdote que hubiere celebrado, que la harán bien, y fielmente, sin odio, ni afición, y luego verán por sus personas todos los pueblos de la Provincia que hubieren de tasar, y estén en nuestro nombre encomendados o por encomendar, a los descubridores, y pobladores, y el número de pobladores, y naturales de cada pueblo, y calidad de la tierra donde viven, y se informaran de lo que antiguamente solían pagar a sus caciques, y a otros que, que los señoreaban, y gobernaban...».

[11] Trabajos sobre el tema respecto a Chile es el de: JARA, Alvaro. *El Salario de los indios y los sesmos de oro en la tasa de Santillán*. Santiago de Chile: Centro de Investigaciones de Historia Americana, Universidad de Chile, 1961; MONGUILLO, Manuel. «El tributo indígena en Chile a finales del siglo XVII». En: *Revista Chilena de Historia y Filosofía*. Santiago de Chile: 1959, pp. 28-35.

[12] A pesar de que hay una primera manifestación de establecer el tributo en 1501 y en 1503, cuando hay un expreso interés vecinal en la Cédula del 20 de diciembre de 1503, es en 1518 cuando mediante una Real Cédula de diciembre de ese año, se institucionalizó el tributo de carácter individual, anual y destinado a la población masculina adulta, plenamente productiva

[13] Bien sabido es que no pudieron aplicarse debido a los motines que ellas suscitaron en el Perú, circunstancia que motivó su derogación en 1545, aunque se modificaron los servicios personales por tributos tasados mesuradamente. Así, el Presidente Pedro de La Gasca estableció para el Perú la primera tasación tributaria en 1549, la que se caracterizó por un tributo muy alto. A ella siguieron diversas tasas locales que se distinguieron igualmente por el alto monto del tributo, hecho que motivó descontento de la población indígena ye incumplimiento por parte de los curacas.

población impusieron la necesidad de tasar el tributo indígena, sistema que se fue aplicando desde México hasta Perú[14] y Chile.

El primer ordenamiento particular para la población indígena de la Provincia de Venezuela se atribuye a Juan de Villegas, por medio de las conocidas Ordenanzas de 1552[15]. En ellas se estableció el tributo en servicio que durante uno de cada tres meses, debía prestar el indígena a su encomendero, con exclusión de los indígenas salineros, a quienes además se les dio libertad para comerciar con la sal, después de transportar la necesaria a la casa del encomendero[16]. No obstante, la tasación del servicio indígena de cuatro meses al año no logró implantarse, prevaleció la tasación de tres días de servicio por semana, pues resultaba un mayor beneficio para el encomendero. Esta se le atribuye a Jorge Spira, uno de los gobernadores de los Welsares.

En los albores del siglo XVII, en la provincia venezolana hubo un intento concreto de ordenar el tributo indígena, conforme a las Ordenanzas del Gobernador Sancho del Alquiza y el Obispo Fray Antonio de Alcega. Estas Ordenanzas fueron el resultado de una Real Cédula del 11 de febrero de 1609, en donde se establecía moderar los tributos que los indígenas debían pagar a sus encomenderos. En términos generales, se cumplió la prestación de tres días de servicio a la semana con jornadas de sol a sol. Así también, se prohibió que el indígena realizara el transporte de carga y el trabajo en las minas, estipulándose la arriería para determinadas ciudades durante períodos convenientes; igualmente, a cada indio se le podía asignar el cuidado de dos bestias y se le debía proporcionar el avío, siendo además retribuido con un cuchillo y un sombrero por el trabajo desempeñado.

Las ordenanzas de 1609 determinaban, igualmente, la fabricación de pita como una labor que debían realizar exclusivamente los indios trujillanos de tierra caliente, fijando también la cuota de indias para el servicio doméstico en la casa del encomendero, a quienes se les pagaría anualmente con dos mantas o vestidos y una hamaca, más otros beneficios[17]. La tasación de Sancho de Alquiza y Fray Antonio de Alcega, aun cuando revela un mejor conocimiento de las características y posibilidades del territorio en cuestión, originaron serias protestas por parte de algunos encomenderos afectados que posteriormente lograron su modificación. Sin embargo, en la provincia venezolana permaneció teóricamente vigente hasta 1718, fecha en la cual se decretó la extinción de la encomienda[18].

---

[14] Respecto al Perú es necesario destacar que fue en 1575, con la Tasa del Virrey Toledo que se concretaron las primeras expresiones de la monetización del tributo. Al respecto véase a: Del Río, Mercedes. *Art. cit.*, pp. 395-426.

[15] Referencia obligada el tema es la obra de: Arcila Farias, Eduardo. *El régimen de la encomienda en Venezuela.* 3a. edición, Caracas: Universidad Central de Venezuela, 1979, p. 12. Es importante señalar que las conocidas Ordenanzas de Don Juan de Villegas del 14 de septiembre de 1552, están publicadas en: Gabaldón Márquez, Joaquín (Compilador). *Fuero Indígena Venezolano*. Caracas: Universidad Católica Andrés Bello, 1977, pp. 55-59.

[16] Arcila Farías, Eduardo. *Op. cit.*, p. 119.

[17] *Ibídem.*, pp. 202-208.

[18] *Ibídem.*, p. 202.

En la Nueva Granada, a la que perteneció Mérida hasta 1777 cuando fue anexada en lo gubernamental a la Capitanía General de Venezuela, la tasación dispuesta desde 1536 y, confirmada posteriormente por las Leyes Nuevas como medida apremiante para controlar el acelerado deterioro de la población aborigen, no fue fácilmente aceptada. Germán Colmenares señala que en 1547, la máxima autoridad neogranadina hacía conocer al Rey la dificultad para limitar las exigencias de los encomenderos, por temor a un nuevo enfrentamiento[19]. En 1549, una Real Cédula prohibió el servicio personal en las labranzas, el servicio doméstico en casa de encomenderos y determinó la concertación voluntaria[20].

En 1555, se llevó a cabo la primera tasación del tributo indígena en las provincias de Santa Fe y Tunja y entre 1558 y 1559, se fijó la tasa de los tributos de Popayán[21] donde, diez años más tarde, el propio rey manifestaba conocer que la tasa no se cumplía y, que los encomenderos tenían a los indígenas atados prácticamente a la «esclavitud», por lo que encomendó al gobernador de esa provincia que se cumpliera lo dispuesto en la referida Real Cédula de 1549[22].

Entre 1571 y 1572, el oidor Juan López de Cepeda tasó nuevamente los tributos de los indígenas de la provincia de Tunja, a la que estaba anexada Mérida, incluyendo elementos nuevos en la tasación; esto no se tradujo en una mejora real de su situación[23]. Dentro de las innovaciones que se señalan a la tasa de 1571-1572, estaba la de tomar en consideración las posibilidades económicas y demográficas de cada región, lo cual debía responder al conocimiento de las particularidades del territorio respectivo y determinar una regulación en función del tamaño de la población tributaria.

Algún tiempo después, la tasa del oidor López de Cepeda fue modificada debido a las exigencias de los encomenderos afectados. La nueva tasa incluía el tributo personal en especie (mantas), un número de indígenas —diez aproximadamente— por fanegada de sembradura y una proporción de tributarios (4%), destinada a diferentes labores remuneradas en las haciendas de los encomenderos. No obstante, esa nueva tasación tampoco satisfizo las ambiciones de los privilegiados encomenderos, quienes pugnaban por mantener a su merced, en forma exclusiva y sin control, a la población indígena.

En la última década del siglo XVI, las Ordenanzas de Antonio González, presidente de la Real Audiencia, de veintidós encomenderos, quien de septiembre de 1593, revelan y hasta reconocen el peso que aún tenía el trabajo indígena en la economía y en la

---

[19] Al respecto véase a: COLMENARES, Germán. *Historia Económica y Social de Colombia. I, 1537-1719*. Bogotá: Universidad del Valle, 1973, pp. 98-99.

[20] KONEZTKE, Richard. *Colección de documentos para la historia de la formación social hispanoamericana 1493-1810*. Madrid: 1953, I: 446.

[21] Mayores detalles en: FRIEDE, Juan. *Vida y luchas de don Juan del Valle, primer Obispo de Popayán y Protector de Indios*. Popayán, 1961.

[22] KONEZTKE, Richard. *Op. cit.*, I: 446.

[23] De manera general, esta tasación comprendía un pago en dos mantas de algodón, aunque a los «pueblos ricos» se les fijó el tributo en oro; se contempló también un menor número de mantas cuando eran de lana, siendo algunas destinadas a los indígenas más necesitados.

sociedad colonial. En unas de ellas se afirmaba que sin el «servicio y ayuda de los indios» era imposible sustentarse la «república española», justificando la necesidad de «obreros», para que sirvan en las labores de «traer leña, yerba y agua y otros ministerios»[24].

En las Ordenanzas de 1593 se dispuso el tributo individual y se estableció que fuera el corregidor y no los cobrara los tributos e hiciera la lista de los indios fuertes de más de diecisiete años y mayores de cincuenta cinco años que pudieran tributar, sacando de ella los difuntos e incorporando los que llegaban a los diecisiete años. A esta medida y a la del nombramiento del corregidor de indios, se sumó la que institucionalizaba el Resguardo.

Consecuencia de las Ordenanzas del Presidente González fue la visita de Andrés Egas de Guzmán en 1595-1596[25], quien eliminó la obligación que se había impuesto a los indígenas de hacer labranzas e implantó, por primera vez, el tributo individual, tomando en cuenta la disminución de la población y su capacidad de cumplir con el tributo. Sin embargo, siete años más tarde, en la visita de Luis Enríquez a los pueblos de la provincia de Tunja, se constató el incumplimiento del cobro del tributo individual; exigencia que desde 1636 fue nuevamente ordenada por el visitador Juan de Valcárcel[26].

La encomienda, institución cuyo proceso de formación implicó tiempo y esfuerzos, tuvo sus orígenes en Europa y fue trasladada a América por la necesidad e interés de los primeros colonizadores de establecer una relación particular con los indígenas y donde adquirió las peculiaridades que las diferenciaron claramente de su antecedente peninsular. A través de la encomienda se canalizó la utilización de la mano de obra indígena en la explotación del territorio, así como su adoctrinamiento religioso, contemplándose en ella la libertad jurídica del indígena y la soberanía de la corona española. Es bien conocido que en la constitución de la encomienda influyeron intereses de carácter económico, fiscal, espiritual y político. Particularmente en lo económico se contempla la utilización del trabajo indígena en razón de la evolución de la tributación[27],

---

[24] A ello responde la institucionalización del alquiler, para lo cual se encargaba a los corregidores la vigilancia del envío de indígenas de cada pueblo a las ciudades, para que cumplan aquellas labores en el ámbito urbano. En esta misma ocasión, se ordena a los corregidores que conozcan los productos que abundaban en los Pueblos de Indios, tal como sal, frutas, pescado, huevos y ollas para de ellos proveer a la ciudad. También se les manda a cuidar que los indios crien gallinas y puercos, evitando que escaseara en la «república», obviamente de españoles. Además, estos mismos funcionarios debían velar porque que en sus tierras los indios elaboraran cal, teja y ladrillo, sacaran madera de los montes y la vendieran en la ciudad. Este importante documento lo conserva el Archivo General de Colombia (AGNC), Caciques e Indios. Tomo 42. «Ordenanzas del Señor Doctor Antonio González y del Señor Miguel de Ibarra» Santa Fe, 22 de septiembre de 1593. Copiadas textualmente en: *Universitas Humanística*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, Año XXI, No. 36, enero-junio, 1992, pp. 243-260.

[25] Para una más amplia información, véase a: Colmenares, Germán. *Op. cit.*, pp. 108-109.

[26] Véase a: Orbell, John. *Los herederos del Cacique Suaya*. Santa Fe de Bogotá: Banco de la República, 1995, pp. 104-108.

[27] Un interesante trabajo es el de: Castañeda Delgado, Paulino. «Un Problema Ciudadano: La Tributación Urbana». En: *Revistas de Indias*. Madrid: Instituto G. Fernández de Oviedo. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Año XXXIII-XXXIV, Nums. 131-138, enero 1973-diciembre 1974, p. 500 (493-550).

problema que se analiza en el caso de Mérida, constituyendo de esa manera, el objetivo esencial de este trabajo, al que sirve de guía fundamental un trabajo previo, vinculado al mismo tema[28].

2. *Las Fuentes*

El trabajo que se presenta, se apoya esencialmente en información procedente de fuentes documentales de carácter civil que reposan en archivos locales, el estatal de Mérida y Generales de la Nación, particularmente el de Colombia. Dentro de esa documentación destacan los expedientes judiciales de la Visita del Corregidor de Tunja a los naturales de Mérida en el año 1602. En esa información que se refiere al estado de las comunidades indígenas merideñas se encuentra la tasa de los tributos indígenas de distintas parcialidades que emitió la Real Audiencia de Santa Fe del Nuevo Reino de Granada. Otra material de consulta imprescindible fue el correspondiente a la visita del oidor Alonso Vázquez de Cisneros a Mérida en 1619 y 1620, en el que están insertas en las conocidas Ordenanzas de Mérida de 1620, elaboradas por el visiatador[29]. Asimismo, fue motivo de examen, las escrituras producto de la visita del oidor Francisco de la Torre Barreda en 1637 que demuestran la ineficacia de lo dispuesto por su antecesor; igual que algunos documentos que se refieren a disposiciones reales respecto al tributo de los indígenas de la jurisdicción y otras de carácter notarial referentes al tema, entre las que sobresalen los Poderes.

Otra fuente que fue motivo de indagación fue el manojo de expedientes de la visita del oidor Juan Modesto de Meler y Diego de Baños y Sotomayor a los indígenas de Mérida, entre 1655 y 1657, en uno de los cuales se encuentran las ordenanzas hechas por el último de estos funcionarios. Igualmente, fueron objeto de revisión una serie de documentos de los Fondos Caciques e Indios y Encomiendas del Archivo Nacional de Colombia.

Se debe señalar que la información sobre la tasación de 1593 se encuentra dentro de la documentación de la visita del corregidor Beltrán de Guevara a los pueblos de Mérida en 1602, porque uno de sus objetivos fue constatar su cumplimiento. Esta tarea se llevó a cabo en forma individual, lo que explica que se incluyera tan sólo la tasa que correspondía al pueblo visitado. A pesar de que se conoce tan sólo la información sobre tasación correspondiente a veintitrés parcialidades o sea que no corresponde ni a la a la tercera de los pueblos de indios conocidos para aquel entonces, ésta resulta representativa. La tasa incluía, además del encabezamiento explicativo de su motivo, el nombre del pueblo, del respectivo encomendero, el número de indios tributarios, las obligaciones y, finalmente,

---

[28] Este contempla todo el periodo de dominación hispana. Nos referimos a: Samudio A., Edda O. «La tributación indígena en Mérida colonial». En: *Región*, Nº 7. Revista del Centro de Estudios Regionales. Cali: Universidad del Valle, julio de 1999, pp. 21-60.

[29] Se conservan en el: Archivo General de la Nación de Colombia (AGNC). Visitas de Venezuela, Tomo 2. Ordenanzas de Mérida del Licenciado Alonso Vázquez de Cisneros. fº. 812v-818v.

la remuneración. De manera general, las asignaciones estaban referidas a trabajos agrícolas, de crianza, artesanales y de servicio doméstico.

Por su parte, las Ordenanzas de 1620 ofrecen abundante información sobre la Visita a Mérida del oidor más antiguo de la Real Audiencia en su época, Alonso Vázquez de Cisneros, la que tuvo como objetivo fundamental eliminar el servicio personal y la implantación del tributo en dinero y especies. Para su cumplimiento fue necesario reglamentar un sistema remunerativo mixto (5 pesos y 2 gallinas) que contemplaba el trabajo temporal, la jornada laboral y otros beneficios sociales, todo lo cual debía cumplirse bajo el régimen de concierto voluntario. Asimismo, treinta y siete años más tarde, las Ordenanzas de Diego de Baños y Sotomayor proporcionan datos que permiten contrastarlos con los de la visita de 1620; además, de los que se refieren al comportamiento de la relación de dominio encomenderos - encomendados y de algunas de sus consecuencias.

Finalmente, otra fuente apreciada fue la serie de documentos que se extienden cronológicamente entre 1689 y que llega hasta bien entrado el siglo XVIII.. Esta contiene información sobre la casi exclusividad de disponibilidad de la mano de obra indígena por los encomenderos, la eliminación del servicio personal que los indígenas les continuaban prestando y la nueva regulación de la «tasa y tributo» que cada indio debía pagar a su encomendero, la contribución para el corregidor y para la caja de la comunidad. Este material también forma parte de los numerosos documentos que custodia el Archivo General de Colombia, en Bogotá[30].

En cuanto a las escrituras notariales, vale decir que han sido particularmente útiles los poderes protocolizados entre enero y marzo del año 1592. Entre ellos destaca un poder concedido por el cabildo merideño, pues aporta una valiosa información sobre las condiciones socioeconómicas de la población indígenas con relación al período estudiado[31].

El análisis de esa información, a la luz de una de naturaleza bibliográfica y hemerográfica sobre el tema, guía fundamental de índole teórico metodológico, ha permito concretar los resultados que se exponen en el estudio.

3. Trabajo y Tributo. De la reglamentación a la práctica en Mérida. Promulgación

En torno a las parcialidades indígenas merideñas identificadas con base a la información de 1586, las que estuvieron en manos de treinta y tres encomenderos y fueron pretendidamente organizadas en forma de pueblo por el juez poblador Bartolomé Gil

---

[30] Archivo General de la Nación de Colombia. Tributos. Tomo 22.«Los indios del distrito de la jurisdicción de Mérida. Que se declare no deber pagar más de cuatro reales en virtud de la concesión de su majestad» 1759-1763. fº.111-122.

[31] Nos referimos a: Archivo General del Estado Mérida (AGEM). Protocolos, Tomo II: «Poder otorgado por el Cabildo de Mérida a los capitanes Juan Beltrán de Lazarte, Francisco de Berrío, Pedro de Flores y a Juan de Gaviria». Mérida: 8 de marzo de 1592. f.64

Naranjo en 1586[32], estuvo concentrada la actividad agrícola y ganadera de los vecinos merideños. Asimismo, sobre los hombros de esa población que se aferró a su lengua, a sus creencias, a su patrón de producción comunitaria y de autoabastecimiento, basado fundamentalmente en la papa, el maíz y la yuca, recayó la actividad artesanal que los vecinos merideños promovieron en función de la producción de lana, algodón y cuero.

Con el incremento de las actividades agropecuarias se fue consolidando la estancia —antecedente de la hacienda—, la que estuvo estrechamente vinculada a las zonas de poblamiento indígena, cuyos espacios fueron reducidos al asiento del pueblo y a sus tierras de resguardos desde fines del siglo XVI. De hecho, en ese proceso la ciudad consolidó y fortaleció su función de núcleo integrador de su territorio, conformador, articulador y controlador de un sistema de estructuras socioeconómicas.

La aplicación de la política fiscal de la Corona permite diferenciar en Mérida, un período en que el tributo no estuvo sujeto a tasación y otro en el cual se tasó el tributo, circunstancia que de ninguna manera, significó la extinción del servicio personal, pues en la práctica esas disposiciones se mantenían esencialmente en el plano legal

A su vez, dentro del segundo periodo es posible distinguir, un lapso en que se cuantificó el tributo aplicando una tasa general a la renta de la encomienda, la que se fijo en servicios personales y otro lapso, que se inició con la tasa impuesta en 1620 y se prolongó hasta 1689, cuando se produjo una nueva tasación tributaria. La tasa de 1620 se caracterizó por un intento formal por monetizar parcialmente el tributo, pues la obligación tributaria debía cumplirse parte en pesos, mientras una pequeña porción debía hacerse en aves domésticas; aunque, la imposibilidad de cumplirlo ofreció la oportunidad de hacerlo totalmente en lienzo.

El hecho de que Mérida se encontraba en la periferia del territorio neogranadino, distante de la sede de la Audiencia de Santa Fe de Bogotá y de Tunja, cabecera del Corregimiento del que formó parte hasta 1607, posiblemente influyó en que apenas repercutieran algunas de aquellas medidas que fueron creadas con el propósito de limitar el poder de los encomenderos. Esta circunstancia explica que si bien y, de manera general, la Nueva Granada tuviera su primera tasación en 1555[33], no fue hasta la última década del siglo XVI, cuando Mérida experimentó legalmente la regulación del tributo indígena, fundamentada en trabajo, tal como se plasmó la referida tasa del 18 de junio de 1593.

3.1. El trabajo indígena en la Tasa de 1593

Fue Juan Gómez Garzón, el funcionario que asignó a los pueblos de indios de Mérida sus resguardos en 1594 y luego se desempeñó como Corregidor de Indios de

---

[32] Este hecho ha sido trabajado con más detalle en: Samudio A., Edda O. *El trabajo y los trabajadores en Mérida colonial, Fuentes para su estudio*. San Cristóbal: Universidad Católica del Táchira, 1988, p. 99.

[33] Colmenares, Germán. *Op. cit.*, p. 90.

Mérida[34], quien parece haber dado a conocer a los encomenderos merideños la referida tasa de 1593. De hecho su difusión ocurrió al año siguiente de su sanción, pocos meses antes de que se promulgaran las Ordenanzas el presidente Antonio González, situación que hace comprensible sus diferencias.

Obviamente, en un periodo en el que el valor de la tierra era poco significativo, la tecnología rudimentaria y la población tributaria disminuía en forma violenta, la mano de obra indígena vinculada al servicio personal fue particularmente esencial. De hecho, el reducido valor de la tierra y la rareza o el rasgo primitivo de los instrumentos de labor hacían que la mano de obra fuera fundamental en el proceso productivo[35]; circunstancia que acentuó los elementos extraeconómicos que hacían funcionar el sistema y caracterizaron la sociedad colonial

Sin embargo, la necesidad económica continuó imponiéndose sobre el derecho. Se recuerda que al igual que en otras instituciones, la encomienda, cuya finalidad principal fue la tributación, confrontó contradicciones entre lo exhortado por las leyes y lo ejercitado, experiencia que generalmente prevaleció. De esa manera, se plantea que el tributo indígena que se reguló a través de la encomienda, constituyó un instrumento de expoliación y empobrecimiento de la población indígena en los siglos coloniales, mientras el sector de encomenderos se fortaleció y la estratificación social adquiría sus perfiles definitivos.

En un primer tiempo las obligaciones fueron reguladas en forma grupal, posteriormente per cápita[36] o sea que se fijó el tributo en forma individual o contribución por cabeza tributaria, prohibiéndose la reclamación de prestaciones de servicios personales; pero de cualquier manera, se prestó para imponer el servicio personal a los indígenas encomendados, aún después de haberse vedado legalmente esta práctica.

El establecimiento de la tasa, de acuerdo con lo ordenado por la Corona, debía hacerse en función de lo que los indígenas buenamente podían pagar, circunstancia que debía definir el tamaño del objeto de tributación. Tal disposición exigía la realización periódica de visitas a las distintas regiones, lo que permitía actualizar la tasa **con** base a las modificaciones que experimentaban las comunidades indígenas, entre las que destaca la progresiva y violenta disminución de la población. Además, el tributo debía tasarse

---

[34] En el siglo XVII, Mérida tenía dos corregimientos de indios: el del Partido de Arriba o de Mucuchíes y el del Partido de Abajo o de Lagunillas y Acequias y cada uno tenía su corregidor. El resguardo ha sido motivo en los estudios: Samudio A., Edda O. «Proceso de poblamiento y asignación de resguardos en los Andes venezolanos». En: *Revista complutense de Historia de América,* N° 21, Madrid: 1995, pp. 167-208 y en Del Rey Fajardo, José y Edda O. Samudio A. *Hombre Tierra y Sociedad. 1. Topohistoria y Resguardo indígena.* San Cristóbal-Bogota: Universidad Católica del Táchira y Pontificia Universidad Javeriana, 1996, pp. 159-259.

[35] Referencia interesante es la de: Klein, Herbert. «The Structure of the Hacendado Class en the Late Eighteenth Century Alto Peru: The Intendencia de la Paz». En *HAHR.* Vol. 60. N° 2, mayo, 1980.

[36] Lo presenta con nitidez: Hernández Rodríguez, Guillermo. *De los Chibchas a la Colonia y a la República. (Del clan a la encomienda y al latifundio en Colombia*). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 1949, p. 179.

permitiéndole al indígena disponer de los recursos necesarios para «... poder casar, dotar y alimentar sus hijas e hijos, y conque tengan y puedan vender, reparo para que se puedan curar con las enfermedades que les sucedieren, y suplir otras necesidades que comúnmente ocurren, por manera que paguen menos que en su infidelidad»[37].

La tasación de1593, al igual que las realizadas para la población indígena de otras ciudades neogranadinas, se fijó en base a la información proporcionada por el visitador, que en el caso merideño fue el capitán Francisco de Berrio, quien debió llegar a Mérida a fines de 1591 o a principios de 1592. Los datos de esta visita permitieron a la Real Audiencia, en las personas de su Presidente y oidores, tal como le correspondía, fijar la primera tasación de los tributos indígenas conocida hasta el presente, que se impuso de manera particular a cada uno de los Pueblos de Indios de la jurisdicción de Mérida.

La visita del capitán Berrío tuvo como objetivo conocer la situación de las comunidades autóctonas que habitaban en la jurisdicción de la ciudad y recabar la información específica que permitiría la tasación de los tributos. De esa manera, la tasa del 18 de junio de 1593, sistematizó las actividades de los indígenas objeto de tributación; sistematización que se realizó en función de los distintos factores ecológicos que regulaban las diversas labores del indígena en cada uno de sus ambientes, los que fueron reconocidos como asientos o pueblos de tierra fría, templada y caliente. Asimismo, en la asignación laboral se contempló el tamaño de la población de cada comunidad encomendada.

Obviamente, la medición tributaria de 1593 tenía el propósito de imponer límites a la explotación arbitraria que experimentaba el indígena por parte del encomendero, tal como lo revela la fijación de un área de trabajo determinada, la actividad que debía realizar y la utilización semestral de una proporción de la población tributaria (50%) en las faenas agrícolas y ganaderas.

Es oportuno recordar que la utilización indiscriminada del indígena, al igual que las epidemias introducidas por el español y el proceso mismo de mestizaje, constituyeron factores importantes del descenso de la población. De esa manera, con esta modalidad tributaria se aspiraba, además, conservar la población indígena significativamente disminuida, lograr su incremento y fijar el tributo «justo» que cada indígena debía dar a su encomendero.

El conocimiento de las condiciones ecológicas de los espacios habitados por los indígenas merideños, los que estuvieron estrechamente asociados a los de sus encomenderos, fue una de las pautas que definió la tasa de 1593. Ese conocimiento permitió una primera clasificación climática de las tierras andinas merideñas; así se señalaron pueblos de indios de tierra fría, templada y caliente y se asignó el tributo anual en labores agrícolas, artesanales y otros servicios, a cada uno de los pueblos de indios.

En cuanto a la asignación de la actividad artesanal, parecer ser que sólo a pueblos asentados en tierra fría, por estar en zonas de producción lanera por excelencia, se les impuso la obligación de hilar lana. Sin embargo, todos los pueblos ya de tierra fría,

---

[37] Real Cédula del 29 de septiembre de 1555. ENURIAS. *Cedulario Indiano*. II: 156

templada o caliente tenían que hilar algodón para el encomendero, al igual que cultivar una determinada porción de maíz, ya fuese cariaco o yucatán. Este hecho es absolutamente comprensible si tomamos en cuenta que el maíz se cultivaba tanto en tierra fría como caliente y que el hilado de algodón fue una labor que el indígena merideño practicaba desde antes de la llegada del español, mientras la ganadería ovina fue introducida por el europeo y se desarrolló particularmente en las tierras altas. Desdichadamente, sólo se dispone de la tasación impuesta a veintitrés pueblos de indios, dentro de los cuales predominan los de tierra fría.

De los pueblos de tierra templada, se logró conocer la tasa de Tabay, asentado a 1.708 m. sobre el nivel del mar, y entre los de tierra caliente se contó con Tibigay, pueblo que más tarde fue agregado a Lagunillas, población asentada a 1.079 metros sobre el nivel del mar.

La organización del trabajo agrícola en función del tributo tuvo significación en Mérida, en razón de la existencia de una economía agrícola autóctona. Con la tasa de 1593 se estableció oficialmente la obligación que tenían los indígenas de cumplir algunas de las faenas del ciclo productivo que, en el caso del trigo consistía en desyerbe y la siega. Después de la trilla, el cereal era almacenado para uso del encomendero. En esta tasa se advierte una cierta relación entre la extensión de las áreas de siembras de trigo y de maíz, el tipo de trabajo y el número de tributarios.

En cuanto al trigo, el encomendero debía entregar la tierra sembrada, o lista para su «beneficio», lo que significó desyerbarla, limpiarla, segar y trillar el trigo, labor que correspondió a caciques e indígenas tributarios de pueblos de tierra fría y templada. El hecho de entregar la tierra sembrada debió determinar que el área destinadas a trigo fuera el doble de extensión que la de maíz, al igual que los indígenas asignados para beneficiarlo fueran la mitad de los que debían cultivar el maíz. El beneficio del trigo se calculaba a razón de cinco tributarios por fanega de sembradura, aproximadamente, lo cual significa que a cada uno correspondería una extensión de 3,8 hectáreas[38].

En el caso del maíz, cuya semilla debía proporcionar el encomendero, la tendencia fue mantener diez indígenas por fanega de sembradura, de la tierra que se le debía entregar arada y que los indígenas debían sembrar, deshierbar y recolectar el fruto para llevarlo en bestia a la despensa o «trox» (toj) o troje. Esta debía estar próxima a la labranza y no a más de dos leguas del pueblo indígena.

Uno de los pueblos de tierra fría a la que se señaló una labor adicional fue Mocomamo; sus tributarios además de trigo tenían que sembrar turmas en tierra arada de una fanega de sembradura, la que debían desyerbar, cosechar y, finalmente, transportar a la despensa que tenía que estar cerca al área cultivada. Es preciso advertir que si bien esta modalidad tributaria liberaba al indio de los riesgos de las malas cosechas, se prestó para su explotación.

---

[38] Colmenares, Germán. *Op. cit.*, p. 99. Por su parte, Hermes Tovar Pinzón atribuye (Santa Fe y Tunja) a la fanega de pan coger 8,64 hectáreas y a la estancia de pan sembrar 84,67 hectáreas. Tovar Pinzón, Hermes. *Grandes empresas agrícolas y ganaderas*. Bogota: Universidad Nacional de Colombia, 1980, p. 9.

La pronta expansión del cultivo de trigo en la tierra fría, óptimo ecológico de esta gramínea, advierte la importancia que adquirió en la economía colonial andina, la cual se prolongó más allá del período de dominio hispánico. Así, en torno al trigo se conformaron esos complejos cerealeros merideños que tuvieron como núcleo central los aposentos de sus propietarios, complementados con la troja, el molino y la era, testimonio de una cultura triguera.

El trigo que se producía en Mérida, rubro rentable en la época, estaba destinado al comercio, después de satisfacer las exigencias de la población urbana, particularmente de la población blanca, pues el maíz y la papa fueron la base de alimentación indígena. Por cierto, el cultivo de trigo ofrecía mayores riesgos que cualquier planta alimenticia americana que formaba parte de la economía agrícola precolombina.

En cinco de los ocho pueblos de tierra caliente, cuya tasa fue conocida, se ordenaba la realización de una labranza de caña dulce en tierra que el encomendero debía entregar arada y cuya medida era dada en pasos cuadrados. Además, se estipuló que el primer año, el cacique e indígenas sembraran los cogollos que les daba el encomendero y en el siguiente se dedicaran a la cosecha, de manera que se garantizara al encomendero producción de caña todo el año. Asimismo, los indígenas estaban obligados a deshierbar las plantaciones y llevar la producción al trapiche, ya de agua o movido por la fuerza animal, pero no de mano, en el que se prohibía el trabajo de los indígenas. Además, se advertía que las siembras de caña de azúcar tampoco estuvieran a más de dos leguas del poblado indígena.

A siete de lo ocho pueblos de tierra caliente cuyas tasas fueron conocidas se les impuso la tarea de realizar una labranza de algodón en tierras que debía entregárseles aradas. En ella sembrarían las semillas que les debía proporcionar el encomendero, desyerbar, cosechar y trasladar el producto a la despensa, que como en los casos anteriores tenía que estar próxima a la plantación. Dentro de esos asentamientos estuvo Tibigay, pueblo de la Laguna de Urao, asentado en tierras semiáridas, donde al igual que los otros pueblos de ese sector, dispusieron de agua a través de acequias «antiguas». Finalmente, al encomendero se le exigía tener yuntas de bueyes, rejas y todos los aperos necesarios para labrar sus tierras, al igual que caballos para el acarreo de los productos, pues estaba prohibido utilizar los indígenas como cargadores.

En los bolsones semiáridos, los indígenas utilizaron el sistema de almacenamiento de agua y de acequias para garantizar la humedad necesaria a sus cultivos. Sin embargo, los cultivos indígenas se vieron frecuentemente afectados por los encomenderos, a quienes en distintas ocasiones, se les prohibió quitar el agua destinadas al regadío de las siembras de los aborígenes[39].

---

[39] Uno de estos se encuentra en: Archivo General de la Nación de Colombia (AGNC). Encomiendas, Tomo 88. Queja de los indios de Mucuño, en la provincia de Mérida, contra el capitán Diego de la Peña, su encomendero. Año 1670. fº. 684-685.

Adicionalmente a las obligaciones señaladas, cada pueblo debía proporcionar semestralmente a su encomendero los arrieros, gañanes, porqueros, yegüeros, vaqueros, ovejeros y cabreros que necesitara. Estos trabajadores debían recibir como paga por el trabajo realizado media fanega de maíz mensual para su alimentación y al finalizar los seis meses, debían recibir una manta de algodón, dos varas y media de lienzo de la tierra y un sombrero de la misma. Al terminar los seis meses los indígenas retornarían al pueblo y otros debían cumplir las mismas labores, de manera que los trabajos fuesen compartidos entre todos.

Otra de las obligaciones generales impuestas en la tasa de 1593 fue la laboriosa tarea de hilar seis libras de algodón que se atribuyó anualmente a cada indio tributario, producto destinado a la elaboración de lienzo y utilizado por el indígena antes de la llegada del español[40]. En la tasación quedó dispuesto, además, que el encomendero entregara el algodón al indígena, quien lo hilaría en su domicilio.

En razón de los datos conocidos, la producción de hilo por pueblo de encomienda osciló entre una y cuarenta arrobas, aproximadamente. A ciertos pueblos que estaban asentados en las zonas productoras de lana, o sea donde los encomenderos mantuvieron importantes rebaños de ovejas, se impuso hilar nueve libras de lana, materia prima que debía dar igualmente el encomendero. De hecho, no se perdió la oportunidad de aprovechar las habilidades ancestrales de los aborígenes, pues se advirtió que si algún indígena del servicio doméstico tejía lienzo se le ocupara en ese oficio, con la recompensa de cinco varas por cada cien tejidas o sea que, en principio, se le retribuía con un peso (5%), pues cinco varas equivalían a un peso de ocho reales. Sin embargo, al encomendero, dueño del telar y de los aderezos, le quedaba las noventa y cinco varas restantes o sean diecinueve pesos. Por cierto, de acuerdo a información de la época, la pieza de lienzo tenía ciento diez o ciento quince varas.

La obligación de hilar y tejer que parece haber sido impuesta en forma general a los aborígenes aún antes de 1593, explica la abundancia de lienzo en Mérida desde el siglo XVI y, en buena parte del XVII. Por cierto, en los primeros años de este último siglo, los vecinos de Mérida solicitaban al Rey que el lienzo corriera como moneda en la jurisdicción, atestiguando que por más de cuarenta y cinco años, sus habitantes producían lienzo de algodón, con el que trataban y contrataban, adquiriendo lo que les era menester, a razón de cinco varas por un peso de oro de veinte quilates[41]. Además, el lienzo era el material que habitualmente se usaba para confeccionar algunas piezas de vestir, abrigos, mantas y con el que se confeccionaba la ropa de los indígenas y los esclavos.

Una imposición especial fue señalada a los indígenas del pueblo de Muchachopo, al que los españoles llamaban «El Páramo», asentado en el valle alto del río Motatán,

---

[40] AGEM. Protocolos. Tomo II. Testamento de Francisco López Valencia. Mérida: 26 de febrero de 1592. fº. 45-49v.

[41] AGI. Audiencia de Santa Fe. Legajo 536. D. 10. Información solicitada por Don Felipe III a la Audiencia de Santa Fe sobre la petición de los vecinos de Mérida para que el lienzo corra por moneda. San Lorenzo, El Real: 16 de mayo de 1609. fº. 98-100.

encomendado a Hernando de Cerrada, quien tenía una curtiembre en sus aposentos, en la que trabajaban oficiales curtidores. Ellos debían curar y curtir las corambres que sacaban del ganado de su encomendero y enseñar a otros el oficio, para que en lugar de disminuir se incrementara el número de curtidores. Ciertamente, la producción de cuero en Mérida dio origen a la elaboración de zapatos, borceguíes, calzas, sillas de montar, muebles y otras serie de artículos.

Respecto al servicio doméstico, al que se daba un cierto tratamiento despectivo[42], se determinó que cada pueblo le proporcionara anualmente al encomendero un determinado número de indios e indias para el servicio de su casa, con el expreso señalamiento de que se escogieran a pobres y huérfanos de la comunidad. El número de ellos mantenía relación directa con el tamaño de la población tributaria de cada pueblo.

La remuneración estipulada por este trabajo se debía cancelar con especies y consistía en media fanega de maíz mensual para su alimentación, dos mantas de algodón y cinco varas de lienzo al finalizar el año. Adicionalmente, se debía dar al indio un sombrero de la tierra y a la india dos maures o chumbes. Al culminar el año, debían regresar al pueblo y otros debían desempeñar esos mismos trabajos.

Para estos trabajadores se contemplaron ciertas condiciones especiales, tal como la de asistirles en sus enfermedades y enseñarles los asuntos de la fe cristiana, beneficios que estuvieron, entre otros, presentes en las Leyes de Toro y en la legislación indiana. Adicionalmente, la tasación de 1593 fijó el quinto real, impuesto que consistía en cuatro tomines de oro de trece quilates, con el cual los indígenas debían servir anualmente al Rey; éste formaba parte de la demora.

Es importante señalar que la tasa de 1593 tomó en consideración el comportamiento demográfico de la población tributaria y las posibilidades de contingencias naturales que alteraran la economía de la región. En ese sentido quedó expreso que «... conforme a los tiempos de crecimiento y disminución de los dichos naturales, tratos e granjerías se puedan acrecentar e disminuir en favor de los dichos encomenderos e de los dichos indios, porque habiendo disminución de ellos se ha de quitar prorrata y habiendo aumento se ha de acrecentar como más pareciere convenir...»[43]. Finalmente se prohibió a los encomenderos, mayordomos y otras personas, exigir a los indígenas otro trabajo que no fuese el señalado en la referida tasa, bajo pena de perder la encomienda en caso de que la desobediencia fuera por parte de encomendero y una multa de quince pesos de buen oro y diez años de destierro si se trataba de mayordomo.

En 1602, el capitán Antonio Beltrán de Guevara, Corregidor y Justicia Mayor de Tunja, Visitador de los naturales de Mérida, sacaba copia de la tasa de 1593 del Archivo de la ciudad, la que ciertamente era, letra muerta para los que debían cumplirla,

---

42 Una referencia importante sobre el tema es el trabajo de: ALVAREZ, Víctor M. El *Trabajo Doméstico y su reglamentación legal en Latinoamérica.* Caracas: Imprenta de Caracas, Congreso de la República, 1978, pp. 6-7.

43 AGNC. Visitas de Venezuela. Tomo 3. Expediente 2. Copia del original de la tasa de 1593, sacado por Juan Gómez Garzón. Mérida: 24 de enero de 1594. f°. 468-471.

pues constató que los indios continuaban prestando indiscriminadamente servicios personales a sus encomenderos, quienes además les ocupaban sus tierras. Para contrarestar el primer mal, prohibió que los muchachos cargaran leña, agua, esteras y ocupados en cualquier otro servicio personal. Igualmente, Beltrán de Guevara hizo constar que los indígenas habitaban en forma dispersa y sin adoctrinamiento, lo que motivó las sanciones que impuso a los encomenderos. Asimismo, ordenó que los indios trabajaran únicamente por asiento y concierto, con remuneración, alimentación, atención en caso de enfermedad, buen trato y que se asentaran en forma de pueblo en torno a la iglesia, asignándoles nuevamente resguardos.

3.2. Tributación y trabajo en las Ordenanzas de Alonso Vázquez de Cisneros. Ratificación de Diego de Baños y Sotomayor

La Visita del oidor Alonso Vázquez de Cisneros, en 1619-1620, quien constató la disminución de la población y la explotación a la que fue sometida el indígena por los encomenderos, tuvo como objetivo esencial la eliminación del servicio personal e instituir el tributo en metálico y bienes. La tasación muestra la coexistencia de una economía natural generalizada y una monetaria limitada. La manifestación acabada de ese hecho es que para la provincia de Mérida, el hilo de pita y el lienzo de algodón fueron especies equivalentes a moneda, por ser los géneros más «entablados y seguros» en la jurisdicción[44].

A partir de entonces, cada indígena útil, cuya edad estaba comprendida entre los diecisiete años cumplidos y los cincuenta y cuatro debía pagar al encomendero cinco pesos (de ocho reales castellanos cada peso) y dos gallinas de demora y tributo. El pago debía hacerse por mitad, dos veces al año; la primera, al finalizar el mes de junio, comúnmente conocido como San Juan y la otra mitad al culminar el mes de diciembre que se le llamaba tercio de Navidad.

Sin embargo, el dos de diciembre de 1622, la Real Audiencia revocó esta ordenanza y ordenó que si los indios no tenían plata para pagar el tributo y deseaban por voluntad propia hacerlo íntegramente o en parte, en género de hilo ordinario para lienzo, se les recibiera a razón de tres reales la libra. Además, se mandó a que los indígenas hilaran el algodón en sus bohíos, enfatizándose que no lo hicieran fuera de éstos, en «ramada de comunidad», en los aposentos de los encomenderos, ni en otra parte alguna y la paga de la demora se llevara a cabo ante el corregidor de naturales y del padre doctrinero. El corregidor debía asentar en un libro paginado, la partida y paga, el precio de la libra y firmar con señalamiento del día y el año. En cuanto al pago de las dos gallinas se advertía que se hiciera como estaba tasado o sea a dos reales por ave.

---

[44] AGNC. Visitas de Venezuela. Tomo 2. Ordenanzas de Mérida del Licenciado Alonso Vázquez de Cisneros. 1620. fº. 812-818vto. Asimismo publicadas por Gutiérrez Arce, Manuel. «El régimen de indios en Nueva Granada: Las ordenanzas de Mérida de 1620». En: *Anuario de Estudios Hispanoamericanos*, III, Sevilla: 1946. pp. 1139-1216.

La tasa de Vázquez de Cisneros resultó indeseable y lógicamente inaceptable en una sociedad con una elite económica predominantemente agraria, la que sustentaba su poder en la condición de encomenderos, explotadores del binomio tierra - mano de obra indígena. Sin embargo, las Ordenanzas introdujeron cambios en las relaciones encomendero - encomendado, pues los indígenas no sólo pasaban a la administración directa del Corregidor de Naturales o de Indios, sino que este funcionario tenía que llevar a cabo la recaudación individual y detallada del tributo que se debía realizar en los propios pueblos.

Así, la explotación del indígena se realizaba a través de mecanismos indirectos que se fundamentaban en su capacidad productora de hilo de algodón, lo que se traducía en una transferencia del producto «más entablado y seguro» que había en la tierra, al encomendero y en proporción mucho menor al corregidor y al doctrinero. Otra de las Ordenanzas prohibía la conmutación del tributo y exigía su cobro de acuerdo a lo establecido en la tasa, bajo pena de multa pecuniaria, la primera vez y de pérdida de la encomienda y de bienes, en caso de reincidencia.

Las conocidas violaciones en las que incurrían los encomenderos al no respetar la edad en que los indígenas debían tributar debieron motivar la orden de verificarla en las descripciones llevadas a cabo durante la visita. A partir de ella, se mandó a los doctrineros a registrar el nombre de los recién nacidos y de sus padres. Además quedó explícito que los menores de diecisiete años, los «viejos» mayores de cincuenta y cuatro, los impedidos, lisiados y enfermos, al igual que los caciques, capitanes principales y gobernadores de cada pueblo, fueron exentos de tributo, beneficio otorgado por el trabajo y cuidado que tenían en pro del bien común de los indígenas. Legalmente, en el grupo de eximidos de tributo y de todo servicio personal estuvieron las indias de cualquier edad, pues de acuerdo a la misma disposición, la naturaleza las había hecho libres.

Para asegurar el servicio de los indígenas en las labores de las estancias y haciendas de Mérida, Pedraza, Gibraltar y Barinas, ciudades del corregimiento y posteriormente de la provincia de Mérida (1607-1622 y 1622-1678), que se consideraba beneficioso a las repúblicas y para que los indígenas, diestros en algunos oficios por tener mucha práctica y experiencia, sirvan y no vivan ociosos, ganen salarios, se sustenten y tengan con que pagar sus demoras y tributos, en las ordenanzas se dictaron una serie de disposiciones destinadas a reglamentar el trabajo agrario, artesanal, doméstico y de servicio público. Así, se dispuso el concierto voluntario y el salario con base al trabajo temporal y la jornada laboral, contemplándose el descanso dominical y en días de fiestas religiosas, al igual que medidas tendientes a la conservación física y espiritual del indígena.

Las Ordenanzas de Vázquez de Cisneros muestran una especificación de oficios que revela una cierta especialización laboral dentro del proceso productivo agrícola que seguramente pretendía un mayor rendimiento de la mano de obra indígena. Asimismo, en ellas se estableció una ligera escala remunerativa que devela una vaga estratificación ocupacional, en la que se puede distinguir un pago mixto de otro exclusivamente en efectivo. La estipulación en efectivo osciló entre 10 y 20 pesos y se limitó a unos pocos trabajadores, tal como los vinculados al cultivo y procesamiento

del trigo y al trabajo artesanal, mientras la mixta estuvo destinada al resto, la mayoría de los trabajadores.

Igualmente, las Ordenanzas contemplaron el trabajo y la remuneración en forma individual, de pareja y familiar, a la cual se señalaba una mayor asignación en especies. Ello explica la incorporación de los hijos al trabajo agrícola desde muy niños. Las labores agrícolas colectivas de «sembradura» de maíz, trigo, cebada, algodón, caña dulce y turmas (papas) fueron estimadas por área cultivada «desembrada» y cosechada; es decir desyerbada, sembrada y cosechada. Además, la remuneración respecto al cultivo del maíz se debía hacer de acuerdo a la variedad de maíz (rendimiento por área cultivada)) y a las características topográficas, ya en tierra montañosa o en llana.

Evidentemente, las Ordenanzas no fueron garantía del logro de sus objetivos; ellas quedaron limitadas a enunciados jurídicos, pues de hecho no determinaron cambios perceptibles en las relaciones sociales de producción. Los indígenas continuaron a merced de sus encomenderos, quienes crearon nuevos mecanismos para que en el sistema de concierto voluntario que se debía hacer ante autoridades para evitar fraude, subsistiera, de alguna manera el trabajo servil.

La información que ofrece la documentación de la visita del capitán y sargento mayor, corregidor de Tunja, Francisco de la Torre Barreda revela que los indios tributarios de Mérida, a cargo de los crueles mayordomos, continuaban trabajando la tierra, cosechando y acarreando los frutos en recuas que llegaban a Mérida, Barinas y la ciudad portuaria de San Antonio de Gibraltar. Tampoco habían dejado de hilar, tejer, criar cerdos, cuidar el ganado, pastorear ovejas y cabras, extraer el jugo de la caña y luego cocerlo hasta producir miel y panela, todo ello por una miserable remuneración que estaba distante de los que determinaron las Ordenanzas de 1620. Torre Barreda denunciaba que era notoria la ausencia de cobro de la demora, pues los indígenas se guían prestando servicios personales a sus encomenderos personales, tal como lo estuvieron antes de ser tasados y demorados[45].

Diecisiete años más tarde, la realidad socio económica de los indígenas, palpada en la nueva Visita a Mérida, iniciada por el Oidor Juan Modesto de Meler y culminada por el Oidor Diego Baños y Sotomayor, motivó ratificaciones y también modificaciones de las Ordenanzas de 1620, las que se ajustaron a las instrucciones dadas por la Real Audiencia a los visitadores. Las sumarias secretas de la Visita mostraron al funcionario real que la «tasa y demora» de cinco pesos y dos gallinas anuales que los aborígenes pagaban en los llamados tercios de San Juan y Navidad resultaba cómoda y no gravosa, circunstancia que motivó que en la Ordenanza sexta se revalidara lo dispuesto respecto al tributo de los indígenas de la jurisdicción merideña[46]. Sin embargo, se constató que

---

[45] AGNC. Visitas de Venezuela. Tomo 12. Autos sobre la Visita del Capitán Francisco de la Torre Barreda a Mérida. 1637. fº. 1-1071.

[46] AGNC. Visitas de Venezuela. Tomo 1. Documentos referentes a Visita del oidor de la Real Audiencia, Juan Modesto de Meler y el oidor Diego Diego de Baños y Sotomayor. Auto sobre Ordenanzas del Licenciado Diego de Baños y Sotomayor. San Cristóbal: 27 de mayo de 1657. fº.. 305-313vto.

no se habían cobrado los tributos y demoras de los indios en toda la jurisdicción, pues se mantenía la costumbre de conmutarlos en servicios personales.

Al igual que en las Ordenanzas de 1620, en las de 1657 se insistió en que los indios agregados a los pueblos se llevaran a las plazas públicas para que se alquilaran voluntariamente, por el tiempo y el precio que quisieran y con quien más gustaran, muestra que no se había cumplido lo establecido y persistían los atropellos al indígena o sea que su utilización no se había modificado. Se insistía en la eliminación radical del servicio personal para que los indios gozaran de libertad y trabajaran libremente con quien quisieran concertarse.

Para impedir la substitución del tributo por servicios personales, práctica ampliamente difundida y motivo de una serie de abusos e irregularidades, Baños y Sotomayor puntualizó en la octava ordenanza, que los corregidores cobraran los tributos y cancelaran a los doctrineros sus estipendios, descontándoles las faltas a la doctrina, lo que quedaba para la iglesia respectiva; mientras cualquier sobrante lo debía entregar a los encomenderos.

Con la llegada de los años setenta del siglo XVII, hechos de distinta naturaleza alteraron la situación de Mérida, la que se tornó adversa y trajo consigo, entre otras medidas, la modificación de las obligaciones tributarias de los indígenas, las que por más de cincuenta años se habían mantenido legalmente sin alteraciones.

3.3. La desconocida tasa del 18 de noviembre de 1689

En las últimas décadas del siglo XVII, una serie de factores de índole natural y humano tuvieron especial significación en el deterioro de los paisajes merideños, tanto rural como urbano, contribuyendo definitivamente al retroceso de la economía de Mérida en el período señalado. Entre aquellos destacan, los temblores de fines de 1673 y, particularmente los de enero de 1674, los ataques de los piratas a la ciudad portuaria de Gibraltar y a sus estancias cacaoteras; el descenso del precio del cacao, la ausencia de embarcaciones en los puertos lacustres y el acoso de los Motilones.

La economía estuvo afectada por la escasez de numerario y la penuria que experimentaban los vecinos, la que llegó a tal estado que las transacciones comerciales se basaron fundamentalmente en el trueque; sin lugar a dudas, es reveladora la limitada capacidad adquisitiva de los merideños en ese período.

El comportamiento de los diezmos, gravamen cuya administración se hizo en forma indirecta, o sea, a través de arrendamiento de las distintas «veredas» o zonas de producción, constituye un indicador real del estado de la economía regional. Son conocidos los testimonios que demuestran la merma significativa de este impuesto a consecuencia de la reducción de las actividades económicas y la pérdida de importancia de los rubros que sustentaban la economía regional. La situación fue de tal gravedad que los documentos coetáneos retrataban a una Mérida prácticamente en ruinas[47].

---

[47] Del Rey Fajardo, José S.J., Edda O. Samudio A. y Manuel Briceño Jaúregui. S.J. *Virtud Letras y Políticas en la Mérida Colonial.* Volumen I, Mérida: Universidad Católica del Táchira, 1996, pp. 40-150.

Sin lugar a dudas, aquel estado de escasez se acentuaba en los sectores desposeídos. De ahí que la puntualizada pobreza de la población indígena, significativamente disminuida exigía una nueva tasación. Así, en la Real Cédula del 18 de noviembre de 1689[48] se determinó que los indígenas de la provincia de Mérida, La Grita y la ciudad de Maracaibo, no pagaran más de cuatro pesos y seis reales anuales, tal como se había dispuesto el 6 de marzo de 1687, para los indios que estaban fuera de las diez leguas de Caracas[49].

Los cuatro pesos eran para el encomendero, mientras los cuatro reales estaban destinados al pago del los corregidores y los otros dos reales para la conservación e incremento de la caja de comunidad. Además, se les concedió la posibilidad de satisfacer el tributo en efectivo o en los géneros o frutos de la tierra, sin obligarlos a cancelar en dinero, ya se tratase de indios encomendados o afectos a la Corona. También, se exoneró a los indígenas recién reducidos el pago del referido tributo por espacio de veinte años.

El agosto de 1746, se sacó copia de la Real Cédula que se conservaba en un libro guardado en el Archivo del Gobierno marabino y se exigió al corregidor de Guásimos y Capacho que le diera puntual cumplimiento y al cabildo de la villa de San Cristóbal que la publicara. No obstante, trece años más tarde, en 1759, el Abogado Protector de los Naturales del Reino testimoniaba que si bien el Gobernador de Maracaibo había mandado al corregidor de aquellos pueblos a que se cumpliera con lo dispuesto en 1689, posteriormente se volvió a introducir injusta y temerariamente el abuso de cobrar anualmente a los indios cinco pesos y seis reales. El oidor que cumplía la función de fiscal, después de conocer el planteamiento del Protector de Naturales, ordenó que los indígenas no pagaran los cinco pesos, seis reales y, por el contrario, se observara lo dispuesto en la Real Cédula de 1689.

Infortunadamente, la disposición real que establecía el tributo de cuatro pesos, seis reales parece haberse conocido en Mérida tan solo setenta y tres años más tarde de su promulgación, lo que seguramente se logró porque ya la medida se cumplía en Capacho y Guásimos, tal como lo manifestó el corregidor de Mucuchíes o del corregimiento de Arriba, quien al igual que el de Lagunillas o del corregimiento de Abajo, solicitaron al Protector General de Naturales les informase al respecto,

---

[48] AGNC. Tributos. Tomo 22. Los indios del Distrito de la Jurisdicción de Mérida. Que se declare no deber pagar mas de cuatro pesos y seis reales al año, en virtud de la concesión de su Majestad. 1687-1762. fº. 11-122.

[49] A partir de ella se planteó la liquidación de la encomienda de servicios personales y la institucionalización de la tributación en efectivo o lo correspondiente en fruto, pagado personalmente al encomendero, sin embargo esta disposición no llegó a cumplirse. Referencia a ella como a las disposiciones posteriores respecto al tributo en la provincia de Venezuela en; ARCILA FARÍAS, Eduardo. *El régimen de la encomienda en Venezuela*. 2de Edición, Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1966, pp.259-281. Del mismo autor bajo el título *Encomiendas de Indios*. Diccionario de Historia de Venezuela. E-O, Caracas: 1988. II: pp. 52-23.

asegurando que el tributo de naturales de Mérida era de cinco pesos y cinco reales o sea tres reales más de lo establecido en 1620 y siete en 1657.

Ciertamente, las condiciones de los caminos de herraduras que atravesaban la accidentada geografía andina así como la distancia que separaba a Mérida de la capital de la provincia y, aún más, del Nuevo Reino, constituyeron factores que dificultaban el conocimiento del estado real, entre otros, de las encomiendas; además, aquella realidad geográfica propició el incumplimiento de lo dispuesto respecto a la población indígena. Tampoco se debe negar la posibilidad de que, por inconveniente, aquella medida hiciera efectiva la consabida práctica de: «la ley se acata, pero no se cumple».

El 24 de mayo de 1762[50], el Fiscal, ante una solicitud que hicieron los corregidores de Lagunillas y Mucuhíes, para que en sus pueblos se aplicara la Real Cédula de 1689, dispuso que en lugar de cobrarse a los indígenas los cinco pesos cinco reales que hasta entonces habían pagado, cancelaran cuatro pesos, en los que se incluía el costo de la doctrina y del doctrinero, pues su mantenimiento era obligación del encomendero y la contribución de cuatro reales por tributario estaba destinada al mantenimiento del corregidor, mientras los otros dos, para la caja de comunidad. Los corregidores aseguraban que con esa medida resultaría más fácil el cobro de los intereses reales y retornarían a sus poblaciones los numerosos indios que andaban fugitivos porque no tenían como satisfacer el tributo.

En las últimas décadas coloniales el tributo indígena se redujo a dos pesos anuales[51], gravamen que en casos bien conocidos no resultó fácil cancelarlos por la pobreza que experimentaba gran parte de los pueblos de indios, tal como se hizo constar en los litigios que se mantuvieron por sus tierras de resguardo, los que motivaron su medición durante este período.

Consideraciones finales

El establecimiento del tributo indígena se remonta a los albores del siglo XVI. Desde entonces la condición de libre del indígena estuvo sujeta al pago de un tributo como súbdito de la Corona. El régimen tributario que estableció el sistema español se redujo a la transferencia del trabajo indígena y del beneficio de su fuerza de trabajo, a un sector cuyo prestigio, poder político y económico tuvo como fuente esa merced otorgada por la Corona: las encomiendas.

En la historia del tributo indígena en Mérida se distingue un primer período tardío en relación a otras regiones neogranadinas, el que se caracterizó por estar fuera del

---

[50] AGNC. Tributos. Tomo 22. Los indios del Distrito de la Jurisdicción de Mérida. Que se declare no deber pagar mas de cuatro pesos y seis reales al año, en virtud de la concesión de su Majestad. 1687- 1762. fº. 11- 122

[51] Así consta en el documento que con la identificación siguiente se encuentra en: BBFC. Sección Documentos. Manuscritos. Documentos Históricos. Cabildos. Resguardos Indígenas, Presentación hecha por los vecinos de Las Piedras y el Convento de Santa Clara, para impedir que la Real Provisión de los Resguardos se efectúe. Mérida: 16 de julio de 1797.

control del Estado o sea que el tributo no tuvo definición, ni límites, porque el indígena estuvo indiscriminadamente a merced de las exigencias del encomendero, quien abogó por sus derechos de conquistador y primer poblador. A éste sigue un período en el que se produjo la intervención estatal, a través de la elaboración del sistema visitas que daban como resultado la fojación de tasas. Estas, hicieron sentir al encomendero el peso del poder real, el cual pretendió hacerse presente el resto de la colonia. En esta etapa hay un claro interés de controlar la expoliación impuesta al aborigen, sometido a una real y cruel servidumbre por los insaciables vecinos merideños.

La primera tasación conocida que se impuso al trabajo indígena en Mérida, por lo menos hasta la fecha, fue la de 1593; en ella se estableció la cuota laboral que debía dar cada pueblo de indios. Esta contempló actividades agrícolas, artesanales, ganaderas y de servicio doméstico, en las que se impuso criterios de carácter demográfico y ecológico. En ese sentido, la tasa de 1593 organizó, en forma sistemática, el trabajo que el indígena debía prestar al encomendero, constituyendo un factor importante en el fomento y desarrollo de las actividades agrícolas, pecuarias y artesanales, así como en el transporte de su producción. Además, ella institucionalizó en Mérida en forma particular el tributo.

Una nueva tasación que tuvo como objetivo fundamental la eliminación del servicio personal se dio para Mérida en 1620. En ella el tributo se fijó en cinco pesos y dos gallinas, lo cual implicaba una nueva relación encomendero-encomendado, pues limitaba la acción del encomendero a recibir lo tasado. Además, instituyó el cargo de corregidor y protector de naturales que tenía la función de cuidar aquella relación, como el cumplimiento de lo establecido respecto al trabajo, remuneración, entre otros, en las Ordenanzas de Mérida de 1620. Diecisiete años más tarde se constató que eran letra muerta para los ávidos encomenderos y treinta siete años más tarde, en 1657, la tasa impuesta en 1620 fue ratificada.

Sin embargo, el cumplimiento de este sistema de regulación del tributo indígena en función de trabajo, escapó al igual que las tasaciones del siglo XVIII, al control efectivo por parte de la sede de la Real Audiencia de Santa Fe, cuyo radio de influencia se debilitaba en la en la medida que se alejaba hacia periferia, en la que efectivamente se encontraba Mérida.

La retasa de dos pesos que tuvieron los indígenas de Mérida en las últimas décadas coloniales se produjo precisamente cuando ya la encomienda había perdido toda significación económica e impuso a una población indígena significativamente disminuida, humillada y miserable, tal como se le reconoce en las primeras leyes de la república. Asimismo, ella revela las transformaciones que habían experimentado las relaciones del sector criollo con los pueblos de indios; en fin, delata los cambios profundos que se habían dado en el seno de la sociedad colonial.

Sin lugar a dudas, el tributo indígena que se reguló a través de la encomienda, prácticamente se tradujo en su conmutación por servicio personal, constituyéndose, en esa forma, en un instrumento que explotó y esquilmó la población indígena a lo largo de los siglos coloniales.

La declinación de la población indígena de la jurisdicción de San Miguel de Tucumán: (1600/1680)

Estela Noli
Instituto de Arqueología y Museo,
Universidad Nacional de Tucumán, Argentina

Introducción

La importancia del volumen de la población indígena americana y su declinación ha sido objeto de numerosas discusiones teóricas metodológicas y ha generado la producción de no pocas investigaciones empíricas[1]. Se considera a esta evolución (negativa o positiva) una variable crítica en la historia americana, en especial durante los siglos XVI y XVII. Sin embargo, todavía es mucho lo que se desconoce; el objeto de esta ponencia no es solamente realizar el análisis de un caso, que se agotaría en sí mismo, sino contribuir a ampliar el campo de observación de la variabilidad de los procesos demográficos de la población indígena americana.

Se presenta un aporte al conocimiento de la evolución de la población indígena en una región periférica del Virreinato de Perú, la gobernación de Tucumán. Se analiza la situación demográfica de los pueblos encomendados en la ciudad de San Miguel, durante el siglo XVII. El tema ha sido tratado por Pucci (1998), quien ha realizado un minucioso y crítico análisis de las cifras de la población indígena al momento del contacto para la Gobernación del Tucumán. Este autor ha valorado que las cifras «iniciales», con las que se estima la población, son muy tardías, más de 50 años después de los primeros contactos y 30 años después de la fundación de las primeras ciudades españolas. Por otra parte, Lorandi y Ferreiro (1991) han analizado los procesos demográficos del último cuarto del siglo XVII y del primer cuarto del siglo XVIII, notando una evolución favorable de la población indígena en ese periodo. Existía un vacío en el conocimiento de la evolución demográfica de las poblaciones indígenas en las primeras décadas del siglo XVII. La fragmentación y casi la ausencia total de fuentes de este periodo hacen verdaderamente difícil encarar esta investigación. En este trabajo analizamos padrones particulares en un intento de formular algunas hipótesis que ayuden a comprender la evolución demográfica de los pueblos indígenas de la llanura tucumana y, a la vez, plantear nuevos interrogantes.

---

[1] Para una historia de la población americana véase entre otros Sánchez de Albornoz, Nicolás. *La población de América Latina. Desde los tiempos precolombinos al año 2000.* Madrid: Alianza, 1973.

El territorio y los pueblos

San Miguel de Tucumán era una población secundaria fundada en el piedemonte oriental del Aconquija, la cadena montañosa que circunscribe las tierras altas de la región. La ciudad extendió su jurisdicción sobre un territorio caracterizado por el poblamiento multiétnico de pueblos de diversas tradiciones culturales provenientes de tierras altas y bajas[2]. La zona era privilegiada por la existencia de numerosos cursos de agua y de un clima húmedo que permitía la agricultura en pantanos, de regadío y de temporal, por lo que estuvo densamente poblada cuando llegaron los españoles.

La población indígena sometida por los españoles de la jurisdicción de San Miguel fue captada entre los pueblos que habitaban el espacio (lules-tonocotés y diaguitas)[3]. El componente étnico era muy complejo. Un problema que se ha planteado para la adscripción étnica es que, al momento de llegar los españoles, los grupos étnicos estaban fuertemente transculturados y, además, algunos de ellos habrían tenido contactos con los incas. A esto se sumaba la presencia de un pequeño grupo de atacamas[4]. Como ha definido Ana María Lorandi, «el Tucumán prehispánico fue un espacio multiétnico»[5].

La fusión de tradiciones de tierras bajas y altas ha sido puesta en relieve por numerosas investigaciones arqueológicas desde el periodo temprano (ca. 500 a.C.)[6].

---

[2] Lorandi, Ana Marìa y Marta Otonello. *Introducción a la arqueología y etnología argentina: 10.000 años de historia.* Buenos Aires: Eudeba, 1987; Scattolin, María Cristina y Alejandra Korstanje. «El tránsito y la frontera en los Nevados del Aconquija». En: *Arqueología* N°. 4, 1994.

[3] Las categorías étnicas lules/tonocotés y diaguitas hacen referencia a tradiciones culturales y a grupos que compartían la lengua, no remiten a unidades sociopolíticas. Véase Lorandi, Ana María y Cora Bunster. «Reflexiones sobre las categorías semánticas en las fuentes del Tucumán colonial» En: *Runa.* XVII-XVIII, 1989.

[4] A.G.I. 101, N 47. En 1628 se empadrona en la llanura tucumana el pueblo de Ampatagasta, Ampatilla y Atacama. Boman ya había notado la dificultad de establecer un límite entre la región diaguita y la ocupada por los antiguos atacamas, opinaba que no era improbable que los diaguitas tuvieran colonias en Antofagasta o en sus inmediaciones. Las arremetidas de grupos calchaquíes contra poblaciones atacameñas son denunciadas, además, en marzo de 1611, en un testimonio que nos permite ver la comunicación entre los espacios «Por carta del corregidor de la Provincia de Atacama e entendido que unos Yndios calchaquíes hicieron cierta pressa en los de aquella provincia por lo cual y aviéndoles castigado de un hijo de un cacique fue su padre en su busca y llegó a la ciudad de Salta» A.G.I. Charcas 26,R.8.También, la presencia de atacamas podría deberse a una movilización realizada por el Tahuantinsuyu. «Según Garcilazo de la Vega Atacamas e indios de Tucumán dieron a los incas noticias de Chile y sirvieron de guía a su ejército para venir contra este país[...]». Oviedo Valdez agrega que al regreso de Almagro, estos [los atacamas] se rebelaron contra los españoles «por orden del inca», lo que quiere decir, según Boman que «eran fieles vasallos de los incas». Borda Lizondo, Manuel. *Tucumán en los siglos XVI y XVII.* Tucumán. Publicación de la Junta Conservadora del Archivo Histórico de la Provincia de Tucumán, 1942.

Por otra parte, la arqueología ha puesto en evidencia contactos entre atacameños y el norte argentino desde comienzos de la era; estas relaciones se habrían acentuado hacia el año 1000 d.c. Cf. Núñez Atencio, Lautaro. *Cultura y conflicto en los oasis de San Pedro de Atacama,* Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1992.

[5] Lorandi, Ana Marìa y Marta Otonello. *Op. cit.*, 1987.

[6] García Ascárate, Jorgelina y Alejandra Korstanje. «La ocupación prehispánica en la selva de montaña tucumana». En: Brawn y Grau (Ed). *Conservación y Desarrollo en las Selvas Subtropicales de Montaña.*

Las excavaciones realizadas en el sitio de Ibatín (lugar donde se instaló la ciudad de San Miguel) mostraron que circulaban en el periodo temprano artefactos caracterizados como propios de las tierras altas (cerámica Yocavil y Ciénaga)[7]. Scatolin y Korstanje[8] han señalado que la diferencia de recursos en ambas laderas del Aconquija es un elemento importante a la hora de evaluar la factibilidad del tránsito; han destacado, además, la multiplicidad de pasos, abras y portezuelos que posibilitan el contacto entre la montaña y la llanura. La comunicación es también fluída en el Valle de Choromoros hacia los Valles Calchaquíes, manteniéndose hasta la actualidad el uso de pasos en los que la travesía no supera la jornada[9].

El tamaño de la población

La información sobre el tamaño de la población indígena captada como mano de obra de San Miguel se obtiene de las estimaciones generales: la de Sotelo de Narváez de 1583, la de Canelas Albarrán de 1586 y finalmente, la del gobernador Ramírez de Velazco de 1596[10]. Según estas estimaciones, de 3000 tributarios que servían a San Miguel en la década de 1580, se desciende a 2000 en 1596[11]. Se trataba de población tributaria, es decir, varones entre 18 y 50 años. Aunque, como ha señalado Pucci, lo tardío de las fuentes no permite tener una verdadera descripción de la dimensión de la población original[12].

Las fuentes tempranas dan cuenta que las epidemias se extendieron en repetidas oportunidades durante los primeros años de contacto entre indígenas y españoles: en 1562 una de viruela, en 1587 otra que, según Ramírez de Velasco, «han muerto muchos de ellos y aunque no ha sido peste declarada ha sido ramo de ella» y en 1590-1591 hubo una epidemia a la que siguió una carestía de alimentos[13].

En 1606 ya se había producido una altísima pérdida de población indígena. El Gobernador Ribera calculó entonces en 1100 los tributarios de San Miguel, un 67 %

Tucumán: Laboratorio de Investigaciones Ecológicas de las Yungas, Facultad de Ciencias Naturales e Instituto Miguel Lillo. Universidad Nacional de Tucumán, 1995.

[7] Gramajo de Martínez Moreno. «La primitiva ciudad de San Miguel de Tucumán en Ibatín». En: *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*. Vol X, 1976.

[8] Scattolin, María Cristina y Alejandra Korstanje, *Op. cit.*, 1994.

[9] Mario Alejandro Caria ha relevado estos enlaces. Comunicación personal.

[10] Cf. González Rodríguez, A. *La encomienda en Tucumán*. Sevilla: Diputación de Sevilla, 1984.

[11] Las cifras se han tomado del estudio de González Rodríguez, *Op. cit.*, 1984, que las discrimina por ciudades, pero se advierte que no se comparte la interpretación del autor relativa al universo que expresan las cifras pues él entiende que representan a la población total. Al analizar las cifras de población, Roberto Pucci ha demostrado que la tesis de González Rodríguez está «contrariando lo que resulta manifiesto de un examen de las fuentes». Véase Pucci, Roberto. «El tamaño de la población aborigen del Tucumán en la época de la conquista. Balance de un problema y propuesta de nueva estimación». En: *Región y Sociedad*, Nº 5, 1998.

[12] Pucci, R. *Op. cit.*, 1998.

[13] González Rodríguez, A. *Op. cit.*, 1984.

menor con respecto a las cifras de Sotelo de Narváez. El deterioro general se puede visualizar a través de referencias indirectas sobre la situación de los pueblos indígenas. Ya en 1597 se recurría al argumento de la despoblación para implementar «un canje» de tierras de la comunidad de Tavingasta por ganados pues, decían, «tienen los dichos indios otras tierras muy mejores para hacer sementeras y *de ser tan pocos indios*»[14]. Otro pueblo muy disminuido era Conastai, en el que en 1605 «no quedaban [...] *más de cuatro o cinco indios*»[15]. La visita de Diego Fernández de Córdoba, teniente del Gobernador Ribera en 1608, hace hincapié en la explotación laboral, condiciones de vida, malos tratos y en la separación de las familias siendo éstas, según apreciaba el funcionario, causas de un gran descenso de población.

> «Otro sy dize que tienen los indios fuera de sus pueblos en carpinterías appartados de sus mugeres y en malos sitios donde los dichos no pueden tener sementeras ny otras comodidades para la vida humana y que en todo aquel distrito no ay indio que tenga cossa propias y que andan muy desnudos y que en ningún pueblo halló medicinas para los enfermos ny ay cuydado de curarles en sus enfermedades sin que devan morir como bestias y que por las dichas caussas ban los dichos indios *en gran disminusión* y que iba averiguando muchos excessos y delitos dignos de castigo de que dará cuenta»[16].

«La saca», un fenómeno de gran magnitud, fue otra de las causas de despoblación de la jurisdicción. Se denominó así a la utilización de indígenas en trajines hacia Potosí y Chile, los que no retornaban a la gobernación. De ese modo, la economía étnica subsidió a la minería y otras actividades mercantiles por la utilización de fuerza de trabajo reproducida en el interior de las comunidades campesinas[17]. Además, el mantenimiento de esa mano de obra recaía en los pueblos indígenas debido a que los trabajadores llevaban parte de sus cosechas en estos viajes y, muchas veces, los hombres no volvían. Ramírez de Velazco, en 1586, da una visión de la magnitud del fenómeno:

> «Ha habido un gran desorden con los naturales, por que los alquilaban de aquí a Potosí y Chile como si fueran mulas de alquiler [...] En esta ciudad [...] (La Plata) he entendido han salido de las provincias del Tucumán de diez años a esta parte mas de 8000 indios y que no han vuelto 2000»[18].

Muchos de los pueblos que habitaban en la jurisdicción a fines del siglo XVI y comienzos del XVII, desaparecieron para la época de los empadronamientos generales. El primer empadronamiento general conocido es el de 1673, seguido por otro en 1688 y por la Visita de Luján de Vargas en 1693. La mayoría de los grupos que desaparecieron

---

[14] A.H.T. Protocolos de Escribanía (en adelante P.) I. Fs.7. La cursiva es mía

[15] Lizondo Borda; Manuel. *Documentos coloniales relativos a la ciudad de San Miguel y a la Gobernación del Tucumán. Siglos XVII.* Serie I Vol II, 1937, pp. 23-24. (en adelante LB.D.C). La cursiva es mía.

[16] A.G.I. Charcas 26, R8, N 46. fº. 40. La cursiva es mía.

[17] Para el concepto de subsidio de las economías domésticas en contextos coloniales véase Meillassoux, Claude. *Mujeres, graneros y capitales*. México: Siglo XXI, 1977.

[18] Carta del Gobernador Ramirez de Velazco. En Larrouy, A. *Documentos del Archivo de Indias para la Historia del Tucumán 1591-1700.* Buenos Aires: Rosso, 1923.

étnicamente eran lules-tonocotés, tal vez por su temprana anexión a estancias y otros establecimientos. Los pueblos diaguitas, con estructuras étnicas aglutinantes resistieron mejor los impactos iniciales, aunque no en todos los casos. Con esto no queremos decir que *toda* esa población haya desaparecido, pero sí lo hizo una parte importante, ocasionando la pérdida de la adscripción étnica de los sobrevivientes. En este proceso es necesario tener en cuenta los efectos que produjo la expansión de estancias ganaderas sobre los pueblos semisedentarios (lules-tonocotés), cuya agricultura entro en colapso hacía 1620. Hacia esos años, los indios habían perdido la posibilidad de rotar las tierras mientras que las explotaciones españolas se incrementaban[19]. Otro elemento a conside-rarse es el cambio en la dieta indígena por la caída de la producción de maíz, que era el resultado de la imposiblidad de efectuar nuevas rotaciones de tierra, y, a la vez, por la introducción de la carne, de ovejas en mayor medida[20].

La situación demográfica, desde las primeras estimaciones hasta los recuentos generales, es prácticamente desconocida[21]. Con la intención de aportar nueva información sobre la evolución de la población encomendada en el momento inicial de la ciudad, en la primera mitad del siglo XVII, se analizan padrones particulares e informes de población de la primera mitad del siglo.

Para ello se han incorporado al análisis los siguientes documentos:

1) Notificación del número de tributarios de la encomienda de Guaxastine, Yucumanita y Totora que resulta de los empadronamientos realizado por el escribano de la Gobernación Gregorio Martínez de Campuzano, el 2 de enero de 1613, el 6 de enero de 1613 y el 25 de noviembre de 1613 (A.G.I. Charcas 101, N 42).

2) Merced de la encomienda de Nachemandón realizada por el Gobernador Luis Quiñones y Osorio a Gregorio Martínez Campuzano.del 18 de marzo de 1615 (A.G.I Charcas 101,N 12).

3) Padrón de Ampatilla del 8 de marzo de 1623 (A.G.I. Charcas 101 N 37).

4) Padrón de Ampatagasta, Ampatilla y Atacama. del 24 de octubre de 1628 (A.G.I. Charcas 101, N 47).

5) Padrón de Aligilán del 23 de noviembre de 1628 (A.G.I. Charcas 101 N 48).

6) Padrón de Anganombo del 8 de enero de 1629 (A.G.I. Charcas 101 N 52).

7) Pedido de confirmación de la encomienda de Mallenge y Yumansuma, con información de población tributaria. del 9 de abril de 1633 (A.G.I Charcas 101 N 59).

---

[19] Sobre la expansión del uso de la tierra para la ganadería véase López de Albornoz, Cristina. «El derecho a las tierras en San Miguel a la luz de la documentación de los siglos XVI y XVII». En *Cruz Ansata*. Ensayos U.C., 1991. Bayamón y Rubio Durán, Francisco. *Tierra y ocupación en el área surandina. Las zonas de altura del Tucumán colonial. Siglo XVII*, Sevilla: Aconcagua Libros, 1997.

[20] El impacto de la ganadería en las comunidades encomendadas en los vecinos de San Miguel fue estudiado con detalle en nuestro estudio. Noli, Estela. «Algarrobo, maíz y vacas. Los pueblos indios de San Miguel y la introducción de los ganados europeos. (1600-1630)». En: *Mundo de Antes* N°1. Instituto de Arqueología y Museo Facultad de Ciencias Naturales e Instituto Miguel Lillo, 1999.

[21] González Rodríguez publicó un apéndice con un importante catálogo de las fuentes demográficas relativas al Tucumán colonial disponibles en archivos europeos y americanos. *Op. cit.*, 1984.

8) Información de indios de doctrina del curato de Marapa, en el juicio Andrés de Espinosa por cobro de estipendio (A.H.T. S.A. Sección Judicial Civil Caja 1 Expte. 15. 1641)

Los padrones de 1628 y 1629 corresponden a un empadronamiento general de naturales de la jurisdicción realizado por Joan Ceballos Morales comisionado por el gobernador Albornoz para ese trámite. Los documentos restantes se produjeron al *vacar*[22] las encomiendas: son padrones o cómputos de población que se acompañan a pedidos de confirmación de mercedes. El último documento es un expediente judicial, de reclamo de pago, iniciado por el cura doctrinante del curato de Marapa.

La primer variable que se analiza es la correspondiente a la evolución del número de tributarios y para ello se comparan las cifras obtenidas de la documentación detallada precedente con la de los empadronamientos generales del último cuarto del siglo XVII. En este *corpus* se percibe un proceso de debilitamiento demográfico de las comunidades, sin solución de continuidad en esta etapa. Así el pueblo de Nachemandón, que en 1615 estaba formado por 14 tributarios, fecha en que se encomendó a Gregorio Martínez Campuzano[23], en 1673 los descendientes de Campuzano tenían la encomienda de Olampa, que es probable haya sido la misma, con sólo 4 tributarios[24]. Lo mismo ocurrió con Mallegue y Yumansuma, tempranamente encomendado a Juan de Espinosa; en 1633[25] todavía tenía una población de 28 tributarios (en esta fecha el pueblo se encontraba en la estancia del encomendero de «San Antonio de la Sierra» en Santiago del Estero)[26]; pero en 1673 quedaban solo 10 tributarios: había perdido 2/3 de su población.

Otros pueblos de los que hay referencias a mediados del siglo XVII, desaparecieron del registro como grupos étnicos en los padrones fineseculares, como el caso de Cabastine, encomendado a Juan Gutiérrez de Leguisamo, a quien el doctrinante reclamaba, en 1640, el pago del estipendio de 11 indios[27]. Por la visita de Luján de Vargas (1693) se sabe que pueblos calchaquíes fueron ubicados en una reducción llamada Cabastine[28] y no hay ya referencias al primer grupo.

Los grupos diaguitas con estructuras étnicas más fuertes, como el caso de Ampatagasta, Ampatilla y Atacama, resistieron mejor. En el pueblo de Ampata en 1628 se conservaban jefaturas étnicas múltiples, cuyo cacicazgo principal lo ejercía don

---

22 La vacante de las encomiendas se producía cuando los beneficiarios cumplían el plazo legal de usufructo de la merced que era por dos vidas: la del primer encomendero y su sucesor.

23 A.G.I Charcas 101 N 12.

24 Es posible confundir las encomiendas de Nachemandón con Nache, que estaba encomendado a Gonzalo Duarte Meneses, del que hasta el momento no se conoce un padrón para esta época. En 1615 el repartimiento de Nachemandón vacaba por muerte del capitán Juan Galván que lo usufructuaba en segunda vida. Es decir, fueron encomiendas simultáneas.

25 Padrones realizados en la Gobernación del Tucumán en 1673. González Rodríguez, A. *Op. cit.*, 1984, Apéndice I

26 A.G.I. Charcas 101, N 59.

27 A.H.T. S.A.J.C. Caja 1. Expte 15, 1641.Andrés de Espinosa por cobro de estipendio.

28 A.G.I. Escribanía de Cámara. 864 B fº 32. «que tienen una reducción que se llama Cabastine donde an estado después que los desnaturalizaron del valle calchaquí».

Francisco Silga. Francisco Silga estaba también a cargo de la Parcialidad de Guarpina por haberse jubilado el curaca don Pedro Lindon y don Francisco Yamanca era el curaca de su parcialidad[29]. Sin embargo estos grupos, que mantuvieron su existencia étnica y permanecieron en la jurisdicción, durante todo el siglo continuaron perdiendo población. Según un padrón levantado en 1628, fecha en la que murió la encomendera, Mariana de Ardiles, y el grupo fue encomendado a Alonso Herrera de Guzmán; la encomienda reunía 77 hombres con status tributario y conservaba una relativa magnitud demográfica sumando en total 287 personas. Con una notable diferencia entre efectivos masculinos y femeninos: 168 hombres y 119 mujeres. En 1673 había perdido la mitad de los tributarios, el empadronamiento registró sólo 37 tributarios, la caída demográfica se agudizó hacia fines del siglo: 20 tributarios en 1688 y 18 en 1693[30].

CUADRO Nº 1
Evolución de la población tributaria de la encomienda de Ampatagasta, Ampatilla y Atacama

Año	Encomendero	Tributarios	Ausentes
1628	Alonso Herrera y Guzmán	77	14
1673	Jerónimo de La Rosa	37	37
1681	Juana de La Rosa	20	3
1693	Simón de Ibararra	18	0

Fuente: A.G.I. Charcas 101 N47; Charcas 105 N 2; Padrón de 1673 de la Gobernación del Tucumán. En: González Rodríguez, Adolfo. La encomienda en Tucumán. Diputación de Sevilla Anexo I; Informe de Simón González. En Larroy A. Documentos del Archivo de Indias para la Historia del Tucumán T. I. cap. XXXIX; AGI Escribanía de Cámara 864 B, 1984.

La encomienda de Ampatilla, en 1623 estaba encomendada a Juan de Escobar, el mozo, por muerte de María de Abalos. La lectura de la lista de tributarios consignados, demuestra que no es una parte de la encomienda anterior y tenía 17 hombres consignados como tales. En los 70 años posteriores, hasta la presencia del visitador Luján de Vargas (1693), el pueblo perdió casi toda su gente: sólo quedaban 2 tributarios.

[29] A.G.I. Charcas 101 N 47.

[30] La visita de Luján de Vargas de 1993 es considerada como un documento demográfico poco confiable. Se estima que es un sub-registro de la población indígena.

CUADRO Nº 2
Evolución de la población tributaria.
Encomienda de Ampatilla

Año	Encomendero	Tributarios	Ausentes
1623	Juan de Escobar (el mozo)	17	1
1673	Simón de Ibarra	2	

Fuente: A.G.I Charcas 101 N 37 y A.G.I Escribanía de Cámara 864 B

La encomienda de Guaxastine, Yucumanita y Totora repite este proceso. Comprendía pueblos «todos distantes unos de otros»[31], dentro de la jurisdicción de Chiquiligasta y, también en el Valle de Catamarca. De esta encomienda ha quedado la certificación del número de tributarios, hecha por el escribano en 1613 a la muerte de la encomendera Violante Godoy, que sucedía en segunda vida a Pedro Olorique; en la misma se han empadronado 60 tributarios[32]. Entre 1613 y 1673 la encomienda pasa de tener 60 a 10 tributarios. El pueblo de Yucumanita, en tanto indios «serviles», sufrió un durísimo ataque de los indios rebeldes en el Gran Alzamiento. Según relatan los jesuitas, después del asalto, ellos sepultaron 32 personas[33].

CUADRO Nº 3
Evolución de la población tributaria.
Encomienda Guaxastine, Yucumanita y Totora

Año	Encomendero	Tributarios	Ausentes
1613	Violante Godoy	60	s/d
1673	Francisco de Aragón	10	
1693	Francisco de Aragón	7	

Fuentes: A.G.I Charcas 101, N 42; A.G.I Charcas 108 N2, A.G.I Escribanía de Cámara 864 B

---

31 A.G.I. Charcas 101, N 48.

32 La encomienda mantiene ese nombre completo hasta 1692. Véase Lorandi, Ana María y Juan Pablo Ferreiro. «De la crisis a la estabilidad. La sociedad nativa de Tucumán afines del siglo XVII y comienzos del XVIII». En: *Memoria Americana*, 1, 1991.

33 «Armáronse quatrocientos soldados los más esforçados del enemigo y guiándolos Chalemín , su más famoso caudillo marcharon de madrugada y encubiertos de las tynieblas de la noche, para un pueblo de indios con intención de asolarlo más como media legua antes, le descubre la luz del día convirtiendo su furia contra otro donde se hallaron, llamado Yucumanita, dos leguas de la ciudad, le dieron una triste alborada y dexando hecha, como lobos hambrientos, una cruel carnicería[...]quemadas las casas y la nueva Iglesia i en ellas confesaron [los padres] hasta 40 que estaban heridos y aquella noche y el día siguiente murieron algunos y luego pudo extenderse la caridad a los difuntos y dieron a 32 que pudieron juntar sepultura». Maeder, Ernesto. *Cartas anuas de la Provincia Jesuítica del Paraguay 1632-1634*, Buenos Aires: Academia Nacional de la Historia, 1990.

El pueblo de Anganombo, en el que se empadronaron 20 tributarios en 1629(en la estancia de Nuestra Señora de Lanza de Juan Martínez de Iriarte, Valle de Choromoros)[34], hacia 1692 había quedado con un cuarto de la población, registrándose entonces 5 tributarios.

CUADRO Nº 4
Evolución de la población tributaria.
Encomienda de Anganombo

Año	Encomendero	Tributarios	Ausentes
1629	Juan Martínez de Iriarte	20	11
1693	Juan de Palacios	5	202

Fuentes: A.G.I 101 N 52 y A.G.I Escribanía de Cámara 864 B

Es decir que el rango de disminución de tributarios consignados en la documentación oscila entre la mitad de la población y su extinción. Ya se han apuntado algunos de los elementos que aparecen como causas evidentes de la disminución demográfica: la explotación laboral y el traslado a sitios alejados que atentaban contra la reproducción de los grupos; el desplazamiento compulsivo de población a otros distritos[35] —aunque esto puede haber sido compensado con manipulaciones similares realizadas por los encomenderos tucumanos—; la guerra, como el caso de Yucumanita.

Las reiteradas epidemias fueron también origen del descenso de población. En 1639 el obispo Maldonado y Saavedra refería al rey la causa de la falta de sacerdotes: «se halla esta provincia con gran falta de sugetos por aver faltado muchos estos años con las pestes y continuos trabajos». Entre 1634 y 1636 distintas epidemias se registran en Córdoba. Empezó con cahavalongo o tifus, siguió con tabardillo o escarlatina y, finalmente, se expandió el sarampión. La imagen que dan las cartas anuas de esos años es de una fuerte mortandad rural, en especial entre indios y negros[36]. La década de 1630 fue un momento crítico para las poblaciones indígenas de la llanura tucumana por la conjunción de guerra y epidemia.

---

[34] A.G.I Charcas 101 N 52.

[35] A.G.I. Charcas 101 N 48; A.G.I. Escribanía de Cámara 864B Como el traslado de pueblos del Valle de Catamarca: Aligilán (Quimilpa), encomedado en 1629 a Diego Medina y Castro, vecino de San Miguel, que en 1693 se encontraba ubicado próximo a Famaillá; otro pueblo del valle de Catamarca localizado en la llanura fue el de Acapianta, maestros en carpintería, Por otro lado, Tavigasta ,un pueblo que tenía a fines del siglo XVI tierras en la ladera oriental del Aconquija y en las márgenes del río Gastona, a fines del XVII se encuentra empadronado en la jurisdicción de Santiago del Estero. Gramajo de Martínez Moreno, Amalia. «Pueblos de indios post-conquista de la jurisdicción de Santiago del Estero». En: *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología* Tomo XVIII, 1990-2.

[36] Documentos Para la Historia Argentina. *Iglesia. Cartas annuas de la Provincia del Paraguay, Chile y Tucumán de la Compañía de Jesús.* Tomo XX, Buenos Aires: Instituto de Investigaciones Históricas Facultad de Filosofía y Letras, 1929, p. 439.

Un documento sobre la población del curato de Marapa proporciona un corte sincrónico del estado al que habían llegado los pueblos a fines de la década de 1630 y comienzos de 1640. Es el reclamo del cura Andrés de Espinosa por el cobro de estipendio. Espinosa había sido cura beneficiado del pueblo de Gastona y sus Anexos y, en 1639 y 1640, doctrinero en Marapa, distrito de «indios carpinteros». El curato comprendía 10 pueblos: Cabastine, Macopa, Escaba, Marapa, Lacqueme, Aconquija y Singuil (incorporados en 1632), además de Silipica, Nache, más los indios de la estancia del Capitán Juan Rosillo, a los que no se les adjudica filiación étnica. En total eran 202 indios de doctrina, 124 de los de los pueblos originarios. Entre los indios de doctrina Espinosa incluía «a indios[tributarios] caciques y reservados»[37].

CUADRO Nº 5
Indios de doctrina del curato de Marapa en 1641

Pueblo	Encomendero	Nº
Cabastine	Juan Gutiérrez de Leguizamo	11
Macopa	Luis de Medina	7
Escaba	Agustín de Ribera	24
Marapa	Pedro Costilla de Rojas	36
Lacqueme	Diego Nabarro	7
Aconquija	Juan Bautista Romano	48
Silipica	Pedro Ramírez de Velazco Juan Rosillo de Abalos	23 6
Nache	Paulo Muñoz	10
Singuil	Antonio de Ávila y Quirós	30
Total curato de Marapa		**202**

Fuente: A.H.T. Serie A. Judicial Civil Caja 1 Expte 15,1641

La comparación con padrones posteriores nos presenta situaciones diferentes. Hay algunos pueblos que desaparecen del registro como Cabastine y Macopa; Escaba sufre una fuerte disminución: de 24 indios de doctrina que tenía en 1641 quedan, en 1693, 5 hombres mayores entre caciques, reservados y tributarios; Nache presentaba en el fin de siglo una leve recuperación; los lacquemes fueron anexados a silipicas y paquilingastas, un grupo de ellos llamados ramadas llegaron al siglo XIX conformando una comunidad que logró su reproducción étnica hasta el siglo XIX[38]. En Marapa,

[37] Indios mayores de 50 años eximidos de pagar el tributo.

[38] Un ramo de lacquemes y silipicas «los ramadas» (ver Cap. V) y los marapas conservaron su identidad étnica hasta el siglo XIX. A.H.T S. A. J. C Caja 30 expte 34,1781; A.H.T. S.A. J. C. Caja 31 Expte 21,1783. Véase tb. López de Albornoz, Cristina. «Naturales, bárbaros, miserables: El discurso liberal y el control de tierras comunales en las primeras décadas del siglo XIX». En: *Actas del I Congreso de Investigación Social. Región y Sociedad en Latinoamérica*, 1996.

mientras, se da un fenómeno de constante crecimiento: en 1641 el doctrinante cobra por 36 «indios de doctrina»; 30 años después, según un padrón de 1670[39], la población del mismo status era de 51 personas, aunque el grupo era afectado por un fuerte ausentismo; en 1688, la encomienda reunía 117 personas y, en 1711, 143[40].

Otra información demográfica

El enfoque del análisis precedente(la comparación de listas de tributarios y de los indios de doctrina) deja, sin embargo, grandes vacíos relativos a la forma en que se combinaron los procesos demográficos: es decir no sabemos nada de la nupcialidad, la fecundidad y la migración. Estos interrogantes se han planteado desde la demografía[41] y ahondan en el conocimiento del modo como se produjo el descenso de población y las respuestas que dieron las poblaciones. Por ejemplo: ¿la caída del número de pobladores se dio como consecuencia de las secuelas de las grandes mortalidades combinadas con series de cohortes huecas o vacías? o ¿hubo descenso de la fecundidad? o ¿se pusieron en marcha mecanismos de autorregulación como disminuir la edad de formación de las pareja?

Para dar respuestas a estas preguntas, el primer problema al que nos enfrentamos es el de la calidad de las fuentes que son dispersas e incoherentes. En segundo lugar, muchas de ellas solo informan sobre el número de tributarios o sobre los hijos varones (los futuros tributarios) y sus edades, algunas consignan el número de las hijas pero no sus edades. Sin embargo, la aplicación de técnicas demográficas a la documentación disponible permite presentar algunas hipótesis. En primer lugar realizamos análisis de las pirámides de población que arrojan los padrones de 1628 para conocer el estado de las poblaciones antes de la década de 1630.

En el caso de Ampata, por un lado hay que recordar la ya señalada diferencia de efectivos masculinos (168) y femeninos (119) y por otro, que del análisis de la pirámide de población masculina manifiesta envejecimiento, con una edad mellada que coincidiría con los nacimientos de comienzo del siglo (la cohorte de 21 a 30 años). Una hipótesis a considerar es que esta edad hueca habría sido provocada por la mortandad de las epidemias de fines del XVI, sumada al auge de la «saca». En las edades más jóvenes la población no logró una recuperación, siendo muy bajos, en términos comparativos, los grupos de edades de 11 a 20 años en relación con las cohortes de más de 50 años y entre 31 y 40 años. La importancia numérica de las cohortes de mayor edad puede considerarse como un indicio del volumen de población que debió tener el grupo.

---

[39] A.G.I. Charcas 105 N 8.

[40] Véase Lorandi, Ana María y Juan Pablo Ferreiro. *Op. cit.*, 1991.

[41] Rabell, Cecilia. El descenso de la población indígena durante el siglo XVI y las cuentas del gran capitán. En *El poblamiento de México. México colonial.* T.II, 1992.

CUADRO Nº 6
Población masculina de Ampatagasta, Ampatilla y Atacama, en 1628.
Discriminada en grupo de edades

Grupo de edad	Población
51 +	19
41/50	26
31/40	35
21/30	15
11/20	30
1/10	39
S/d	6
TOTAL	**168**

Fuente A.G.I. 101, 47

Contamos para la misma fecha con un padrón de Alijilán, grupo trasladado del vecino Valle de Catamarca que era entonces un partido de la jurisdicción de San Miguel. En este padrón se repite la situación planteada en Ampata, relativa la una notoria diferencia de población masculina (32) y femenina (18), que señalaría a las mujeres como el grupo más afectado y que abriría el interrogante de la mayor vulnerabilidad de este grupo frente a las epidemias, hecho que afectaría en una forma más contundente a los grupos, debido a que la ausencia de los efectivos masculinos por migración puede superarse, en términos de la reproducción de los grupos, con la poligamia, como ha señalado ya Sánchez Albornoz. Sin embargo, la introducción de mujeres habría sido mucho más compleja en un panorama de descenso de población generalizado. Sin embargo, no es ese el caso de Anganambo, el otro grupo del que contamos un padrón de la época, pues en ese grupo hay paridad de efectivos masculinos (39) y femeninos (39).

Frente a estos datos nos preguntamos ¿la diferencia entre hombres y mujeres registrados obedece a una real diferencia de efectivos? o ¿es el resultado de la falta de minuciosidad del registro del universo femenino por su condición de población no tributaria, en especial de las niñas? Para responder esa pregunta, indagamos la diferencia entre hombres viudos y mujeres viudas y resultó, en el caso de la encomienda de Ampata, Ampatilla y Atacama, una clara diferencia frente a 13 hombres viudos se registró 2 mujeres viudas.

Sobre estas consideraciones, se puede suponer que hacia 1630 los grupos no habían logrado recuperar sus cohortes melladas 30 años atrás por las epidemias y la migración, siendo crítica la vulnerabilidad de la población femenina. En ese estado las crisis provocadas por nuevas epidemias y las guerras provocaran un nuevo golpe a las ya disminuidas poblaciones.

Los efectos de la década de 1630 en la morbilidad y la letalidad puede leerse en la pirámide de población de los Aconquijas, registrado en 1670.

CUADRO Nº 7
Población masculina de Aconquija, en 1670.
Discriminada en grupo de edades

Grupo de edad	Población
51 +	10
41/50	4
31/40	3
21/30	11
11/20	10
1/10	18
S/d	4
TOTAL	**56**

Fuente AGI 103, N3

Del análisis de la estructura del pueblo de Aconquija se percibe una cohorte mellada en la correspondiente a los efectivos de 31/40 años, efectivos nacidos entre 1629 y 1639 años de guerra y epidemia como se consignó ya, pero de especial significación para los aconquijas pues en esa década el grupo fue trasladado desde la montaña, donde se localizaba su pueblo original, a la llanura tucumana. Una relativa recuperación se advierte en la década siguiente interrumpida en la próxima cohorte, pues en esa década se desarrolla una nueva guerra conocida como El segundo levantamiento Calchaquí.

Un problema para leer los efectos de la migración es la polisemia de la categoría de *ausente*[42], como registran los padrones a los migrantes, es problemática pues se refieren a veces a la gente que se encuentra fuera de la ciudad por trabajos, como para los huidos categoría que no siempre significa una ausencia definitiva.

Otra pregunta pendiente es si los grupos pusieron en marcha estrategias para aumentar la fecundidad. En el caso de los aconquijas, antes mencionados, se advierten estrategias para superar la falta de población femenina. Esta observación fue posible por contar con un padrón confeccionado con un gran detalle. La calidad de las fuentes difiere, fundamentalmente, según funcionario encargado de realizar el relevamiento, por ejemplo en este caso, en 1670 el Capitán Alonso de Urueña y Loaysa en su carác-

---

[42] Los padrones a veces especifican el tipo de ausencia; por ejemplo en el caso que sigue se trata de una ausencia temporaria: «Juan Ayunda casado con Juana india reservada de más de sesenta años padre del antecedente ausentes ambos dos por haber ido a Rioxa con el capitán Simón de Avellaneda». A.G.I., Charcas 105 N2; o más claramente «Andres hermano del antecedente yndio de tassa según su aspecto de veinte y dos años casado con Agustina, yndia de este pueblo con una hixa de teta llamada Pascuala ausente por haber ydo a La Rioxa con unas carretas a bolver». A.G.I. Charcas 103; o ausentes definitivos como «Ignacio hermano maior del antecedente ausente a años, que no se save adonde este y que si es vivo tendrá ya edad de indio de tassa». A.G.I. Charcas 103 N3; pero .la mayoría de las veces los padrones son más enigmáticos como en el texto que sigue «Ausente. Francisco Alexo más de cinquenta años casado con Angelina». A.G.I. Charcas 105, N 8.

ter de teniente de gobernador realiza un minucioso empadronamiento del pueblo de Aconquija. El Capitán Urueña un vecino encomendero de la ciudad, conocedor de las poblaciones indígenas y, según el mismo Urueña informa, competente en la lengua general de naturales, razón por la que no nombró intérpretes[43]. La calidad del padrón permite la reconstrucción de familias y, además, informa sobre el origen de las esposas. En el grupo se empadronan 56 efectivos masculinos y 48 femeninos, de las cuales 7 mujeres provienen de otros grupos (2 de Tafí; 1 de Singuil; 1 Tafí Amaicha; 1 de la encomienda de Juan Bautista Bernio y 1 de Acapianta y 1 de la jurisdicción de Londres). El detalle del padrón permite vislumbrar las estrategias desplegadas para la reproducción del grupo y en este caso aparece la incorporación de mujeres de otros grupos. Otro dato que llama la atención es que mayoritariamente las mujeres pertenecen a pueblos de origen serrano, como los propios aconquijas, grupos que no se integraron al tejido rebelde que lideró el movimiento llamado Gran alzamiento (1630-1643)[44].

Conclusiones

Este estudio sugiere algunas hipótesis sobre el proceso que experimentó la población indígena encomendada en la ciudad de San Miguel, a pesar de lo heterogéneo del *corpus* de fuentes sobre el periodo.

Una primera conclusión es que hacia 1628 las poblaciones presentaban una débil recuperación de sus efectivos, pero sin volver al nivel previo a 1600. En este estado ingresaron a la década de 1630 cuando nuevamente fueron afectadas drásticamente por la combinación de guerra y epidemia. A fines de 1630 y a comienzos de 1640 los testimonios muestran a grupos sumamente debilitados y recién en la década de 1640, de entreguerras, parecen haber tenido una mejoría leve que fue interrumpida por un nuevo periodo de guerra (1659/1666).

Los fenómenos demográficos más destacados en todo el periodo serían:

a) La mayor vulnerabilidad frente a las epidemias de las mujeres, expresada en la diferencia entre efectivos masculinos y femeninos, hecho que afectaría en una forma más contundente a los grupos, debido a que la introducción de mujeres habría sido mucho más compleja en un panorama de descenso de población generalizado.

---

[43] A.G.I. Charcas 103 N 3.

[44] Según Schaposchnik, que estudió a los grupos que lideraron el movimiento, las alianzas entre los confederados fueron paralelas a las relaciones de parentesco, no sólo entre grupos del oeste catamarqueño sino también con pueblos del sur calchaquí. Schaposchnik, Ana «Los diaguitas rebeldes de Catamarca durante el gran alzamiento». En Ana M. Lorandi (Coord). *El Tucumán colonial y Charcas*. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 1997.

El caso que analizamos es inverso, en el sentido que son grupos que debieron dejar sus tierras por no estar incluidos en el tejido rebelde (Aconquijas y Singuil) tampoco amichas ni tafíes se rebelaron en el Gran Alzamiento.

b) La migración masculina, fenómeno difícil de medir por lo exiguo de las fuentes y por la ambigüedad de la categoría ausente, en que se reúne en los padrones a los migrantes temporarios con los definitivos.

c) Un mecanismo detectado por este estudio para sobreponerse a las crisis demográficas puede haber sido incorporar a mujeres de otros grupos, como se ha presentado en el caso de Aconquija, aunque hasta 1670 parecería que el mestizaje se restringe, en términos generales, a mujeres de poblaciones serranas, como ellos.

Fuentes

Archivo General de Indias (A.G.I.)
Archivo Histórico de la Provincia de Tucumán (A.H.T.)

Bibliografía

Borda Lizondo, Manuel. *Tucumán en los siglos XVI y XVII.* Tucumán. Publicación de la Junta Conservadora del Archivo Histórico de la Provincia de Tucumán, 1942.

Documentos para la Historia Argentina. *Iglesia. Cartas annuas de la Provincia del Paraguay, Chile y Tucumán de la Compañía de Jesús.* Tomo XX, Buenos Aires, Instituto de Investigaciones Históricas Facultad de Filosofía y Letras, 1929.

García Ascárate, Jorgelina y Alejandra Korstanje. «La ocupación prehispánica en la selva de montaña tucumana». En: Brawn y Grau (Ed) *Conservación y Desarrollo en las Selvas Subtropicales de Montaña.* Laboratorio de Investigaciones Ecológicas de las Yungas, Tucumán, Facultad de Ciencias Naturales e Instituto Miguel Lillo. Universidad Nacional de Tucumán, 1995.

González Rodríguez, A. *La encomienda en Tucumán.* Sevilla, Diputación de Sevilla, 1984.

Gramajo de Martínez Moreno, Amalia. «Pueblos de indios post-conquista de la jurisdicción de Santiago del Estero». En: *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología* Tomo XVIII, 1990-2.

Gramajo de Martínez Moreno. «La primitiva ciudad de San Miguel de Tucumán en Ibatín». En: *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología.* Vol X, 1976.

Larrouy, A. *Documentos del Archivo de Indias para la Historia del Tucumán 1591-1700*, Buenos Aires, Rosso, 1923.

Lizondo Borda; Manuel. *Documentos coloniales relativos a la ciudad de San Miguel y a la Gobernación del Tucumán. Siglos XVII.* Serie I Vol II, 1937.

López de Albornoz, Cristina. «El derecho a las tierras en San Miguel a la luz de la documentación de los siglos XVI y XVII». En *Cruz Ansata.* Ensayos U.C., 1991.
Bayamón y Rubio Durán, Francisco. *Tierra y ocupación en el área surandina. Las zonas de altura del Tucumán colonial. Siglo XVII*, Sevilla, Aconcagua Libros, 1997.

López de Albornoz, Cristina. «Naturales, bárbaros, miserables: El discurso liberal y el control de tierras comunales en las primeras décadas del siglo XIX». En: *Actas del I Congreso de Investigación Social. Región y Sociedad en Latinoamérica,* 1996.

Lorandi, Ana María y Cora Bunster. «Reflexiones sobre las categorías semánticas en las fuentes del Tucumán colonial» En: *Runa.* XVII-XVIII, 1989.

Lorandi, Ana María y Juan Pablo Ferreiro. «De la crisis a la estabilidad. La sociedad nativa de Tucumán afines del siglo XVII y comienzos del XVIII». En: *Memoria Americana*, 1, 1991.

Lorandi, Ana María y Marta Otonello. *Introducción a la arqueología y etnología argentina: 10.000 años de historia.* Buenos Aires, Eudeba, 1987.

Maeder, Ernesto. *Cartas anuas de la Provincia Jesuítica del Paraguay 1632-1634*, Buenos Aires, Academia Nacional de la Historia, 1990.

Meillassoux, Claude. *Mujeres, graneros y capitales*, México, Siglo XXI, 1977.

Noli, Estela. «Algarrobo, maíz y vacas. Los pueblos indios de San Miguel y la introducción de los ganados europeos. (1600-1630)». En: *Mundo de Antes* N°1. Instituto de Arqueología y Museo Facultad de Ciencias Naturales e Instituto Miguel Lillo, 1999.

Núñez Atencio, Lautaro. *Cultura y conflicto en los oasis de San Pedro de Atacama,* Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1992.

Pucci, Roberto. «El tamaño de la población aborigen del Tucumán en la época de la conquista. Balance de un problema y propuesta de nueva estimación». En: *Región y Sociedad*, N° 5, 1998.

Rabell, Cecilia. El descenso de la población indígena durante el siglo XVI y las cuentas del gran capitán. En *El poblamiento de México. México colonial* T.II, 1992.

Sánchez de Albornoz, Nicolás. *La población de América Latina. Desde los tiempos precolombinos al año 2000.* Madrid, Alianza, 1973.

Scattolin, María Cristina y Alejandra Korstanje. «El tránsito y la frontera en los Nevados del Aconquija». En: *Arqueología* N 4, 1994.

Schaposchnik, Ana «Los diaguitas rebeldes de Catamarca durante el gran alzamiento». En Ana M. Lorandi, Ana María (Coord). *El Tucumán colonial y Charcas*. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 1997.

El Concepto de «Comunidad» en el siglo XVI

Susan E. Ramírez
DePaul University, Chicago, Estados Unidos

Comunidad

En la actualidad, al usar la palabra «comunidad», imaginamos un lugar: un asentamiento o villa, con una plaza central, una iglesia, un edificio de cabildo y sus respectivos representantes. Las comunidades tradicionales de los Andes se supone que tenían tierras comunales, pero aquello que hoy se denomina comunidad no siempre se caracterizaba de este modo. Este trabajo se enfoca en el concepto de «comunidad» y cómo cambió en el siglo XVI en los Andes. Pocos estudiosos se han dado cuenta cómo y cuándo se transformó el concepto de «comunidad», con el resultado de que la palabra se usa de manera anacrónica en las investigaciones contemporáneas. Mi meta aquí es describir de una forma breve y esquemática, cómo fue cambiando el significado de este concepto. Tal visión podrá ayudar a entender la forma y papel que tales «congregaciones» tuvieron desde antes de la invasión de los españoles hasta cerca de 1600.

Mis planteamientos, basados en la lectura de documentos primarios, publicados o no, se dividen en dos partes. En primer lugar, describiré la base de la organización de la población antes de las reducciones oficiales y sistemáticas de las décadas 1560 y 1570. Durante este período, la gente vivía dispersa y fundaba su identidad en lazos de parentesco —reales o ficticios. En segundo lugar, analizaré la organización de las «comunidades de indios», a partir de las reducciones del Dr. Gregorio González de Cuenca y del Virrey Francisco de Toledo; mostrando cómo, a través de los años, el sentido de sí mismos, se convirtió cada vez más, de manera progresiva, en una identidad que fundada su identificación con el lugar de nacimiento y el de residencia.

«Somos caciques y tenemos yndios a quien mandar y visitar»[1].

Una descripción temprana sobre la denominada «comunidad» está en la Visita de 1540, a la etnia de Jayanca, concentrada en la costa norte, que publicó Waldemar

[1] AGI/J458, 1802. Cf., también, del Río 1990, 85; L. Bertonio 1984 [1612], 213; y ANBolivia, EC 1605, E. 2, 9.

Espinoza Soriano[2]. A diferencia de la visita de Cajamarca, hecho el mismo año y publicada por el mismo autor[3], la de Jayanca describe la manera de hacer la visita. En su recorrido, el visitador Sebastián de la Gama vio cientos de estancias, asentamientos, poblazuelos y casas dentro de un radio de dos leguas a la redonda, respecto de la residencia del curaca. Muchos de estos centros habitacionales y pequeños pueblos —cuyo número fue de unos 250—, fueron abandonados o destruidos. El visitador enumeró la población y concluyó que había, más o menos, 4,000 tributarios al curaca de Jayanca. Pero, en discusión con el curaca, entendió que también había cientos de sujetos suyos en la sierra —a días de camino de allí. Ellos se habían ido en tiempo del padre de dicho curaca, probablemente para trabajar las tierras en sitios ecológicamente distintos de los de la costa, con el propósito de proveer las necesidades básicas de sus parientes. Como los curacas de los Andes más al sur, los curacas del norte tuvieron súbditos viviendo a varias distancias de su sede de residencia[4]. Un curaca indicó que tenía súbditos desde el mar, 30 leguas adentro hacia Cajamarca. Alonso Yspacanamo, principal de Llama en Chicama, trató de explicar al visitador Cuenca, diciendo: «tengo yndios a mi sujetos en este dicho valle los quales estan divididos en partes lejos»[5]. Vivir a dos o tres leguas del curaca no era inusual[6].

Aquello que unía a esta gente dispersa por diferentes campos, era la creencia de que todos eran hijos del mismo ancestro, a quien daban culto. Los comuneros estaban todos sujetos al curaca y adoraban a los antepasados de éste. Estos se unían en fiestas y celebraciones durante el año para *mochar*[7] —para usar una palabra del siglo XVI— a sus antepasados bajo la dirección del curaca. Si bien la adoración fue una actividad popular, no por ello carecía de seriedad. Las ceremonias implicaban la purificación personal, los sacrificios de comidas y cantos y bailes con música. Las canciones recordaban las hazañas de sus dioses fundadores y eran entretenidos por «truhanes»[8]. La gente consumía grandes cantidades de chicha y carne de los animales sacrificados. Tales rituales de reciprocidad y redistribución reforzaban las alianzas y vínculos entre la gente, creando una identidad.

---

[2] Espinoza Soriano, Waldemar. «El Valle de Jayanca y el reino de los Mochica: Siglos XV-XVI». En: *Buletín de l'Institut Français d'Etudes Andines*. IV: 3-4 (1975), pp. 243-274.

[3] Espinoza Soriano, Waldemar. «El primer informe etnológico sobre Cajamarca. Año 1540». En: *Revista Peruana de Cultura*. Nos. 11-12 (1967), pp. 1-37.

[4] John Murra (Ed.). En: Ortiz de Zúñiga, Iñigo. *Visita de la provincia de León de Huánuco en 1562*. Huánuco: Universidad Nacional Hermilio Valdizán. Facultad de Letras y Educación, 1972.

[5] AGI/J458, 1830v.

[6] Hart, Elizabeth Ann. «Prehistoric Political Organization on the Peruvian North Coast». Ph.D. Dissertation. Ann Arbor: University of Michigan, 1983, p.166, citando AGI/J458, 1801; véase también el caso del etnia de Charaçane en Larecaxa ANBolivia, EC 1605, E. 2, 54v y Escobedo Mansilla, Ronald. *Las comunidades indígenas y la economía colonial peruana*. Bilbao: Servicio Editorial de la Universidad del País Vasco, 1997, pp.53 y 60.

[7] «mochar» es la palabra usada por los nativos como sinónimo de «adorar» en el primer siglo después del encuentro de 1532

[8] En el sentido de bufón, gracioso.

Encabezando las actividades de este culto estaba el curaca. Así, además del bien conocido rol de señalar y organizar a la mano de obra para servir al Inca (y después a los españoles), tenía la responsabilidad de mantener el culto a sus antepasados que les habían dado origen. Generalmente, un líder era escogido o elegido como curaca porque:

1) Era considerado el más apto, hábil, capaz y suficiente de todos los otros candidatos;

2) Pertenecía al linaje de los fundadores del ayllu; una herencia que le daba el título de «dueño de indios»[9]; y

3) Fue escogido por los antepasados mediante una ceremonia de «divinación» (la ceremonia llamada la *calpa*).

La sociedad prehispánica creía que la legitimidad fue dada al curaca por los antepasados. Ellos le favorecieron; ellos le bendecían. Le otorgaban la sabiduría y la habilidad de manejar a la gente.

Como representante y encargado del culto ancestral, el curaca visitaba a su gente en sus asentamientos (una práctica que Cuenca en 1566 llegó a ver[10]), pidiendo su ayuda para organizar la mano de obra con los siguientes objetivos:

- mantener los edificios y espacios dedicados al culto;
- cultivar tierras para producir los bienes que sacrificaban y usaban para mantener el culto; y
- cuidar a los animales para el sacrificio al culto.

Además, el curaca iniciaba y dirigía las ceremonias; escogía a sus ayudantes, los denominados especialistas religiosos; mandaba fabricar la chicha ceremonial; y custodiaba y prestaba la ropa ritual a los oficiantes y bailarines para las fiestas y celebraciones religiosas.

Por todo eso, sus súbditos consideraron que los curacas de la época eran algo más que autoridades seculares y políticas. De tanta o más importancia fue su identificación con lo sagrado y el reconocimiento que era descendiente de seres divinos. Un curacazgo, entonces, comprendía a un curaca y la gente que acudía a su llamado, participando en el culto de sus antepasados.

La gente común se identificaba con el curaca y su historia, sea donde fuera su residencia. Esta base de la identificación nos explica porqué viviendo entre los sujetos de un curaca había también sujetos a otros curacas, como se puede ver en la Figura I. A este tipo de asentimiento se le ha descrito como «territorialidad salpicada» o «discontinua»[11]. Pero no había propiedad privada en los Andes, las personas tenían

---

[9] Ramírez, Susan E. *The World Upside Down: Cross-Cultural Contact and Conflict in Sixteenth-Century Peru*. Stanford: Stanford University Press, 1996.

[10] AGI/J458, 1830v.

[11] Rostworowski, María. «Patronyms with the Consonant F in the Guarangas of Cajamarca». En: *Andean Ecology and Civilization*. Shozo Masuda, Izumi Shimada, and Craig Morris, eds. Tokyo: University of Tokyo Press, 1985, pp.401-421; entre otros.

derecho a cultivar cuánta tierra pudieran cultivar, tanto tiempo como pudiesen cultivarla[12]. Las personas solo tenían derecho exclusivo a los bienes que cultivaban con su semilla y su mano de obra —como, por ejemplo, los árboles frutales. De igual manera, las casas pertenecían a los que las habían construido; pero no tenían propiedad del terreno donde se había construido. Dada esta falta de propiedad privada en cuanto a campos agrícolas antes de 1532, yo juzgo que más apropiado sería llamar a este tipo de asentamiento «ocupación salpicada» o «discontinua». O sea, tenemos una mezcla de gente viviendo junta, algunos sujetos a un curaca, mientras otros se identificaban con otro. Mantenían identidades separadas a pesar de ser vecinos que vivían lado a lado.

En suma, el poder del curaca era fluido y flexible. No existía un territorio con fronteras estables y fijas. Los límites de la «soberanía» se extendían hacia donde se encontraban los adherentes al culto y éstos cambiaban de lugar de residencia en función de las exigencias del pastoreo y la rotación de las chacras. Así que, en vez de fronteras fijas y delineadas como se busca definir los territorios, es mejor hablar de «fronteras sociales» que podían ir cambiando de año en año o temporada en temporada, en función a las actividades económicas[13]. La comunidad no estaba concebida en términos geográficos al estilo moderno. Las relaciones entre curaca y sujetos eran personales.

Esta concepción sobre aquello que fue un curacazgo también explica porque hay una falta de centro arquitectónico que se pueda claramente identificar como una «capital fija». Al suceder otra persona como curaca, a través de los años, podía cambiar su residencia. En vez de una conglomeración arquitectónica grande, que podemos identificar como centro administrativo, encontramos centros ceremoniales, muchos de ellos en el lugar del *machai* o la tumba central de cada linaje; estos fueron denominados por los españoles como los «pueblos viejos»[14].

Mientras el curaca cumplía bien con sus tareas ceremoniales, se suponía que los antepasados estaban contentos; ergo, el curaca se mantenía en el poder. En los buenos tiempos, la reputación del curaca y la de sus dioses ancestrales crecía. El bienestar de su gente era una atracción para la gente forastera, en ocasión de las fiestas y de las ceremonias religiosas. Su poder se extendía a todos aquellos lugares donde tenía gente que acudía a su llamado. Como el patrón de asentamiento cambiaba cuando la gente se mudaba a través de los años a cultivar distintas tierras o para actividades

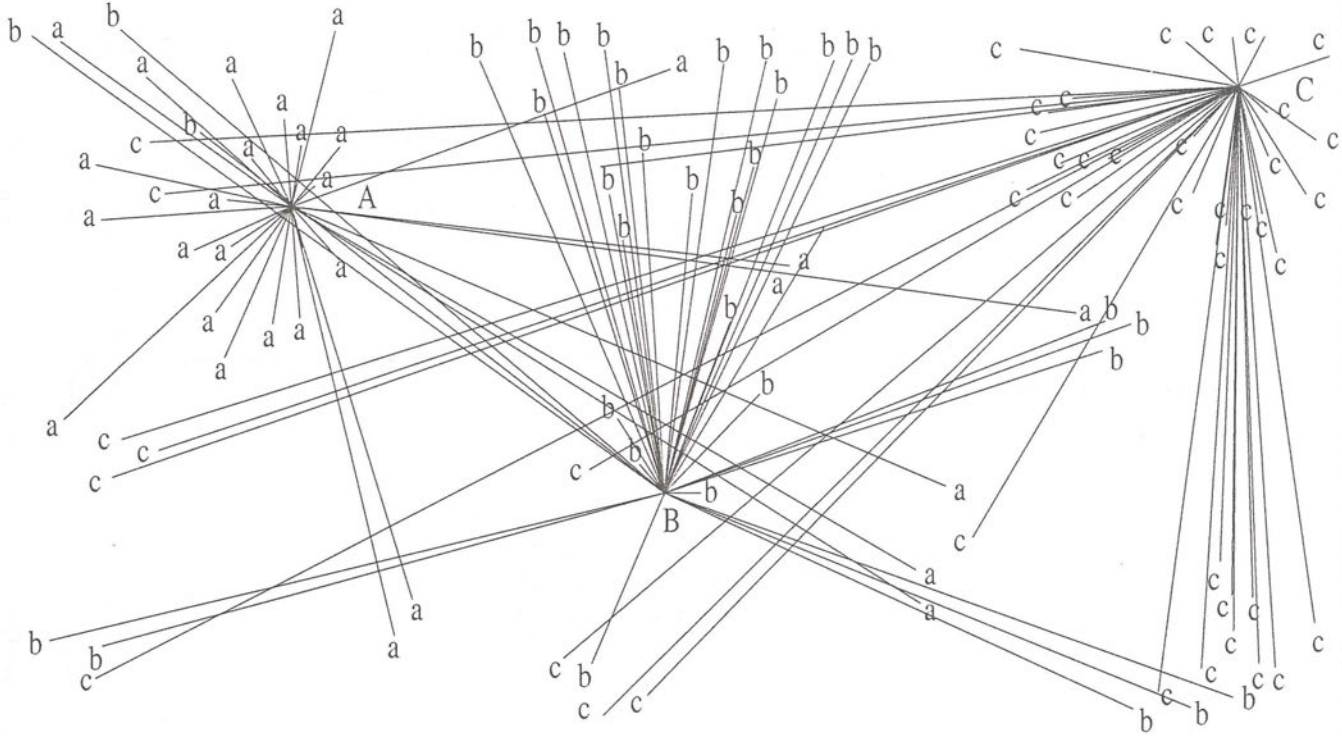
---

[12] Véase Ramírez. Op. cit., Cap. 3, passim; Murra, John V. *La organización económica del Estado Inca*. Traducción de Daniel R. Wagner. 2a. ed. México: Siglo Veintiuno, 1980, 270 p.; Pease, Franklin. «La noción de propiedad entre los Incas: Una aproximación». En: *Etnografía e historia del mundo Andino: Continuidad y cambio*. Shozo Masuda (Ed.). Tokio: Universidad de Tokio, 1986 y Noejovich Chernoff, Héctor. *Los albores de la economía americana*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 1996.

[13] Ramírez, Susan E. «Social Frontiers and the Territorial Base of Curacazgos». En; *Andean Ecology and Civilization*. Shozo Masuda, Izumi Shimada, y Craig Morris, eds. Tokyo: University of Tokyo Press, 1985, pp.423-442.

[14] Duviols, Pierre. *Cultura Andina y represión*. Cuzco: Centro de Estudios Rurales Andinos, 1986.

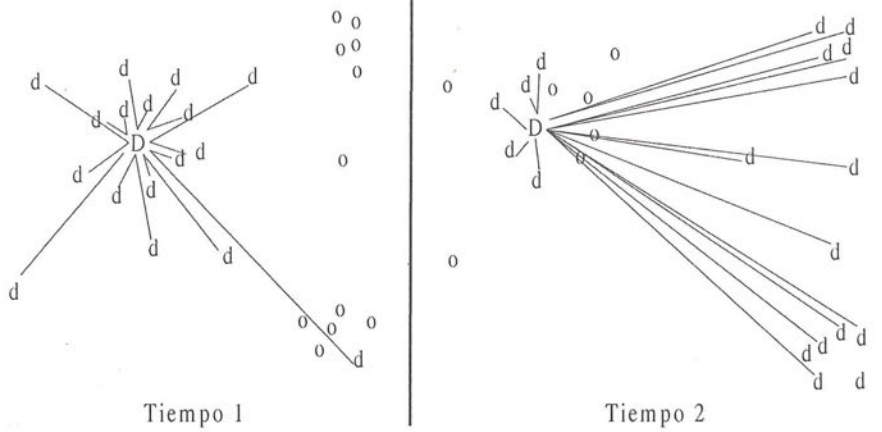
Figura 1: Padrón de crecimiento de tres curacazgos, antes de las reducciones



Curacazgos A, B, C

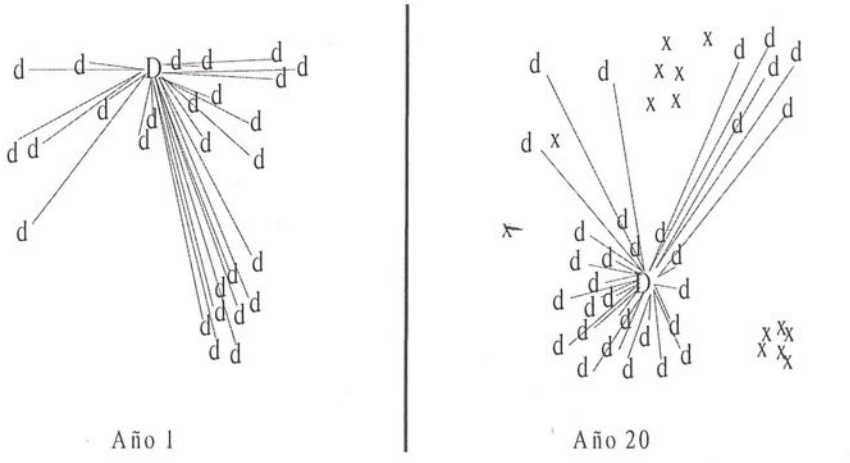
Sujetos a, b, c, respectivamente

Figura 2: Cambios de residencia por temporadas



D = curaca d = sujetos o = casas desocupadas en ese momento

Figura 3: Cambio de residencia de la población de un curacazgo a través de los años



D = residencia del curaca d = residencia de los sujetos x = ruinas desocupadas

temporales como la recolección, la zona de influencia de un curaca iba cambiando. Cambiaba lentamente con las temporadas y los años, como se puede apreciar en las Figuras II y III. La segunda figura enseña cómo podía cambiar la fisonomía del poder

del curaca, cuando su gente se cambiaba de residencia para aprovechar las actividades estacionales. El otro enseña cómo podía cambiar a través de los años. No hay duda entonces que el poder del curaca era fluido y flexible.

En contraste, en los tiempos malos, la gente asumía que su dirigente no cumplía con sus responsabilidades y que los antepasados estaban enojados. Los antepasados señalaban su descontento en forma de heladas, peste, infertilidad, terremoto u otras desgracias. En casos no tan extremos, la gente huía a la protección de otro curaca y de los antepasados de éste. En casos extremos, los mismos principales, viendo y reconociendo estas señales y, pensando que el curaca ya había perdido el don de mando, como así también la escucha y ayuda de los antepasados, le quitaban el cargo. Varios testimonios del siglo XVI enumeran diversos casos en los cuales los principales quitan o matan al curaca que ya no era un eficaz representante ante los dioses.

Así, el concepto de «comunidad» antes de las reducciones españolas, se aproxima más al de un conjunto de gente, que no necesariamente vivía concentrada en un lugar, pero cuyos integrantes estaban ligados por una reverencia o culto en común. Ellos formaron una «congregación» de suplicantes o devotos, más no comuneros de por sí en el sentido español. Esto sería la esencia de la definición de ayllu.

Los escépticos preguntarán qué significado tenían los lugares y construcciones llamados «mojones» (o hitos) en la literatura de la época. Una revisión cuidadosa de éstos nos indica que podían ser: 1) monumentos o lugares señalados para conmemorar a una persona o acontecimiento. Ayudaban a la gente a recordar su historia antes de la aparición del libro y la escritura; 2) señales, como encontramos en la crónica de Felipe Guaman Poma de Ayala[15], que indicaron el cambio de clima cuando bajaban de la sierra a la costa. Fueron construidos tal vez para avisar de los peligros para los serranos al bajar a tierra caliente; 3) marcadores para designar una tarea, como los que señalaron largos trazos de tierras de labor en el Valle de Cochabamba; y 4) apachetas o lugares sagrados, donde la gente amontonaba piedras —una tras otra— para deshacerse del cansancio de un viaje largo.

Las reducciones

Esta concepción fluida de comunidad cambió después de la llegada de los españoles. Una combinación de factores —como la campaña para convertir a los nativos a la religión católica—, las pestes y enfermedades introducidas desde Europa, que causaron una caída demográfica catastrófica entre los nativos; la necesidad de facilitar la recaudación de tributo y la organización de la mano de obra; y, el deseo de concentrar a los campesinos para habilitar las mejores tierras en beneficio de la agricultura y de la ganadería española, motivaron la política de las reducciones[16]. Estas empezaron informalmente hacia 1540, a causa de la mortandad que experimentaron los naturales.

---

[15] Guaman Poma de Ayala, Felipe. *Nueva Corónica y Buen Gobierno*. John V. Murra y Rolena Adorno (Eds.). 3 vols. México, DF: Siglo XXI Editores, S.A., 1980. [58], [111], 353 [355].

[16] Escobedo Mansilla. Op. cit., pp.50, 54-60.

Los sobrevivientes se iban aglomerando con otros grupos, cuando sus linajes se iban extinguiendo[17]. Tan temprano como en 1540, sabemos que un principal nombrado Pacora iba recogiendo familias que habían quedado diezmadas como consecuencia de las pestes, los malos tratamientos, y las huidas. Veintiséis años más tarde, el Dr. Cuenca, en su visita de 1566-67, implementó una política de reducción más formal. Otra ronda de reducciones se hizo bajo el régimen del Virrey Francisco de Toledo en la década de 1570. Uno de los propósitos de este último fue alejar a la gente de sus «pueblos viejos» y *machais* comunes, con el propósito de aumentar el poder colonial, concentrando a la gente de varios ayllus que vivía dispersa, en nuevos asentimientos o congregaciones.

Estos pueblos nuevos fueron trazados según el modelo español. Tenían una plaza central con su iglesia y casa de cabildo; las calles y los caminos eran perpendiculares. Normalmente estos nuevos pueblos incluían dos o más ayllus. Chiclayo, por ejemplo, surgió con la reducción de las parcialidades de Sinto y Collique, a los alrededores del ya existente Monasterio de San Francisco. Estas reducciones fueron la base para formar también las primeras doctrinas. Lambayeque, que reunía a unos diez ayllus, se hizo tan grande que se dividió en cuatro doctrinas antes de 1599[18].

Si la reducción se encontraba a una gran distancia de sus asentamientos originales, los oficiales reales les señalaban a los naturales tierras más cercanas a sus casas nuevas y éstas se amojonaron, por lo menos en teoría[19]. Como parte de la reducción de Toledo, a la gente del curaca de La Chira le asignaron tierras a manera de «archipiélago»[20]. Esta política de crear nuevos poblados a la fuerza redujo la base del poder del curaca y quitó legitimidad a los cultos a sus antepasados. La conversión al catolicismo les quitó, además, su identidad como hijos comunes de un solo ancestro. Se les mudó algunas veces lejos de los *machais* y tumbas de sus antepasados para así impedirles la práctica continua de sus ritos considerados «paganos».

La congregación facilitó la adopción de la cultura europea, aunque esto fue un proceso lento y selectivo en muchas etnias. A través de los años la identidad de un señor cambió, de ser un «señor de indios»[21], a ser señor del valle o del repartimiento. El señor Pedro Panarrrefe decía en 1566 que era principal de Chocop —el ayllu. Años después, la gente del ayllu Chocop se había asentado en el Pueblo de Chocope. Al decir la misma frase, «señor de Chocop», ya no impartía la misma visión e imagen[22]. Los sujetos dejaron de identificarse como sujetos a un cacique e hijos de las huacas. Poco a poco se identificaron con un lugar; creado para facilitar el control de un estado central europeo y representado por puntitos negros en un mapa.

---

[17] Ver también la visita de Huánuco: Ortiz de Zuñiga, Iñigo. *La visita de la provincia de León de Huanuco en 1562*. John Murra (Ed.). Huanuco: Universidad Nacional Hermilio Valdizar, 1972. 2 vols.

[18] ACML, Volúmenes Independientes No. 14, 1593-1605, 197-198v.

[19] Escobedo Mansilla. Op. cit., pp.61-63.

[20] Diez Hurtado, Alejandro. *Pueblos y caciques de Piura: Siglos XVI y XVII*. Piura: Centro de Investigación y Promoción del Campesino, 1988, p.44.

[21] AGI/J458, 1801v.

[22] AGI/J462, 1867v. Ver también J458, 1832-32v.

Abreviaciones

ACML Archivo del Cabildo Metropolitano de Lima
AGI Archivo General de las Indias (Sevilla)/Justicia J
ANB Archivo Nacional de Bolivia /Expedientes Coloniales EC

Bibliografía

Diez Hurtado, Alejandro. *Pueblos y caciques de Piura: Siglos XVI y XVII*. Piura: Centro de Investigación y Promoción del Campesino, 1988.

Duviols, Pierre. *Cultura Andina y represión*. Cuzco: Centro de Estudios Rurales Andinos, 1986.

Espinoza Soriano, Waldemar. «El Valle de Jayanca y el reino de los Mochica: Siglos XV-XVI». En: *Buletín de l'Institut Français d'Etudes Andines*. IV: 3-4 (1975), pp. 243-74.

———— «El primer informe etnológico sobre Cajamarca. Año 1540». En: *Revista Peruana de Cultura*. Nos. 11-12 (1967), pp. 1-37.

Escobedo Mansilla, Ronald. *Las comunidades indígenas y la economía colonial peruana*. Bilbao: Servicio Editorial de la Universidad del País Vasco, 1997.

Guaman Poma de Ayala, Felipe. *Nueva Corónica y Buen Gobierno*. John V. Murra y Rolena Adorno, eds. 3 vols. Mexico, D.F.: Siglo XXI Editores, S.A., 1980.

Hart, Elizabeth Ann. «Prehistoric Political Organization on the Peruvian North Coast». Ph.D. Dissertation. Ann Arbor: University of Michigan, 1983.

Murra, John V. *La organización económica del Estado Inca*. Traducción de Daniel R. Wagner. 2a. ed. Mexico: Siglo Veintiuno, 1980, 270 p.

———— *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*. Lima, 1975.

Noejovich Chernoff, Hector. *Los albores de la economía americana*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 1996.

Ortiz de Zuñiga, Iñigo. *La visita de la provincia de León de Huanuco en 1562*. Huanuco: Universidad Nacional Hermilio Valdizar, 1972. 2 vols.

Pease, Franklin. «La noción de propiedad entre los Incas: Una aproximación». En: *Etnografía e historia del mundo Andino: Cotinuidad y cambio*. Shozo Masuda, ed. Tokio: Universidad de Tokio, 1986. pp. 3-33.

Ramírez, Susan E. *The World Upside Down: Cross-Cultural Contact and Conflict in Sixteenth-Century Peru*. Stanford: Stanford University Press, 1996.

———— «Social Frontiers and the Territorial Base of Curacazgos». En; *Andean Ecology and Civilization*. Shozo Masuda, Izumi Shimada, y Craig Morris, eds. Tokyo: University of Tokyo Press, 1985, pp. 423-42.

Rostworowski, María. «Patronyms with the Consonant F in the Guarangas of Cajamarca». En: *Andean Ecology and Civilization*. Shozo Masuda, Izumi Shimada, and Craig Morris, eds. Tokyo: University of Tokyo Press, 1985.

Los caciques ante el notario:
transformaciones culturales en el siglo XVI

Karoline Noack
Universidad Libre de Berlín, Alemania

Introducción

Un propósito principal de los etnohistoriadores que trabajamos sobre América Latina es el estudio de la sociedad indígena, aplicando una combinación interdisciplinaria de métodos históricos dentro de un marco teórico antropológico de análisis. Para muchos investigadores, más tentadora sería, todavía, la posibilidad de reconstruir el pasado prehispánico de los Andes a partir de los documentos administrativos y jurídicos coloniales, ya que carecemos de fuentes primarias escritas del periodo anterior a la conquista. La reconstrucción del pasado prehispánico está llena de limitaciones y nos enfrenta con muchas contradicciones. Un ejemplo son las fuentes del «antiguo reino de Cuismancu y Chuquimango»[1], también llamada la «provincia de Cajamarca», en la sierra septentrional del Perú. En estas fuentes encontramos una serie de contradicciones. La organización social y política que construimos mediante un documento como un frágil castillo de cartas, puede caerse por los mismos datos que constituyen nuestro castillo.

El conflicto lo generan las mismas fuentes y se puede desenlazar mediante una lectura alternativa de las fuentes coloniales que aplican Guevara Gil y Salomon (1996) a la «Visita Personal de Indios», el instrumento de la dominación del estado colonial *par excellence*. Los autores llaman la atención a una contradicción intrínseca de los textos, «un complejo compromiso... entre palabras que describen un mundo 'hallado' y otras que lo 'crean'»[2]. Considerando también el otro lado de la visita, es decir, de los documentos de la administración colonial en general —el proceso de la simbolización política en que fueron producidos los documentos— es posible hacer consciente esta contradicción intrínseca[3]. En este «proceso de cocer y fermentar», en los documentos participaron los españoles junto con los indígenas que representan el mundo «encontrado» por los

---

1 La forma castellanizada de «Cuismancu» es «Guzmango». En la mayoría de los casos las fuentes hablan solamente del «reino de Guzmango», sin mencionar «Chuquimango».

2 Guevara Gil, Jorge Armando y Salomon, Frank L. *La Visita Personal de Indios: ritual político y creación del «indio» en los Andes coloniales*. Lima: Instituto Riva Agüero-PUCP, 1996, p. 6.

3 *Ibídem.*, pp. 9-11.

españoles. La actitud de la población andina frente a la hegemonía del estado colonial no ha sido notablemente sumisa[4]. Pero este lado de la historia, debido a que los indígenas «emplearon diversos medios para generar ironía, ambigüedad y útiles oportunidades destinadas a disputar los designios coloniales», aún es difícil relatar[5].

En este artículo, trataré de mostrar, cómo los caciques de las «siete huarangas»[6] de la provincia de Cajamarca, perseguían sus intereses particulares para llegar hasta una reconstrucción del paisaje político. Las contradicciones de las fuentes coloniales legales y administrativas inherentes, son resultado de la época colonial misma, y —en el caso de Cuismancu— las representaciones de los caciques de las «siete huarangas» dentro del contexto colonial. Se plantea la pregunta, ¿con qué métodos están negociando los caciques sus propios fines?. En este sentido, no se trata de reconstruir las estructuras prehispánicas del «antiguo reino de Cuismancu», cuyos fragmentos sin duda todavía son visibles en estos documentos. Pregunto por las representaciones coloniales de estos caciques, de sus principales y de los otros individuos que llegan a hablar en estos documentos. ¿Qué nos dicen sus representaciones sobre los cambios, las nuevas estructuras y los conflictos en la provincia de Cajamarca en la época colonial temprana?

Fueron diversos los motivos, porque los caciques buscaron a un notario o el apoyo judicial. Los jefes de las «siete huarangas» bajaron de la sierra norteña a Trujillo, la ciudad costeña, para firmar un contrato con un artesano —por ejemplo—, para fijar la «última» voluntad o para pedir sustento judicial en la sucesión del cacicazgo[7]. En estos textos, que los caciques estaban creando dentro de escrituras públicas, ante el notario español, ellos representan su mundo, su orden político y su orden social. Interactuando con los oficiales judiciales españoles, los caciques en el momento de la producción de un documento administrativo o judicial, están construyendo cierta realidad. Entonces, los caciques articularon sus identidades coloniales mediante las representaciones públicas recogidas en los documentos notariales[8]. De esta manera, se puede considerar a los caciques como actores en los procesos políticos, sociales y culturales de la colonización, dentro de los cuales negociaron sus propios intereses con el nuevo poder español.

---

4 *Ibídem.*, p. 7.

5 *Ibídem.*, pp. 7-8.

6 Las *huarangas* y sus subdivisiones, las *pachacas*, fueron clasificaciones administrativas que fueron introducidas por los incas en los territorios involucrados a su imperio. Literalmente una *huarganga* incluyó a 1 000 tributarios o cabezas de familia y una *pachaca* a 100.

7 ADL, Corregimiento, Pedimento, Leg. 280, 3569, 3634; Protocolos, Juan de Mata, Leg. 8.

8 Dean, Carolyn. *Inka Bodies and the Body of Christ. Corpus Christi in Colonial Cuzco, Peru*. Durham and London: Duke University Press, 1999, p. 2. Sobre representaciones en la forma de imagenes véase Cummins, Thomas B.F. «We Are the Other: Peruvian Portraits of Colonial *Kurakuna*», en: *Transatlantic Encounters. Eurpeans and Andeans in the 16th Century*, K.J. Andrien, R. Adorno. Berkeley (Eds.), L.A.: University of California Press, 1991. Mediante cuerpos, o sea performance y relaciones sobre performances, véase Dean. *Op. cit.*, p. 3. En el enfoque de Guevara Gil y Salomon. *Op. cit.*, se considera el texto (lengua o escritura) como performance y/o representación.

Testando ante el notario: Don Melchior Caruaraico[9]

Don Melchior Caruaraico, que dice ser el «señor principal de la provincia de Cajamarca», hizo su testamento ante Juan de Mata, notario de la ciudad de Trujillo, en junio del año de 1565. La provincia de Cajamarca en la época colonial temprana fue el sinónimo castellanizado del «reino de Guzmango y Chuquimango», que fue conformado por las siete huarangas[10].

La denominación administrativa española de esta zona como la «provincia de Cajamarca» ya alumbra la importancia que llegaría a tener este lugar durante la época colonial; durante el siglo XVII alcanzaría hasta la fama de Trujillo. En esto, los españoles seguían con una herencia del Inca Atahuallpa, que había escogido a Cajamarca como su sede principal. Así, Cajamarca dio lugar al primer encuentro entre el conquistador Francisco Pizarro, con su séquito y Atahuallpa, respaldado por su ejército, en 1532. En contraste a esta gestión imperial incaica y española del «asiento» de Cajamarca, dentro de la organización interna de las «siete huarangas», la de Cajamarca se encuentra solamente en la quinta posición de la jerarquía de todas estas unidades[11].

Don Melchior Caruaraico, el «señor principal» de toda la provincia y al mismo tiempo de Guzmango, presenta su testamento de una manera muy orgullosa[12] y aparentemente sin ninguna duda en cuanto a su poder e importancia. Don Melchior no murió en este año de 1565. En la visita del Dr. Cuenca que realizó el oidor de la audiencia de Lima en la región norte del Perú, se encuentra a Don Melchior Caruaraico en dos situaciones muy diferentes: en 1566 todavía como «cacique principal de las prouincias de cajamarca» y un año después como un principal, sin que sea definida su afiliación organizacional[13]. Seis años después Don Melchior Caruaraico aparece en la visita que realizaba Diego Velázquez de Acuña (1571-1572) a Cajamarca, como principal de la pachaca de Xaxaden de la huaranga de Guzmango[14]. Don Melchior Carua-

---

9 Encontramos formas muy diversas de escribir este nombre, como Caroarayco, Carnaarayco y Carvarayco.

10 Las *huarangas* están ordenadas en la siguiente jerarquía y se componen de los respectivos números de *pachacas*: 1. Cuzmango (Guzmango) - 12 pachacas, 2. Chuquimango - 10 pachacas, Chonda (Chonta, Chondal) - 5 pachacas, Pampamarca (Bambamarca) - 8 pachacas, Cajamarca - 9 pachacas, Pumamarca (Pomamarca) - 8 pachacas, mitmas serranos. Espinoza Soriano 1967, 15.

11 En el siglo XVI Cajamarca todavía fue un asiento.

12 Ramírez, Susan. «Rich Man, Poor Man, Beggar Man, or Chief: Material Wealth as a Basis of Power in Sixteenth-Century Peru», en: *Dead Giveaways. Indigenous Testaments of Colonial Mesoamerica and the Andes*. Salt Lake City: The University of Utah Press, 1998, pp. 221.

13 AGI - J 458, f. 1873 (1566) y f. 1480v (1567).

14 Remy, Pilar. «La Visita a Cajamarca de 1571-72/1578», en: *Las Visitas a Cajamarca 1571-72/1578. Documentos*, t. I, Lima: IEP, 1992, pp. 44 y 107. Llama la atención que en esta visita aparecen dos principales de la pachaca de Xaxaden o, como supone Remy, que existen dos pachacas con el mismo nombre (*Ibídem.*, p. 107, nota 1). Hay que notar por el paralelismo onomástico que según la visita del Dr. Cuenca, en 1567 el cacique de la huaranga Chondal se llamaba Don Melchior Xaxas. AGI - J 458, f. 1480v.

raico, que encontramos en dos posiciones jerárquicas tan diferentes, fue hijo de Don Felipe Caruaraico, cacique principal de la huaranga de Guzmango y de las siete huarangas, según la visita de Barrientos de 1540. Sin embargo, en el documento más temprano después de la conquista española, la concesión de la provincia de Cajamarca como encomienda al conquistador Melchior Verdugo en 1535, el cacique principal Caruaraico aparece como el señor de la huaranga de Chuquimango. Esta contradicción, en la literatura nunca tratada, se analizará a continuación.

Antes de la muerte de Don Felipe, aproximadamente en 1543, el jefe étnico había encargado a Don Diego Zuplian del cacicazgo principal, junto con la segunda persona Don Pedro Angasnapon[15]. Tenemos dos ejes de los sucesos que siguieron. Primero, Don Pedro murió en el año de 1563. Segundo, en la tasa de las siete huarangas de Cajamarca, que hizo el Dr. Cuenca en 1567, encontramos a Don Alonso Chuplingón como cacique principal[16].

¿Dónde se encuentra a Don Melchior Caruaraico, el «señor principal», en esta escena de 1565? Lo encontramos en la plena ceremonia de investidura de Don Alonso: «... y luego el dicho señor oydor [el Dr. Cuenca, K.N.] mandó traer un duo y en el mando sentar al dicho don Alonso Chuplingon y despues de sentado mando a los dichos principales que presentes estavan muchasen al dicho don Alonso Chuplingon en señal de su señor y cacique los cuales en cumplimiento de ello cada uno de los dichos principales llegaron al dicho don Alonso Chuplingon estando en el dicho duo le mucharon en reconocimiento y señal de su cacique y señor natural y asi mismo le mocho el dicho Don Sancho Cosanchelon y el dicho don Melchor Caroraico aunque el dicho don Melchor hizo la dicha mocha desde lejos y no como los demas prencipales...»[17]. Entonces, dos años después de haber testado Don Melchior como el jefe de toda la provincia, lo encontramos muy lejos del centro de poder en Cajamarca. Mientras él mismo mantenía la distancia espacial, Don Melchior no podía expresar mejor su descontento. Don Sancho, un primo de Don Melchior, junto con Don Cristóbal Julcapoma, el principal de la huaranga de Pomamarca, y con el apoyo del Dr. Cuenca, fueron quienes colocaron a Don Alonso como cacique principal[18].

La escena aquí escrita nos presenta una amplia gama de los poderes por tener el poder étnico local en la época colonial, entrelazándose el alto funcionario español, los intereses locales de los diferentes niveles de la jerarquía étnica y «los atributos del señor»[19]. El *duho* (o la *tiana*) y la *mocha* eran los elementos indígenas indispensables

---

15 Cuando murió Don Felipe, Don Melchior todavía era menor de edad.

16 ADL, Corregimiento, Pedimento, Leg. 280, 3569; AGI - J 458, f. 1480v.

17 AGI - Lima 128, f. s./n., cit. según Martinez 1995, 51.

18 Urteaga Villanueva, Horacio. «Los curacas de Cajamarca», en: *Historia de Cajamarca*, t. 2: Etnohistoria y Lingüística, Cajamarca: Instituto Nacional de Cultura de Cajamarca y Corporación de Desarrollo de Cajamarca, 1986, p. 338. Dos años antes en un pleito independiente de este caso, Don Cristóbal Julcapoma había declarado haber sido el hermano de Don Pedro Angasnapon, el antecedente de Don Melchior en el cacicazgo principal. ADL, Corregimiento, Pedimento, Leg. 274, Exp. 3424.

19 Martínez Cereceda, José Luis. *Autoridades en los Andes, los atributos del Señor*. Lima: Fondo Editorial de la PUCP, 1995.

de la ceremonia. En esta escena están manejados tanto por los jefes étnicos como por el representante del estado español. La *tiana* y la *mocha* no solamente formaron parte esencial de la ceremonia misma, sino que también estuvieron en función del mantenimiento de la organización social y política de la comunidad indígena, coherente dentro del estado colonial.

Estos dos acontecimientos —la muerte de Don Pedro en 1563 y la investidura de Don Alonso en 1567— marcan el lapso de tiempo en que Don Melchior ha hecho su testamento en la ciudad de Trujillo, siendo él, en este momento, cacique principal de las siete huarangas. El corregidor de Cajamarca de aquel tiempo, Pedro Juanes de Illanes, había confirmado a Don Melchior en su cacicazgo principal[20]. Los oficiales españoles, el corregidor de Cajamarca al inicio de los años 60 y el visitador y oidor de la audiencia de Lima, el Dr. Cuenca en 1567, aparentemente influyeron en gran medida en la sucesión de los caciques principales. El testamento de Don Melchior parece tratarse, de manera impresionante, de un proyecto político para establecer el orden social, que esta legando un cacique. La pretensión sobre el poder está construida en la herencia de la jefatura del padre al hijo, es decir de Don Felipe hacia su persona, lo que representa una línea de transmisión del poder por herencia, con lo que los españoles estaban muy familiarizados[21].

El cacique principal no solamente representaba a la provincia de Cajamarca, sino al mismo tiempo a la huaranga —supuestamente de mayor prestigio— de la que provenía el jefe étnico. Don Melchior declara que si muere en «su tierra», desea estar enterrado en la antigua iglesia de Contumazá, Guzmango. Por este tiempo ya se encuentra en construcción una iglesia nueva que aparentemente tiene que ver con el establecimiento de las reducciones[22]. Según los estudios sobre el «antiguo reino de Cusmancu», Guzmango fue la huaranga de mayor prestigio entre todas las que conformaron la provincia de Cajamarca. El hecho que, en 1535, en la carta de mérito a Melchior Verdugo el cacique principal Caruaraico, aparece como el señor de Chuquimango, no está reflejado en la literatura publicada[23]. Algo similar observamos en cuanto a las pachacas que conformaban las huarangas. En 1544, las pachacas Puchu y Ayamla de Guzmango «se vieron beneficiadas con una apreciable cantidad de yanayacos olleros, llevados por la violencia desde la llacta de Shultin»[24]. Cuatro años antes, en la misma visita de Barrientos, estas dos pachacas se encontraron como pertenecientes a la huaranga de Chuquimango. Solamente en los documentos posteriores de los princi-

---

20 URTEAGA. *Ibídem.*

21 Solamente a partir del siglo XVII los españoles empezaron a codificar las reglas de la herencia del cacicazgo.

22 Las fuentes administrativas indican que en la «provincia de Cajamarca», la fundación de las reducciones ya había empezado en 1565. Corregimiento, Juez de Residencia, Leg. 274, Exp. 3424 (27.03.1565).

23 ESPINOZA SORIANO, Waldemar. «El primer informe etnológico sobre Cajamarca. Año de 1540», en: *Revista Peruana de Cultura*, t. 11-12, Lima: 1967, pp. 5-41.

24 ESPINOZA SORIANO, Waldemar. «La Pachaca de Puchu en el Reino de Cuismancu, siglos XV y XVI», en: *Bulletin de l' Institut Français d' Etudes Andines*, 2 (3-4), Lima: 1973, p. 42.

pios del siglo XVII, aparecen como unidades constituyentes de Guzmango. ¿No parece demasiada casualidad que el supuesto error se refiera otra vez a Chuquimango? A la llegada de los españoles al Perú, el cacique de las dos pachacas mencionadas fue Quispituncu, castellanizado como Don Francisco Quispitongo[25]. En el momento de la visita del Dr. Cuenca encontramos a Don Francisco como cacique principal de la huaranga de Chuquimango[26]. El hijo de Don Francisco fue el mismo Don Diego Suplían, quien fue encargado sucesor de Don Felipe en el cacicazgo principal. Estos indicios, escondidos en las fuentes, nos señalan un cambio en el elevado prestigio que antes de la conquista española había gozado aparentemente la huaranga de Chuquimango. Indudablemente, los documentos coloniales parecen ocultar esta importancia mayor.

Dado que consideramos como legado político el testamento de Don Melchior —pretendiente del cacicazgo—, tenemos que preguntar cómo se representa su dominio político en el testamento. Entre los nombres de los asientos y pueblos que están nombrados, Cajamarca, Contumaza, Chilete, San Pablo de Chulaquis (San Pablo) y Cascas se corresponden con ciudades modernas. En todos estos lugares «tiene» gente[27]. Contumaza y Cascas figuran como lugares de la huaranga de Guzmango y el asiento de Cajamarca pertenecía a la huaranga de Cajamarca. San Pablo de Chulaquis, perteneciente a la huaranga de Pomamarca; Chilete que está mencionado varias veces en el testamento, no aparece como topónimo en ninguna de las tablas de topónimos elaboradas de acuerdo a las visitas[28]. ¿Porqué Chilete después de la primera visita de Barrientos (1540), ya no aparece como lugar visitado en las visitas siguientes?

Si superponemos un mapa geográfico y el mapa de topónimos reconstruido por Julien[29], se puede ver que Chilete (del mapa geográfico actual) se encuentra dentro de los topónimos relacionados con la huaranga de Chuquimango, en la parte oriental de la quebrada del mismo nombre (véase mapa en página siguiente). Al mismo tiempo Chilete es una estación en el camino desde la costa a Cajamarca, que va por el valle de Chicama. Este camino pasa por el ingenio del Cap. Diego de Mora, Cascas en la *chaupi yunga*, Contumaza que se encuentra en el límite entre la cuenca de Chicama y Jequetepeque a una altura de 1 500 m y Chilete. De esta manera, gran parte los pueblos que están mencionados en el testamento de Don Melchior, se encuentran en el camino de la costa a Cajamarca. Además, estos lugares están relacionados con la variedad de cultivos que también está mencionada en el testamento, como ají, coca, maíz, yucas y papas.

---

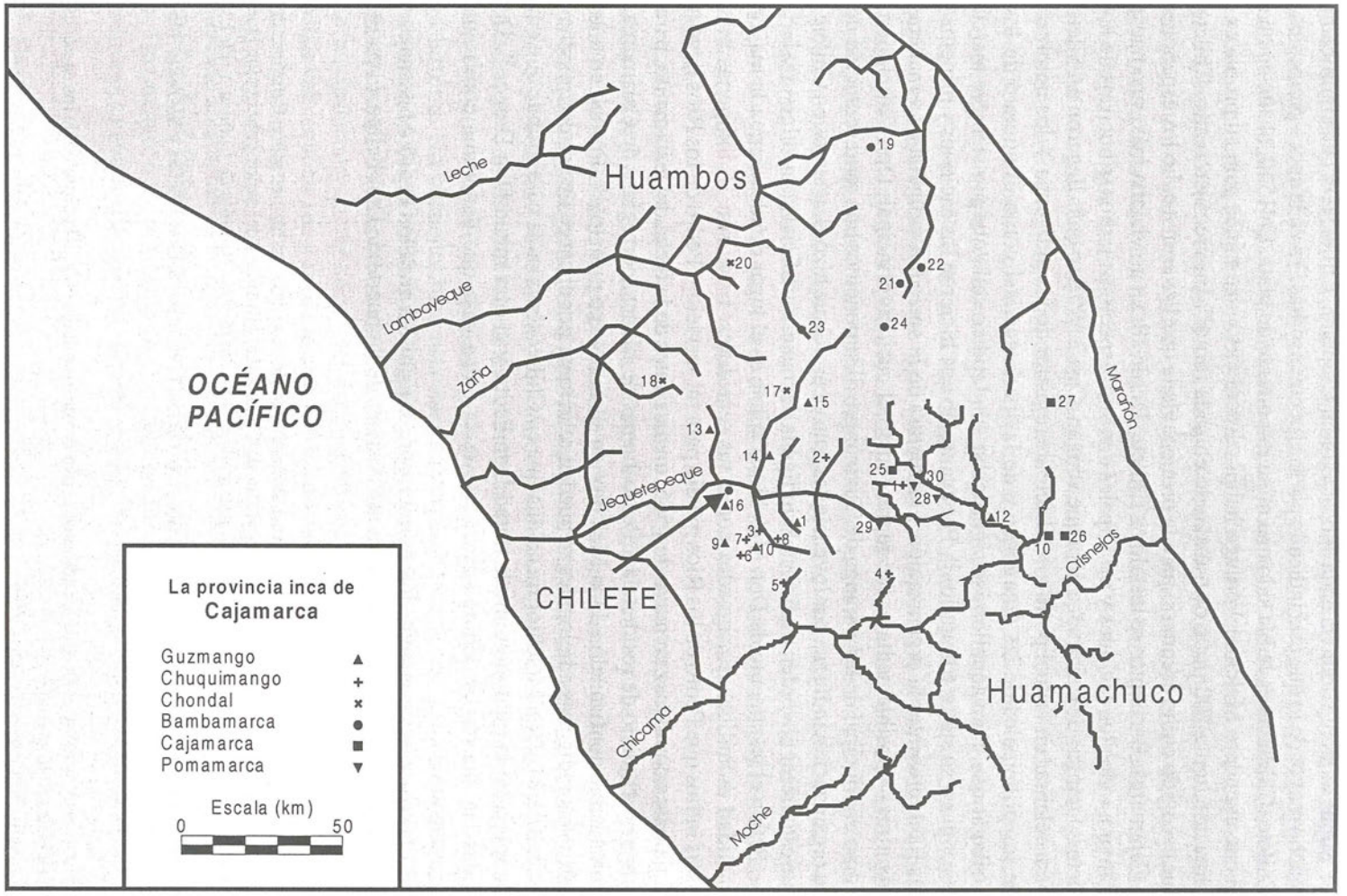
25 *Ibídem.*, pp. 40-41; Espinoza Soriano. *Op. cit.* (1967), p. 34.

26 AGI - J 458, f. 1478. Aunque, según la visita a Cajamarca de 1571-1572 la pachaca Ayambla pertenecia a Guzmango. Remy. *Op. cit.*, p. 107.

27 Según su testamento Don Melchior «tiene» por hijos a Luis, M(roto), Luzia, como «tiene» «yndios» y «pueblos».

28 Tablas de topónimos elaboradas por Julien, Daniel G. *Ancient Cuismancu: Settlement and Cultural Dynamics in the Cajamarca Region of the North Highlands of Peru, 200 B.C. - A.D. 1532*. Austin, Texas y Ann Arbor, Michigan: University Microfilms International, 1988 y Remy. *Op. cit.*

29 Julien. *Op. cit.*


Leche
Huambos
Lambayeque
Zaña
OCÉANO
PACÍFICO
Jequetepeque
CHILETE
Chicama
Moche
Huamachuco
Marañón
Crisnejas
La provincia inca de
Cajamarca
Guzmango
Chuquimango
Chondal
Bambamarca
Cajamarca
Pomamarca
Escala (km)
0
50

Supuestamente, todavía en la época colonial temprana, Chilete tenía un significado mucho mayor de lo que está indicado por las fuentes escritas. Ya en la época preincaica, Chilete (Chiquelete), había sido una mina importante de plata. En 1540, el año en que el encomendero Melchior Verdugo había «descubierto» las minas para su propia explotación, tenía 700 mitayos trabajando en cada turno[30]. En ese mismo año, Chilete fue escogido como escenario para la primera visita que llevaron a cabo los españoles a Cajamarca. Barrientos se instaló en Chilete. Desde allí ya no viajaba más, sino hacía llamar a todos los caciques y principales con sus respectivos indios tributarios de las siete huarangas de Cajamarca para que vengan. Casi 3 500 personas llegaron a Chilete para celebrar un «ritual político», el acto de registrar de los indígenas —los nombres de los principales de las guarangas y de las pachacas, así como el número de los «tributarios». Para aquellos eso significaba «un fatídico sello que por siempre marcó sus vidas y su status tributario»[31]. Por cuanto, lo que hicieron los caciques y principales fue representar la organización y estructura de la sociedad indígena a su manera, mientras —posiblemente— fue representado el cacique principal, Don Caruaraico, como el principal de la huaranga de Guzmango. Si suponemos una representación de su organización indígena por los caciques, entonces, lo que hizo Barrientos en Chilete, fue establecer el «orden tradicional» indígena de manera artificial como algo «real»[32].

Según el testamento de Don Melchior, Chilete es el lugar donde «tiene» la mayor cantidad de indígenas asignados como sus servidores. Estos son 16 indígenas más «seis indios que Pedro de los Rios me dio para mi servicio». Pedro de los Rios llegó a Cajamarca como juez en mayo de 1565, un mes antes de la fecha del testamento, para empezar el juicio de residencia a Pedro Juanes de Illanes, corregidor de Cajamarca, quién había confirmado a Don Melchior en su cacicazgo principal[33]. Probablemente estos seis indígenas adicionales se pueden relacionar por el cargo que se desempeñaba[34]. Además Don Melchior menciona que en Chilete tenía «una casa grande que era de mi padre la qual me tomo la mitad Don Pedro y la otra mitad Don Diego»[35]. De todas las que declara como suyas, ésta es la única casa que denomina como una «casa grande».

Esta parte es sumamente interesante, porque significa que Don Pedro Angasnapon y Don Diego Zuplian ocuparon la casa después de la muerte de Don Felipe, el padre

---

30 Barrientos, Cristóbal de [1540]. «Traslado auténtico de la visita que hizo el señor Cristóbal de Barrientos a las siete guarangas de la provincia de Caxamarca, por orden del señor gobernador Don Francisco Pizarro, el 24 de agosto del año pasado de 1540», en: *Revista Peruana de Cultura*, t. 11-12, Lima: 1967, p. 39.

31 Número de tributarios según Espinoza Soriano. *Op. cit.* (1967), p. 16. Guevara Gil y Salomón. *Op. cit.*, p. 9.

32 *Ibídem.*, p. 6.

33 Urteaga. *Op. cit.*, p. 338.

34 Durante su visita, el Dr. Cuenca adjudicó el número de los mitayos segun la posición de los caciques principales en la jerarquía.

35 ADL, Protocolos, Leg. 8, f. 309.

de Don Melchior. Eso nos hace suponer que la ocupación de la casa —según el testamento se la presenta como una usurpación— tiene algo que ver con el cargo del cacique principal. Hay que tomar en cuenta además, que Don Pedro ya había muerto en este momento, pero que en el conflicto que Don Melchior está relatando en el testamento, se presenta como si todavía estuviera viviendo. Eso puede significar que, aunque está muerto Don Pedro, y aunque en este momento el cargo del cacique principal lo tenía Don Melchior, la sucesión todavía no estaba arreglada definitivamente. A pesar de que Don Pedro ya estaba muerto, Don Melchior todavía no podía recuperar la casa. Entonces, parece que su nominación y la confirmación, por el corregidor de Cajamarca, como el cacique principal, fue llevado a cabo de una manera conflictiva. Mientras reclamaba la casa como suya, también estaba reconfirmando el cacicazgo principal. Si la casa grande que habría estado relacionada con el cargo del cacique principal de las siete huarangas se encontraba en Chilete, es de suponer que la elección de Chilete como lugar donde debían presentarse el cacique principal, los seis principales y circa 3 500 tributarios en 1540, no fue elegido porque en este lugar se encontrara la mina de Melchior Verdugo, sino porque este lugar tenía un significado particular para los indígenas, lo cual parece que fue eliminado en los documentos posteriores. Desaparecer a Chilete de la documentación posterior, de un lugar que tampoco se encontraba en la ruta de los diferentes visitadores del siglo XVI, nos confirma que la aparente intención de crear un nuevo paisaje político, fue bastante exitosa.

Entonces, el cambio del prestigio y de importancia de las huarangas de Chuquimango y de Guzmango, se produjo entre 1535 y 1540 y fue causado por los mismos desarrollos de la época colonial. Es muy probable que ante el visitador Barrientos, los caciques y principales de las siete huarangas de Cajamarca presentaran organización política y social variada a la que habrían presentado cinco años atrás. El «reino de Cuismancu», en los estudios realizados en base de los documentos existentes, aparece claramente de manera organizada y jerarquizada, firmemente amarrado en su larga historia. No obstante, bajo esta nueva interpretación de las fuentes, parece ser producto de lo que había sucedido en los primeros años después de la conquista. Posiblemente, estos conflictos son expresión de una estructura de cargos en conflicto. Se ha destacado que el cargo del cacique principal de las siete huarangas parece haber sido ocupado de una manera en que los postulantes habían sido los caciques de huarangas quienes, a su vez, ya habían sido caciques de pachacas[36]. Entonces, el control del cacicazgo podría haber pasado de una huaranga a otra y no se habría quedado solamente en la supuesta huaranga de mayor prestigio, como al parecer fue construido en la época colonial. Esta construcción de prestigio hecha para la huaranga de Guzmango, o sea la sujeción de la jefatura étnica en una sola huaranga, no dejó de teñirse por el esplendor que antes había tenido Chuquimango. Si no, recordemos, que

36 Martínez Cereceda. *Op. cit.*, p. 44.

en la sucesión de Don Felipe por Don Diego Zuplian, siguió el hijo del principal de la huaranga de Chuquimango y como segunda persona Don Pedro Angasnapon, quien antes había sido la segunda persona de la huaranga de Guzmango.

Estos dos caciques de las siete huarangas, Don Diego Zuplian y Don Pedro Angasnapon, se instalaron en la «casa grande» de Chilete, un fuerte símbolo de la jefatura étnica. Aparte de la casa, Don Melchior mediante su testamento está reclamando otros elementos o «atributos del señor» más, que Don Pedro le había «tomado». Por ejemplo los «cuatro cocos grandes de palo, que por cada uno podían beber dos yndios juntos»[37]. Estos tenían una importancia ceremonial, supuestamente para distribuir la chicha, que usualmente se ofrecía en «fuentes por pareja», cuando el cacique visitaba a su gente[38]. Sin poder cumplir este ceremonial de la chicha, no le fue posible legitimar la base de su poder. El cacique no podía por lo tanto hacer cumplir el trabajo agrícola que exigía a su gente. Asimismo, manda cobrar «una tronpeta de cobre lo qual me tomo don pedro». Esta trompeta es mencionada junto con una «hamaca pitca» que poseía y «en que andaban los yngas»[39]. Otro documento que se refiere al gobierno de Don Pedro Angasnapon, confirma que la trompeta y la hamaca formaron una unidad indispensable para que sea percibido como tal el cacique principal. «... quando don Pedro iba a sus pueblos que llebaba consigo a ... su muger la llebaban en hamaca con munchas trompetas como señora principal»[40].

Poco tiempo después, el Dr. Cuenca prohibió «el andar en hamacas», con el pretexto de que esto ocuparía un número demasiado grande de indígenas en el servicio de los caciques[41]. Pero también las trompetas les fueron tomadas. En 1570 el cacique de Reque pidió amparo contra su encomendero Salvador Vásquez porque le había quitado «las insignias de cacique como son las trompetas y tavernas»[42]. Mientras Don Melchior está reclamando estos «objetos de poder», busca al mismo tiempo legitimar y confirmar su poder como cacique principal y el carácter divino de sus ancestros.

Don Pedro no solamente le había tomado los cuatro cocos grandes, sino también a los «indios y chacaras» que le habían quitado a Don Melchior los dos sucesores de su padre[43]. «Tener» estas chacras, siguiendo la interpretación de Susan Ramírez, significaba disponer de la cosecha[44]. Las chacras no tenían valor en sí mismas. Si el señor disponía de la mano de obra, entonces podía cultivar las chacras. Particularmente la mención de que Don Sancho había quitado una chacra a Don Melchior es muy interesante, porque, como sabemos, Don Sancho junto con Julcapoma, el principal de la

37 ADL, Protocolos, Leg. 8, f. 309.

38 Ramírez. *Op. cit.*, p. 231.

39 ADL, Protocolos, Leg. 8, f. 309.

40 Declaración de un testigo, en: AGI Lima 128 (1587), f. 6v, cit. según Martínez. *Op. cit.*, p. 56.

41 Gregorio González de Cuenca, Ordenanzas de los yndios (Ordenanzas de Jayanca, 1566), en: Rostworowski. 1975, 12v y 16r.

42 Rostworowski de Diez Canseco, María. *Curacas y sucesiones. Costa Norte.* Lima: IEP, 1961, p. 16.

43 ADL, Protocolos, T. 8, f. 309, 309v.

44 Ramirez. *Op. cit.*, p. 231.

huaranga de Pomamarca, son quienes posteriormente investirán a Don Alonso como cacique principal dos años mas adelante, en 1567. De aquí se deduce que las actitudes de los caciques en este año ya tenían una historia preliminar que se había empezado a tejer ya antes de la muerte de Don Felipe. No conocemos los detalles y circunstancias, en que llegó Don Melchior al poder, pero sí sabemos que fue muy conflictivo el camino al mandato de este cacicazgo principal, que había quedado vacío a la muerte del padre de Don Melchior.

Además de los indígenas que reclamaba Don Melchior, también disponía de muchas personas más que trabajaban para él, posiblemente en calidad de yanaconas o mitayos. Sabemos que los españoles percibieron a los yanaconas como esclavos, lo que no es difícil imaginarse cuando leemos el testamento. Asimismo, Don Melchior presenta a sus «indios» e «indias chinas»[45] como parte de la herencia que deja a su mujer legítima y a sus hijos. La asignación de la mano de obra a la familia y a la casa del señor principal es un derecho que está relacionado con el cargo. De acuerdo con la visita del Dr. Cuenca sabemos que los funcionarios españoles repartieron la mano de obra según el rango del cacique. En el caso de Don Melchior fue el juez de residencia, Pedro de los Rios, quién intervino en la repartición antes de la visita de Cuenca. Don Melchior disponía de agricultores en todos los pisos ecológicos, repartidos en gran parte de la provincia de Cajamarca. Así encontramos a personas que guardaban el ají, la coca y el maíz. Entre otros, se menciona como parte de la herencia que iba a dejar Don Melchior un mayordomo, un mandonsillo y diez olleros en el asiento de Cajamarca. Poder disponer de los olleros fue, al parecer, un privilegio muy particular. El motivo del desplazamiento de las dos pachacas de la huaranga de Chuquimango a la huaranga de Guzmango, fue el haber estado constituido por los olleros.

Si Don Melchior incluye a todos estos servidores en su testamento, hay que verlo como parte de la pretensión a su cargo, que está inseparablemente relacionado con la mano de obra a su disposición. La pretensión del cacique principal a su cargo en el «encuentro con el notario», está expresado en el modelo de relaciones de propiedad privada, sin poder ajustar sus intenciones a este modelo. Conocemos el resultado de esta actitud: seis años después, lo encontramos a Don Melchior como simple principal de una pachaca.

Conclusiones

Los caciques se apoderaron de las posibilidades del derecho indiano, aunque, por lo menos en el caso de Don Melchior, no sabían leer ni escribir. De esta manera Don Melchior podía demostrar su pretensión en una forma escrita, no indagada, que llega a ser un documento. La «experimentación colonial» incluye la experiencia de los caciques, donde los documentos funcionan como el fetiche de la organización colonial.

---

45 Personal de servicio.

«(E)l prestigio y la presencia de los documentos podían suplantar la evidencia de los sentidos al condicionar las decisiones sociales»[46]. En cuanto a los testamentos podemos deducir, en analogía con los resultados de Cummins sobre las pinturas de la época colonial que representan los caciques. Los testamentos no solamente comprueban la existencia del cacique como un individuo, sino también su derecho y su pretensión de ser el cacique[47].

La autenticidad de Don Melchior como cacique principal se consigue por la historicidad, es decir, por el respeto al padre, sobrevalorando su pasado incaico ante su pasado local; cuando menciona la hamaca «en que andaban los yngas»; por su relación con el presente andino en forma de los cocos y de la trompeta; y, por su perspectiva del futuro con la prolongación del cargo dentro de su familia, al dejar como herencias tierras y gente a sus hijos, base indispensable del dominio de un cacique.

En cuanto a la estructura, no hay distinción entre testamentos indígenas y españoles. En su historicidad, el testamento se distingue de los españoles y también de los testamentos de indígenas urbanos. Al aparecer, especialmente los de caciques en los documentos coloniales, esto refleja que ellos están participando de una manera muy específica en la cultura española y distinta de la de los «indios comunes». La diferenciación entre el cacique como participante y el «indio común» como observador está estructurado, como lo subraya Cummins, en los privilegios del cacique. El participante probablemente es él, que más toma parte en el experimento cultural que el observador, que habría cumplido un papel bastante pasivo. Los españoles transformaron los privilegios de los caciques en una versión indígena de la nobleza española inferior. Por esta razón, durante la conquista, los españoles llegaron a reconocer a los caciques como pertenecientes a los suyos en ciertos niveles y no ser tratados como los «otros», que habrían estado contrapuestos culturamente[48]. Esto ya queda claro en el testamento de Don Melchior, por cuanto observamos que Don Melchior mantiene relaciones monetarias con los españoles[49]. Contra eso, con la comunidad indígena, son válidos intercambios de productos dentro de las relaciones recíprocas[50]. Esta medalla tiene su otro lado. Si los españoles miraron a los caciques como integrantes de la nobleza menor, los caciques tenían la oportunidad concebir a los funcionarios reales como personajes de alto rango e incluirles, de cierta manera, en su propia jerarquía indígena. Estos funcionarios españoles tomaron parte decisiva en las ceremonias de investidura de los caciques principales. Ellos son quienes repartieron la mano de obra a los caciques. De esta manera se trata de un proceso

---

46 Guevara Gil y Salomón. *Op. cit.*, p. 28. Vgl. dazu juicio de residencia a Cuenca, AGI, J 458, f. 1260v.

47 Véase Cummnigs. *Op. cit.*, p. 212.

48 *Ibídem.*, pp. 209-211.

49 En su testamento, Don Melchior menciona que debe dinero a Melchior Verdugo, su encomendero y a Juan Aguilar. Lo que debe al principal Don Sebastián, por el estado del documento ya no podemos reconocer. ADL, Libros notariales, libro 8, f. 309

50 Don Melchior deja a «los indios pobres» de Chilete, Cascas y a los hospitales de Cajamarca y San Mateo maíz, papas, yucas, ají, maní, una oveja y cabras. ADL, Libros notariales, libro 8, f. 309. Esta forma de herencia refleja las normas recíprocas. Ramírez. *Op. cit.*, p. 223.

cultural recíproco, en el cual las dos partes cumplieron un rol activo. Dentro de un contexto social nuevo, los españoles participaron también en los aspectos culturales de las instituciones indígenas. Al mismo tiempo los indígenas formaron parte de la cultura española, tomando en cuenta los métodos y experiencias de los españoles, como es el caso de presentarse los caciques ante el notario.

Fuentes

Archivo General de Indias, Sevilla (AGI).

Cuenca, Gregorio González de [1566/67] (1573): Visita y tasa de los repartimientos de indios del distrito y juridicion de las ciudades de Truxillo, Chachapoyas, San Miguel de Piura y Guanuco, en: Residencia tomada al doctor Gregorio González de Cuenca, oidor de la Real Audiencia de los Reyes y a sus oficiales, de la visita hecha a la provincia de Trujillo, por el licenciado Pedro Sánchez de Paredes,oidor de dicha Audiencia, Justicia 456 - 461.

Archivo Departamental de La Libertad, Trujillo (ADL).

Auto de Don Pedro de los Rios para que se haga información de la muerte que Gonzalo Culquichicon, principal de Guzmango, dió a un indio nombrado Chuquipoma. Corregimiento, Pedimento, Leg. 274, Exp. 3424 (1565).

Pedimento de Don Juan Gomez Choqui Guaman, principal de la provincia de Cajamarca de la encomienda de Doña Jordana Mexia, en nombre de Sebastian Ninalingon, principal y señor de la guaranga de Guzmango; sobre información del dicho su parte a razón del señorío y cacicazgo de la provincia de Cajamarca. Corregimiento, Pedimento, Leg. 280, 3634 (1592).

Recurso de Pedro Velasquez, en nombre de Hernán Sánchez, vecino de Trujillo, contra Pedro, cacique de Cajamarca difunto; que pague a su parte 54 pesos del resto de ciertas obras de herrería y otras cosas que le hizo en Chicama. Corregimiento, Pedimento, Leg. 280, 3569 (1563).

Testamento de Don Melchior Caruaraico, Protocolos, ante Juan de Mata, Leg. 8 (20.06.1565).

Bibliografía

Barrientos, Cristóbal de [1540]. «Traslado auténtico de la visita que hizo el señor Cristóbal de Barrientos a las siete guarangas de la provincia de Caxamarca, por orden del señor gobernador Don Francisco Pizarro, el 24 de agosto del año pasado de 1540», en: *Revista Peruana de Cultura*, t. 11-12, Lima: 1967, pp. 25-41.

Cuenca, Gregorio González de [1566]. «Ordenanzas de los yndios (Ordenanzas de Jayanca)», en: María Rostworowski, Algunos comentarios hechos a las ordenanzas del doctor Cuenca, en: *Historia y Cultura*, t. 9, Lima: 1975, pp. 126-154.

Cummins, Thomas B.F. «We Are the Other: Peruvian Portraits of Colonial *Kurakuna*», en: *Transatlantic Encounters. Eurpeans and Andeans in the 16th*

Century, K.J. Andrien, R. Adorno. Berkeley (Eds.), Los Angeles: University of California Press, 1991, pp. 203-231.

Dean, Carolyn. *Inka Bodies and the Body of Christ. Corpus Christi in Colonial Cuzco, Peru*. Durham and London: Duke University Press, 1999.

Espinoza Soriano, Waldemar. El primer informe etnológico sobre Cajamarca. Año de 1540, en: *Revista Peruana de Cultura*, t. 11-12, Lima: 1967, pp. 5-41.

———————. «La Pachaca de Puchu en el Reino de Cuismancu, siglos XV y XVI», en: *Bulletin de l' Institut Français d' Etudes Andines*, 2 (3-4), Lima: 1973, pp. 35-75.

Guevara Gil, Jorge Armando y Salomon, Frank L. *La Visita Personal de Indios: ritual político y creación del «indio» en los Andes coloniales*. Lima: Instituto Riva Agüero-PUCP, 1996.

Julien, Daniel G. *Ancient Cuismancu: Settlement and Cultural Dynamics in the Cajamarca Region of the North Highlands of Peru, 200 B.C. - A.D. 1532*. Austin, Texas y Ann Arbor, Michigan: University Microfilms International, 1988.

Martínez Cereceda, José Luis. *Autoridades en los Andes, los atributos del Señor*. Lima: Fondo Editorial de la PUCP, 1995.

Ramírez, Susan. «Rich Man, Poor Man, Beggar Man, or Chief: Material Wealth as a Basis of Power in Sixteenth-Century Peru», en: *Dead Giveaways. Indigenous Testaments of Colonial Mesoamerica and the Andes*. Salt Lake City: The University of Utah Press, 1998, pp. 215-248.

Remy, Pilar. «La Visita a Cajamarca de 1571-72/1578», en: *Las Visitas a Cajamarca 1571-72/1578. Documentos*, t. I, Lima: IEP, 1992.

Rostworowski de Diez Canseco, María. *Curacas y sucesiones. Costa Norte*. Lima: IEP, 1961.

Urteaga Villanueva, Horacio. «Los curacas de Cajamarca», en: *Historia de Cajamarca*, t. 2: Etnohistoria y Lingüística, Cajamarca: Instituto Nacional de Cultura de Cajamarca y Corporación de Desarrollo de Cajamarca, 1986, pp. 337-342.

Cómo los guaraníes sofocaron la rebelión comunera en Asunción:

el paraguay desde las Ordenanzas de Alfaro hasta la «Revolución Comunera» del Obispo Cárdenas (1611-1649)

Lenka Zajícová
Universitas Palackiana, República Checa

Introducción

En este artículo queremos resumir las complicadas y difíciles relaciones entre los habitantes de la provincia civil de Paraguay y la naciente provincia jesuita durante la primera mitad del siglo XVII. Los enfrentamientos de dicha época culminaron con la rebelión de la comunidad de Asunción encabezada por el Obispo, Gobernador y Capitán General Bernardino de Cárdenas, enfrentada a la autoridad real, representada primero por el Gobernador Gregorio de Hinestrosa y luego por León y Zárate, ayudados éstos por los jesuitas y las milicias guaraníes.

Circunstancias económicas generales

Por otra parte, es ya un tópico justificado hablar en la historia colonial de la extrema pobreza de las regiones rioplatenses, sobretodo de acuerdo con los criterios de la época, según los cuales la riqueza de una zona se medía por la cantidad de metales preciosos hallados allí. Sin embargo, la única riqueza que tenían estas regiones era una tierra fértil y la mano de obra indígena, que rápidamente disminuyó debido a múltiples razones bien conocidas por los historiadores (pestes, servicio personal, trabajo racionalizado, aculturación, violencia de los conquistadores, mestizos, etc.).

Al iniciar la conquista de esta zona, todos los participantes soñaban con un enriquecimiento rápido, sin embargo a la mayoría le esperaba un duro trabajo agrícola junto con los indios encomendados. La encomienda fue introducida en Paraguay por Domingo Martínez de Irala en 1556 con el fin de reorganizar económicamente la provincia y poner fin a los abusos de los españoles. Se estima que en estas primeras encomiendas fueron entregados unos 26 000 indios. Se acentúa, con razón, el carácter peculiar de Paraguay, puesto que «los indios eran los primeros en estar de acuerdo en servir y trabajar con los españoles, pues éstos eran sus *tovayás*, cuñados»[1]. Los

[1] Mora Mérida, José Luis. *Historia social de Paraguay, 1600-1650.* Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-Americanos, 1973, p.9.

lazos de parentesco establecidos inmediatamente después de la conquista, se reforzaban, ya que los encomenderos vivían en la misma pobreza que los guaraníes, comían el mismo maíz que ellos. Así, la encomienda paraguaya tuvo la forma de una «cooperación conjunta de mestizos e indios, más que trabajo indígena y supervisión española»[2]. Sin embargo, el número de los indios disminuía rápidamente y, según los datos de la relación de las encomiendas del 22 de julio de 1674[3], había un total de 3 783 indios encomendados en 258 encomiendas, es decir, una media de 14 indios por encomienda. De todas formas, siguiendo con los números, vemos que tres quintas partes (147) eran encomiendas de 1 a 10 indios, y que más de la tercera parte (91) eran encomiendas de 1 a 4 indios. En consecuencia, el tamaño medio de una encomienda paraguaya era mucho menor de lo usual en el resto de América.

La cosecha casi no bastaba para alimentarse. Todavía en 1639, los encomendereos paraguayos seguían quejándose de que «en pago a todos los servicios que habían hecho a S. M. no habían recibido sino una corta encomienda de indios que sólo sirven para las labores de las chacras de maíz, trigo, caña y algunas pocas de uvas..., tan poco que todo se gasta y consume en el sustento, de tal forma que apenas se puede ahorrar un vestido para sí el encomendero»[4]. De la pobreza y el aislamiento salió el principal objetivo de la economía paraguaya: la subsistencia familiar o la auto subsistencia, que a partir de entonces iba a marcar su carácter durante largo tiempo.

La decepción de los conquistadores en esta región marginal del Imperio fue enorme. La desesperanza y la frustración de este pequeño grupo, aumentaba al luchar sin éxito contra la asfixiante legislación comercial de los Austrias y la despiadada rivalidad de la mejor situada Buenos Aires. Los desesperados asunceños intentaron buscar protección oficial; por ejemplo, autorización para exportar sus productos a los reinos de Castilla, o poder comerciar libremente con Brasil. No consiguieron casi nada. Además, todos los productos que pasaban por Buenos Aires no entraban en Asunción y los que entraban o bien eran de baja calidad, o bien eran de precio excesivo para las posibilidades de los asunceños.

Las Ordenanzas de Alfaro

Aparte de estas condiciones económicas generales, tuvieron lugar a principios del siglo XVII varios sucesos que complicaron o empeoraron la delicada situación paraguaya. Uno de ellos fue la promulgación de las Ordenanzas del Oidor Francisco de Alfaro, enviado por la Audiencia de Charcas para inspeccionar la situación, en respuesta a varias denuncias sobre los abusos y malos tratos que los encomenderos cometían con los indios.

---

[2] *Ibídem.*, p. 16.

[3] A.G.I., Charcas, 30, en Mora Mérida. *Op. cit.*, pp. 329-351.

[4] Información-testimonio del procurador general Sebastián de León de Zárate, Asunción, septiembre de 1639, A.G.I., Charcas, 30, en Mora Mérida. *Op. cit.*, p. 99.

La visita tuvo lugar entre 1610 y 1612 y su protagonista, Francisco de Alfaro, emprendió su misión con toda serenidad. Pasando por Buenos Aires, en septiembre de 1611 llegó a Asunción, donde hizo pública en una reunión del Cabildo la primera versión de sus Ordenanzas, en las que se ve la clara influencia de los jesuitas.

En ellas destacan los siguientes puntos[5]:

1. Se prohibía el servicio personal de los indios (es decir, el tipo de encomienda llamado también *yanacona* o de los indios *originarios*) bajo pena de retirar la encomienda; ésta constituyó la ordenanza más controvertida. Sin embargo, seguía existiendo la excepción: si los indios lo preferían, podían prestar servicio personal de treinta días en lugar de pagar el tributo.

2. Se volvió a prohibir estrictamente la esclavización de los indios.

3. Todos los indígenas debían ser reunidos en reducciones, con un régimen parecido al de las reducciones jesuíticas.

4. Los indígenas podían prestar el servicio de la mita; a su vez, podían elegir a sus empleadores.

5. El trabajo de los mitayos tenía que ser pagado por el encomendero y fueron establecidos los salarios mínimos (un real y medio por día, veinte pesos por año). Los indios jornaleros recibirían, «además de su jornal, la comida, la curación de cualquier enfermedad, la doctrina y, en el caso de muerte, el enterramiento»[6].

6. Se establecían diez años de exención de tributos[7] para los indios en las reducciones. Los que pagaban la tasa, 5 pesos (40 reales de plata) al año en moneda de la tierra, no estaban obligados a la mita.

El 11 de octubre 1611, en la segunda versión, Alfaro escuchó las peticiones de los jesuitas y dispuso que todo indígena convertido al cristianismo por los jesuitas estaba automáticamente libre de la encomienda.

Con las Ordenanzas de Alfaro «se habían perdido todas las esperanzas de tener mano de obra para levantar la postración económica de los vecinos de Paraguay (...). Los indios, ante los privilegios que habían conseguido en dichas Ordenanzas, ya no acudían al trabajo ni al servicio»[8]. El mismo Gobernador Hernandarias, a cuyas peticiones llegó el Oidor Alfaro, había objetado que aquella tierra «no era para que se le pagase a los indios ni había de qué»[9].

Las Ordenanzas fueron recibidas con protestas no sólo por parte de los encomenderos españoles, sino también por parte de los religiosos de otras órdenes (los mercedarios, por ejemplo), y sobre todo por los guaraníes, que se negaron a aceptarlas

---

[5] Publicadas en su totalidad por HERNÁNDEZ, Pablo: *Organización social de las doctrinas guaraníes de la Compañía de Jesús*, vol. II, Barcelona: Gustavo Gili Ed., 1913, p. 661-667.

[6] MORA MÉRIDA. *Op. cit.*, p. 168.

[7] MÖRNER, Magnus. *Actividades políticas y económicas de los jesuitas en el Río de la Plata.* Buenos Aires: Paidós, 1968, p. 37.

[8] MORA MÉRIDA. *Op. cit.*, p.112.

[9] *Ibídem.*, p.165.

puesto que consideraban humillante dejarse alquilar en una plaza y trabajar a cambio del jornal y preferían seguir sirviendo a sus encomenderos como hasta entonces, considerando el trabajo como ayuda a sus parientes españoles.

Las Ordenanzas no hicieron nada más que complicar la situación y dejar a la provincia con el temor de llegar al extremo de la pobreza[10]. Además causaron un gran resentimiento entre los colonos y encomenderos, cuya animadversión se volvió contra los jesuitas, a quienes se consideraba los impulsores de las Ordenanzas.

Otros factores importantes

Los asunceños recibieron otro duro golpe por parte de los jesuitas. A partir de 1609 empezaron a fundarse las primeras misiones jesuíticas entre los guaraníes (las *reducciones*), en las regiones fronterizas entre los territorios españoles y portugueses. Una vez que los indios se dieron cuenta que en las reducciones estaban más a salvo del control de los encomenderos y de las autoridades gubernativas, comenzaron a huir a éstas. Los jesuitas se opusieron firmemente a cualquier intento de registrar estos indios huidos a las reducciones. Los vecinos temían quedarse sin mano de obra si la situación continuaba.

Otro factor importante fueron los constantes ataques de las compañías esclavistas de Sao Paulo a las reducciones a partir de 1611, sin que las misiones fueran ayudadas por los españoles de Asunción. Estas campañas tenían como objetivo no sólo secuestrar indios para venderlos como esclavos en las haciendas de Brasil o buscar metales y piedras preciosas, sino también explorar y anexar nuevos territorios para la corona de Portugal. Los portugueses tuvieron algunos aliados en el lado paraguayo, por ejemplo, hay sospechas justificadas de que el gobernador paraguayo Luis de Céspedes y Xeria apoyaba en cierto modo las *bandeiras*.

La última catástrofe para los asunceños llegó en 1617 cuando la provincia fue dividida en dos partes entre Asunción y Buenos Aires. En ese año vivían en Paraguay unos 350 españoles y 143 370 indios. La importancia del comercio porteño se incrementó, pero sin ningún beneficio para Asunción y otras ciudades «de arriba». Todas las salidas comerciales de Paraguay estaban controladas.

La formación de las milicias guaraníes

Las *bandeiras* fueron la causa indirecta de la formación de las milicias guaraníes. Las reducciones recién formadas, que representaban para los cazadores una fuente de esclavos de fácil acceso, estuvieron indefensas hasta que consiguieron, en los años 40 del siglo XVII, el importante privilegio de poder usar armas de fuego y organizar

---

[10] Un amplio estudio sobre este tema: Gandía, Enrique de. *Francisco de Alfaro y la condición social de los indios*. Buenos Aires: 1939.

milicias guaraníes. Esto convirtió a los guaraníes de las misiones en la mayor fuerza militar de la zona. La Corona contó con esta fuerza, siempre leal al Rey, en los conflictos locales, insurrecciones e invasiones, y los guaraníes de las misiones llegaron a ser así un elemento decisivo en la política regional.

Con las primeras instrucciones contra los bandeirantes, que veían la solución del problema en que los indios de las reducciones se armasen, llegó en 1636 de España el nuevo Gobernador Pedro de Lugo y Navarra. Así podían defenderse ellos mismos, «pues la provincia no estaba en condiciones de hacerlo, ni probablemente tenía especial interés en tomar a su cargo la defensa de las reducciones ante la actitud de los jesuitas respecto de los indios y las encomiendas»[11].

Luego quiso organizar personalmente el armamento de las reducciones, ayudado por algunos hermanos coadjutores jesuitas, «pues había un cierto temor en Madrid y en Paraguay a poner en manos de indios armas y municiones. En 1639 se presentó la primera oportunidad de poner en práctica el plan de Lugo. Los bandeirantes sufrieron una grave derrota en Caazapá Guazú, al sureste del Río Uruguay», pero Lugo no se mostró demasiado valiente: «ante el temor de ser herido o muerto, se refugió en Asunción y los indios tuvieron que luchar prácticamente solos»[12].

El hecho de haber entregado armas a los indios fue muy mal visto por los asunceños y el Cabildo de Asunción se opuso a Lugo, quien fue destituido en 1640 por el rey, y tuvo que comparecer ante el Consejo de Indias, donde no llegó, pues falleció durante el viaje.

La situación antes de la rebelión

En lugar de Lugo y Navarra fue nombrado gobernador Gregorio de Hinestrosa, que llegó a Asunción a principios de 1643. De pronto se alió con los jesuitas para resistir eficazmente a las entradas paulistas[13]. Sin embargo, así también empieza su grave conflicto jurisdiccional con el obispo franciscano fray Bernardino de Cárdenas, que tomó la posesión de la sede en 1642. El conflicto llevó a la provincia al borde de una guerra civil.

En marzo 1644, Cárdenas manda un informe laudatorio sobre el trabajo de los jesuitas en las reducciones, pero pronto, durante la visita a otros pueblos de indios, conoce la situación de pobreza de éstos y las circunstancias mucho peores en que viven, y empieza su lucha contra el *status* privilegiado de los jesuitas. El conflicto aumenta y, en noviembre de 1644, Hinestrosa expulsa a Cárdenas de Asunción. La ciudad se divide en dos bandos, pero los partidarios del obispo no consiguen su vuelta.

En mayo de 1645 es nombrado gobernador Escobar y Osorio. A principios de 1647 llega a Asunción y el mandato de Hinestrosa se termina. Cárdenas vuelve a Asun-

---

[11] Mora Mérida. *Op. cit.*, p. 261.

[12] *Ibídem.*, pp. 261-262.

[13] *Ibídem.*, p. 195.

ción. El 14 de febrero Felipe IV autoriza el uso de armas de fuego a los indios guaraníes. A finales del siguiente año llega una *bandeira* a Itatín y una reducción es saqueada; la *bandeira* se retira gracias a la noticia de los refuerzos de Asunción.

La rebelión «comunera»

En febrero de 1649, muere Escobar y Osorio y el obispo, aprovechando la imprevista vacante, presiona sobre sus partidarios en el Cabildo para que se aplique la famosa Real Cédula del 12 de septiembre de 1537, dada por Carlos V a don Pedro de Mendoza, «en la que se autorizaba a los conquistadores del Río de la Plata a nombrar gobernador por elección popular en caso de que se produjese la vacante»[14]. Así, Cárdenas asumió el gobierno temporal de la provincia.

En marzo Cárdenas expulsa a los jesuitas del colegio y de las iglesias de Asunción. Los colonos y encomenderos dieron la bienvenida a tales medidas porque desde hace tiempo envidiaban a los jesuitas por ocupar las mejores tierras, donde el trabajo bien organizado de los guaraníes producía grandes rendimientos y por tener prestigio, privilegios e influencia ante la autoridad real. Rápidamente se apoderaron del ganado en las estancias del colegio y de los esclavos negros pertenecientes a él.

Como los jesuitas tenían sus procuradores en Charcas, residencia de la Audiencia, y en Lima, residencia del virrey, pronto se llegó a saber en estas ciudades lo que estaba sucediendo en Asunción. El virrey del Perú, (por entonces el conde de Salvatierra), envió inmediatamente un oidor (Andrés de León Garabito) para que depusiese a Cárdenas y lo obligase a presentarse ante la Audiencia. De otro lado, la Audiencia de Charcas había designado como gobernador de Paraguay a Sebastián de León y Zárate, criollo asunceno[15].

El Gobernador Sebastián de León y Zárate, nombrado para sustituir a Cárdenas, nada pudo hacer sin la intervención de las milicias guaraníes. Finalmente, después de medio año —en octubre de 1649— reclutó unos 700 soldados guaraníes de las reducciones jesuíticas y con ellos se presentó en Asunción. El obispo se refugió en la catedral con sus seguidores. La ciudad se entregó, pero al obispo tuvieron que detenerlo por la fuerza. Tras una breve lucha con las tropas del obispo, la ciudad fue pacificada. A Cárdenas se le expulsó por el peligro que seguía representando para la tranquilidad del país[16].

Pedir a los guaraníes, que hasta entonces ayudaban a los colonos a combatir a los belicosos guaycurúes, como fuerza contra los españoles y criollos, fue un hecho trascendental. Aumentó, tanto su autoestima, como la estima a los jesuitas; mientras que las relaciones con los colonos se enfriaron definitivamente. Un siglo después, los habitantes de la provincia paraguaya se contaban entre los partidarios más fervientes de la expulsión de los jesuitas.

---

[14] *Ibídem.*, p. 7.

[15] *Ibídem.*, p. 264.

[16] *Ibídem.*, pp. 264-265 y MÖRNER. *Op. cit.*, p.67.

Conclusiones

Se puede establecer un paralelo entre los sucesos de la época de Cárdenas y la rebelión de los comuneros de Castilla, que lucharon por las libertades comunales en el reinado de Carlos V, que fueron derrotados en Villalar en 1521. Lo que hizo Cárdenas fue redescubrir la Cédula Real de 1537 por la que se otorgaba a los vecinos de Asunción el poder de elegir sus propias autoridades[17].

Los estallidos que llevan a los colonos a deponer y expulsar a las autoridades es una situación normal en la región paraguaya durante toda la época de los Austrias. Podemos considerar el enfrentamiento entre los gobernadores Domingo Martínez de Irala y Alvar Núñez Cabeza de Vaca en 1544 como el primer enfrentamiento «comunero». El Cabildo depuso a Cabeza de Vaca —nombrado gobernador por el rey— y nombró gobernador a Irala.

Al principio de la historia de la provincia paraguaya estaban enfrentados, sobre todo, dos grupos sociales: los conquistadores e hijos de conquistadores y los «mancebos de la tierra», criollos y mestizos. El segundo grupo obtendría su victoria más importante al ser nombrado gobernador Hernandarias, uno de los personajes más importantes de principios del siglo XVII. Más tarde, los bandos opuestos se transforman y el conflicto se desarrolla durante casi treinta años entre dos grupos representados por algunos gobernadores y los jesuitas por un lado, y el cabildo secular, dirigido por otros gobernadores y Cárdenas, por otro.

La rebelión de Asunción de 1649 podemos entenderla como la rebelión contra el poder central que, desde lejos, decide los enfrentamientos, pero sin ser de mucha ayuda y que, en realidad, sólo pide dinero en forma de tributos. Los paraguayos con razón se sentían olvidados y resentidos. Sin embargo, «en el fondo de toda la cuestión estaba el problema socioeconómico paraguayo (falta de metales, de mano de obra, aislamiento comercial, rivalidad con Buenos Aires)»[18]. Los colonos se resistieron a la obligación de cumplir las leyes protectoras de los indígenas que les quitaban la mano de obra. El obispo Cárdenas trató de limitar el poder de los jesuitas en la zona. Los habitantes de la provincia intentaron conseguir alguna parte de las tierras que tenían los guaraníes de las misiones en tanta abundancia, pero fracasaron en todo.

Finalicemos con un dato interesante, que ilustra bien los avatares de la Historia: diez años más tarde, en 1659, cuando los jesuitas cayeron en desgracia en la corte, Cárdenas es rehabilitado y repuesto como obispo de Asunción. En 1662, sin embargo, prefiere aceptar el obispado de Santa Cruz de la Sierra, donde muere en 1667.

---

[17] Palacios, Silvio. *Gloria y tragedia de las Misiones Guaraníes: Historia de las Reducciones Jesuíticas durante los siglos XVII y XVIII en el Río de la Plata*. Bilbao: Ediciones Mensajero, 1991, p. 205.

[18] Mora Medina. *Op. cit.*, p. 265.

Bibliografía

FURLONG, Guillermo. *Misiones y sus pueblos de guaraníes*. Buenos Aires: [s. n.], 1962.

GANDÍA, Enrique de. *Francisco de Alfaro y la condición social de los indios*. Buenos Aires: 1939.

HERNÁNDEZ, Pablo. *Organización social de las doctrinas guaraníes de la Compañía de Jesús*. 2 Vols. Barcelona: Gustavo Gili Editor, 1913.

MORA MÉRIDA, José Luis. *Historia social de Paraguay, 1600-1650*. Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-Americanos, 1973.

MÖRNER, Magnus. *Actividades políticas y económicas de los jesuitas en el Río de la Plata*. Buenos Aires: Paidós, 1968.

PALACIOS, Silvio. *Gloria y tragedia de las Misiones Guaraníes: Historia de las Reducciones Jesuíticas durante los siglos XVII y XVIII en el Río de la Plata*. Bilbao: Ediciones Mensajero, 1991.

Administración eclesiástica de la Puebla de los Ángeles en la Nueva España,

desde su fundación hasta el ocaso del régimen de los Habsburgo

Agustín Grajales Porras
Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades,
Universidad Autónoma de Puebla, México

Como resultado del tipo de relaciones sociopolíticas y de la estructura de las instituciones jurídico-administrativas civiles y religiosas en la metrópoli, las formas, los cánones y los mecanismos de implantación del sistema de gobierno eclesiástico así como el adoctrinamiento de los naturales, la normatividad, los límites de la jurisdicción secular y regular en el Nuevo Mundo sufrieron modificaciones desde la Conquista hasta el fin de la Colonia.

Las relaciones Iglesia-Estado en los dominios de los monarcas españoles tuvieron matices de diverso tinte según la época y el soberano en turno. No obstante, se develan dos tipos dominantes con su propia evolución: la época de la Casa de Habsburgo y la de Borbón. La familia de Austria durante los siglos XVI y XVII concibió las relaciones entre la Corona y la Iglesia como un matrimonio, gobernó a distancia y dejó que corriera una cierta ambigüedad en cuanto a sus propias jurisdicciones, pero cuando había confrontaciones, las diferencias se solucionaron por la vía de la intercesión real; a diferencia de los borbones que impulsaron la centralización, la homogeneización y la regulación en detrimento del clero[1]. Durante el régimen de los Habsburgo, es notable la interdependencia e identificación de intereses que no se rompió sino hasta las últimas décadas del régimen borbónico en el siglo XVIII, cuando se dio el abierto antagonismo entre el clero y el poder civil que ha sido la tónica en este ámbito de relaciones de poder a lo largo de la historia mexicana desde entonces hasta nuestros días[2].

Taylor[3] y De la Hera[4] recuerdan la metáfora paternal que se pregonó entre los súbditos indios de los Habsburgo para que se adhiriesen a la fe y a la soberanía

---

[1] Taylor, William B. «El camino de los curas y de los Borbones hacia la modernidad», en: Álvaro Matute, Evelia Trejo y Brian Connaughton (Coords.). En: *Estado, iglesia y sociedad en México. Siglo xix.* México: Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, 1995, «Las ciencias sociales», pp. 89-90.

[2] Farris, N. M. *La Corona y el clero en el México colonial, 1579-1821. La crisis del privilegio eclesiástico*. Traducción de Margarita Bojalil, México: Fondo de Cultura Económica, 1995, «Sección de Obras de Historia», p. 9.

[3] Taylor, William B. *Op. cit.*, p. 91.

[4] Hera, Alberto de la. *Iglesia y Corona en la América española*. Madrid: Editorial MAPFRE, 1992, «Colecciones MAPFRE 1492, Colección Iglesia Católica en el Nuevo Mundo», p. 135.

española, aquélla de las «Dos Majestades»: Con la Corona como padre y la Iglesia como madre de la familia hispánica, o las dos juntas como cabeza colectiva del cuerpo social; sólo que hacia la segunda mitad del siglo XVIII se fue afianzando la idea de un padre absoluto por la gracia de Dios: el rey. El fortalecimiento de la Corona a costa de la Iglesia —señala William Taylor— implicaba para los borbones una mayor secularización del poder político y visto de otra manera un mayor anticlericalismo. Por tanto, había que fundamentar la legitimidad real en logros materiales y menos en el cultivo del derecho divino y el maridaje con el clero[5]. Estos cambios políticos de alto riesgo se llevaron adelante en las colonias ya entrado el siglo XVIII, pero antes de que se llevaran a cabo en el ámbito de la Nueva España, en el obispado de Puebla se dio un paso previo y muy importante en ese sentido más de cien años antes.

El Regio Patronato Indiano y el Vicariato

Las dos instituciones básicas del sistema de cristianización en el Nuevo Mundo fueron el Patronato y el Vicariato. Desde los inicios, en 1493, la Corona y la Santa Sede optaron por confiar la obra misionera a religiosos organizados bajo un vicario pontificio, nombrado por el Papa a propuesta del rey[6]. Mediante la bula pontificia *Piis fidelium* de Alejandro VI se da origen a las doctrinas. En esta bula se instituye la misión evangelizadora, la cual se destinó al «hijo dilecto Bernardo Boil, hermano de la orden de menores, vicario de la dicha orden en el reino de España»[7]. Sin embargo, esta primera misión fracasó por las rencillas entre el fraile y Cristóbal Colón durante el segundo viaje y no se volvió a designar a ningún vicario general para las Indias, recayendo la evangelización no sólo en los religiosos franciscanos sino también en los dominicos, cuyos superiores en sus respectivos conventos de origen ejercieron de lejos la autoridad eclesiástica en las Indias.

En 1504, la Corona intentó intervenir en la orientación de la evangelización y para tal efecto se pidió la erección de las primeras diócesis en Indias. El Papa Julio II en noviembre de 1504, dictó la bula *Illius fulciti*, aprobando lo solicitado, no obstante, Fernando de Aragón —ya viudo de Isabel la Católica por estas mismas fechas— se dio cuenta que no contenía derecho alguno de Patronato para la Corona, sin el poder de presentación de los candidatos a las sedes episcopales, ni tampoco la confirmación de los diezmos de las Indias para la empresa evangelizadora; por ello detuvo a los candidatos episcopales en España y exigió a su embajador en el Vaticano que pidiera lo uno y lo otro, con el menoscabo del sistema religioso y en beneficio del diocesano. En respuesta, el 28 de julio de 1508, Julio II concedió el ansiado Patronato mediante la bula *Universalis Ecclesiae*. Asimismo, el pontífice confirmó dos años después la cesión de los diezmos a la Corona, mediante la bula *Eximiae devotionis* (segunda),

---

5 Taylor, William B. *Op. cit.*, p. 91.

6 Hera, Alberto de la. *Op. cit.*, p. 56.

7 *Ibídem.*, p. 97.

que habían sido otorgados por Alejandro VI desde 1501 a través de la primera bula del mismo nombre.

Investidos del derecho del Patronato, los monarcas asumieron la dirección y el control de la Iglesia en Indias y de la labor de cristianización: fue su facultad la presentación de candidatos para todos los oficios eclesiásticos en Indias, percibir y distribuir los diezmos, fijar los límites diocesanos, controlar las facultades de los superiores religiosos e intervenir en los conflictos entre los obispos y las órdenes; tales pugnas tuvieron su origen en la concesión temprana acordada por Adriano VI a los religiosos, en 1522, mediante la bula *Exponi nobis* u Omnímoda, sobre el derecho de ejercer poderes de gobierno casi-episcopales en todos los territorios de las Indias en donde aún no estuviese establecida la jerarquía diocesana. Los poderes primigenios conferidos a las religiones significaron más adelante el punto neurálgico de las disputas entre los diocesanos y las doctrinas, pues los obispos, cuando se les otorgó título y sede reclamaron sus derechos de jurisdicción, situación que los religiosos se resistieron a acatar, creándose un ambiente de conflicto constante que no desapareció en el ámbito de la Nueva España hasta ya entrado el siglo XVIII, y en el caso de la diócesis de Puebla, cuando se dio el sonado enfrentamiento entre el obispo Juan de Palafox y Mendoza y las órdenes religiosas con especial enfrentamiento contra los franciscanos y los jesuitas durante la quinta década del siglo XVII.

De acuerdo al historiador canónico Alberto de la Hera[8], la Corona se atribuyó facultades extralimitadas cubriéndolas de manera forzada bajo el apelativo patronal: actuaciones de los tribunales civiles en materias de fuero eclesiástico, extrañamiento de clérigos, facultad de oír recursos de apelación contra sentencias o actuaciones de los tribunales de la Iglesia, intervención de las rentas de vacantes y expolios, imposición de candidatos designados por la Corona para el gobierno de los capítulos de catedrales con sedes vacantes, vigilancia en las predicaciones, limitaciones al derecho de asilo y a la inmunidad personal y local, prohibición del regreso a España de los clérigos, limitaciones a las visitas de los obispos a la Santa Sede (llamadas visitas *ad limina*), y control de las informaciones sobre el estado de las diócesis que los prelados debían remitir a Roma[9].

Por otro lado, los regalistas idearon formas de defensa para contrarrestar las medidas instrumentadas por el Vaticano con la intención de limitar el ejercicio abusivo del Patronato real, como por ejemplo, la prohibición de la lectura en Indias de la bula *In Coena Domini*, que contenía justamente los preceptos canónicos en contra de la intervención abusiva de los Reyes en materias eclesiásticas; otra regalía fue el «pase regio» o *regium exequatur*, medida que obligaba a que todos los documentos papales dirigidos al Nuevo Mundo pasasen por el Consejo de Indias, mismo que los rechazaba

---

[8] *Ibídem.*, pp. 57-59.

[9] Esta vigilancia perdura y se refleja en el control de las estadísticas recogidas durante el período borbónico como se puede uno percatar en los levantamientos de los estados de las almas de las parroquias que efectuaran representantes de ambas jurisdicciones: la civil y la religiosa.

o que impedía su difusión y aplicación y, en fin, se ejerció severo control en los concilios provinciales y diocesanos mediante la asistencia de la autoridad civil a ellos, y se defendió la prohibición real a que la Santa Sede enviase un nuncio a Indias con facultades delegadas para el gobierno directo de la Iglesia de Roma.

El mismo autor de la Hera considera que el conjunto de normas e instituciones que configuran esta forma de entender y utilizar el Derecho de Patronato estaba ya totalmente desarrollado a fines del reinado de Felipe II. En realidad, la concesión original del patronato a través de la bula *Universalis Ecclesiae* era el reconocimiento a los monarcas de la exclusiva de fundación y erección de iglesias, así como la facultad de presentar a los candidatos para cubrir los cargos eclesiásticos. Todo lo demás fue elaboración de los propios monarcas y de sus abogados.

Como elemento de justificación surgió la teoría del Vicariato, propia del siglo XVII. La idea nació entre los juristas de Felipe IV a raíz de la confrontación entre religiosos y obispos en las Indias, en las que ocupó un lugar protagónico Palafox, el obispo de Puebla. A partir de los estatutos reformistas del Concilio de Trento (1545 a 1563), los prelados buscaban afianzar su poder sobre las órdenes religiosas, puesto que aquellos tendían a fortalecer la autoridad episcopal a través de la legislación eclesiástica, en menoscabo de las reglas de las órdenes misioneras. Confirmada por el sistema tridentino, la Corona nombraba a los obispos, no obstante, su poder tenía que detenerse ante las contraórdenes de los religiosos, quienes elegían a sus propios superiores. En la Nueva España, los mendicantes se habían resistido a todos los intentos de la jerarquía mexicana por efectuar inspecciones y nombrar curas, prefiriendo administrar sus doctrinas con pequeños grupos de frailes. En medio de las disputas, los religiosos buscaban la protección del Rey y le inculcaban facultades para intervenir en los conflictos y resolverlos, merced a la bula Omnímoda que confería a los rectores religiosos amplios poderes. Así, supusieron que los Reyes habían sido investidos por los Papas como sus vicarios y delegados para el gobierno de la Iglesia en Indias, de modo que toda la dirección de esta Iglesia tocaba a los monarcas como vicarios pontificios. Esta idea fue asumida por el ministro de Felipe IV, Juan de Solórzano Pereyra, quien la postuló como doctrina oficial del reino, y se conoce como Vicariato Regio en las Indias. La base de sus pretensiones se localizan en las bulas alejandrinas de 1493, las dos *Inter Caetera* que concedían las Indias a la Corona de Castilla, en la primera, y en la siguiente se encomendó la evangelización a los Reyes Católicos poniendo en sus manos todos los medios necesarios para efectuarla, delegándoseles el poder papal para dirigir en todos los aspectos la vida de la Iglesia en las tierras descubiertas. La doctrina de Solórzano *De Indiarum Iure* (Política Indiana) se manejó de manera oficial durante el siglo XVII; de manera que las bulas del Papa Borja cobraron nuevo vigor doscientos años después, y de ahí, en lo sucesivo, los monarcas castellanos resultaron ser vicarios pontificios para el gobierno espiritual de las Indias, y por tanto sus facultades serían ilimitadas con respecto a la dirección de la Iglesia en las Colonias.

Se distinguen así tres matices en la historia del llamado Regio Patronato Indiano de los Habsburgo: la época efímera pero de gran raigambre del sistema de vicarios religiosos

que se inaugura con la misión del franciscano Boil y que coincide con el siglo XV y comienzos del XVI, la era propiamente patronal de los reinados de Carlos V y Felipe II, y la etapa del Vicariato, que se identifica con el siglo XVII y por ende con los Felipes III y IV, además del monarca Carlos II. La era de los borbones se señalará por el fortalecimiento del poder real y la mayor sujeción de la Iglesia ante el Estado, lo cual se iniciará a mediados del siglo XVIII con Fernando VI y culminará bajo el reinado de su hermano Carlos III, alrededor de quien se acuñará el concepto de Regalismo Carlista[10].

La administración eclesiástica en el obispado de Puebla-Tlaxcala

La estructura orgánica de la Iglesia diocesana en América se estableció con la bula *Universalis Ecclesiae*. Cuando Fernando de Aragón, regente de Castilla, arrancó a Julio II el patronato de la Iglesia y consecuentemente el derecho de presentar sujetos idóneos para las prelaturas, de inmediato tomó la iniciativa de fundar diócesis en América[11]. Los obispados fernandinos fueron insulares obviamente, pero una década más tarde, el 24 de enero de 1519 (Año de la Encarnación del Señor de 1518), bajo el papado de León X, se erigió la primera diócesis americana en Tierra Firme y a manera de reafirmar el patronazgo real en el Nuevo Mundo, se le bautizó con el título de Carolense en honor del primer monarca con ese nombre y al mismo tiempo del incipiente reinado de los Austrias. El titular de la diócesis primogénita fue don Julián Garcés —natural de Munébrega en el reino de Aragón y colegial en la Universidad de París—, quien tomó el hábito de Santo Domingo en Calatayud y fue llamado a ser confesor del presidente del Consejo de Indias y predicador del joven emperador. El ilustre fraile formó parte del grupo de grandes teólogos y juristas de la orden dominica que abordaron los problemas sobre las Indias y sus habitantes, entre los que se encontraban el cardenal Cayetano, Vitoria, Montesinos y Fray Bartolomé de Las Casas, futuro obispo de Chiapas[12].

La Corte postuló la consagración de Garcés como obispo de Cuba a donde pasó en primeras órdenes y en segundas se le destinó a Cozumel cuando se creía que esta islilla era la anhelada y dilatada tierra del Occidente. Rápidamente, el obispo se percató de las exiguas dimensiones de su jurisdicción y se desplazó a territorio continental —sin saberlo— a la península de Yucatán, en donde había oído que existían otros asentamientos isleños de españoles y mestizos que eran de mayor extensión y gentío. En efecto, el sitio más poblado había sido bautizado con el nombre de Nuestra Señora de los Remedios. El origen de su fundación se remonta al período de las exploraciones

---

[10] Hera, Alberto de la. *Op. cit.*, p. 190.

[11] Castañeda Delgado, Paulino y Juan Marchena Fernández. *La jerarquía de la Iglesia en Indias: el episcopado americano. 1500-1850*, Madrid: Editorial MAPFRE , 1992, «Colecciones MAPFRE 1492, Colección Iglesia Católica en el Nuevo Mundo», pp. 154-155.

[12] Hera, Alberto de la. *Op. cit.*, p. 40.

de la costa mexicana cuando un fraile de nombre Benito Martín enviado por Velázquez se presentó ante el emperador y le pidió que le concediese en gracia la abadía de *Culúa,* tierra que había descubierto Grijalva al poniente de la península de Yucatán. El monarca accedió firmando al efecto una cédula en Barcelona el 13 de noviembre de 1518. Con esta disposición prematura el territorio se dividió en «un obispado en la microscópica isla de Cozumel y una triste abadía para *Culúa*, que era nada menos que todo el inmenso territorio de la Nueva España»[13].

Después que el obispo Garcés efectuó un reconocimiento a la zona, y a raíz de los justificados desacuerdos que tuvo con el abad de Yucatán, Benito Martín, quien había arribado recientemente, ambos decidieron volver a España[14], pero el obispo Garcés impetró a la Santa Sede un breve con las recomendaciones que dirigió a la oficina vaticana, la cual recogió y redactó en la bula de erección *Sacri Apostolatus ministerio*, en algunos de cuyos fragmentos se indicaba que el Pontífice León X erigía:

> [...] en la provincia de Yucatán, [en] un lugar nombrado Nuestra Señora de los Remedios, situado en la costa del mar, en ciudad que se ha de llamar Carolense y su parroquia del título de los Remedios en catedral, con la misma advocación; para diócesis de un obispo (que no nombra) a quien se le ha dado el título de Carolense y a éste le dá la facultad para que erija en su iglesia y diócesi (s), dignidades, canonicatos y otros beneficios eclesiásticos. Le asigna por su ciudad la dicha población, que en adelante ha de llamarse Ciudad Carolense; por diócesis la tierra que el Rey asignare y así mismo el clero y pueblo que en ella hubiese, en quienes ejercerá su jurisdicción episcopal y cobrará diezmos y primicias[15].

En el extracto de la bula pontificia destacan las provisiones de los derechos regios. El despacho vaticano no se permite dar el nombre del mitrado —que además está en disputa—, deja al albedrío de su Majestad los límites jurisdiccionales del obispado y confirma los derechos de nombrar a su capítulo así como la prebenda clerical de cobrar diezmos y primicias. En lo tocante a la mención de otros «beneficios eclesiásticos» se puede aplicar al derecho de construir iglesias y capillas, y por ende el nombramiento de sus curas y capellanes.

Cuando en el mismo año de 1519 se descubrió el continente a raíz de los avances y conquistas del capitán Hernán Cortés, los vecinos de Yucatán partieron y se unieron

---

[13] Cuevas, Mariano SJ. *Historia de la Iglesia en México*, tomo I, México: Imprenta «Patricio Sanz», 1921, p. 353, citado por Commons de la Rosa, Áurea. *Geohistoria de las divisiones territoriales del estado de Puebla (1519-1970)*, México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Geografía, 1971, p. 18.

[14] Fernández de Echeverría y Veytia, Mariano. *Historia de la Fundación de la Ciudad de la Puebla de los Ángeles en la Nueva España, su Descripción y Presente Estado*. Libro I, Edición, prólogo y notas de Efraín Castro Morales, Puebla: Editorial Altiplano, 1962, pp. 9-11.

[15] *Ibídem.*, pp. 11-12. El cronista e historiador poblano Echeverría y Veytia (1718-1780) extrajo el texto de la bula del volumen intitulado *Concilios Provinciales primero, y segundo, celebrados en la Muy Noble, y Muy Leal Ciudad de México, presidiendo el Illmo. y Rmo. Señor. D. Fr. Alonso de Montúfar, en los años de 1555 y 1565. Dalos a luz el Illmo. Sr. D. Francisco Antonio Lorenzana, Arzobispo de esta Santa Metropolitana Iglesia.*, con las licencias necesarias en México, en la imprenta del superior gobierno, del Br. D. Joseph Antonio de Hogal, en la calle de Tiburcio, año de 1769.

a la empresa del extremeño, dejando en estado de abandono sus antiguas posesiones. Fue por ello que antes de que se llevara a ejecución el mandato real por bula de su Santidad, el fraile dominico hubo de solicitar el traslado de la silla carolense a nuevos dominios y en España dio cuenta al Emperador de los hechos. La Corona invocó nuevamente por un breve apostólico y tuvieron que pasar más de seis años antes de que el Papa Clemente VII expidiera la bula *Devotionis tuae probata sinceritas* el 13 de octubre de 1525, la cual dirigió a *Julianus Episcopus Carolensis*, en donde lo nombraba prelado de Tenochtitlan o de otros límites que el Rey señalare y que ya no debía hacerse llamar obispo de la villa de la Virgen de los Remedios. Haciendo uso de sus facultades, mediante real cédula de 19 de septiembre de 1526, el Emperador fijó el asiento de la diócesis en la ciudad de Tlaxcala —bajo la titularidad de la Inmaculada Concepción— y dispuso que sus límites abarcaran casi todo el sureste de México, desde Veracruz y Tabasco hasta Chiapas, siguiendo las aguas del río de Grijalba. En lugar de la antigua capital mexica, la Corona eligió la ciudad de sus aliados en la conquista de México, quienes habían abrazado la fe católica. En Tlaxcala se habían bautizado los señores principales, sus familias y multitud de indios de manos del capellán de Cortés —el sacerdote Juan Díaz— y del fraile mercedario Bartolomé de Olmedo. Para capítulo catedralicio se instituyeron seis dignidades: deán, arcediano, chantre, maestre-escuela, tesorero y arcipreste; y se crearon además diez prebendas, seis raciones y tres medias raciones[16].

En lo que toca propiamente al carácter evangélico de las exploraciones y las conquistas de hombres y tierras en el Nuevo Mundo, la necesidad de administrar a las almas condujo a la partición eclesiástica de los territorios. Desde un principio, el espacio se subdividió —por un lado— en porciones sujetas a jurisdicciones correspondientes a la jerarquía secular de la Iglesia, cuya cabeza era el obispo, y por el otro lado, en las llamadas provincias de evangelización encomendadas a las órdenes monásticas. Más tarde, a partir de 1569, se efectuó otra división de carácter eclesiástico-judicial que eran las Comisarías del Tribunal del Santo Oficio[17].

La primera orden religiosa que pisó tierras mexicanas fue la de los franciscanos. Los frailes fundaron los primeros conventos-doctrinas esenciales para su actividad evangelizadora y denominaron a su primera provincia —de las cuatro que fundarían— como El Santo Evangelio de México (1535). Dicha jurisdicción de religiosos observantes abarcaría todos los conventos del territorio de la mitra de Tlaxcala. Los orígenes de su provincia se remontan al año de 1524, cuando los menores fundaron en esa primigenia ciudad obispal el también primer convento de la América continental bajo la advocación de la Asunción de María y en el mismo año el de San Miguel de Huejotzingo. Durante

---

[16] Fernández de Echeverría y Veytia, Mariano. *Op. cit.*, pp. 12-17.

[17] Gerhard, Peter. *A Guide to the Historical Geography of New Spain*, edición revisada, Norman y Londres: University of Oklahoma Press, 1993, p. 17; y O'Gorman, Edmundo. *Historia de las divisiones territoriales de México*. México: Editorial Porrúa, Colección «Sepan Cuantos», Núm. 45, 1966, pp. 4-5, citado por Commons de la Rosa, Áurea. *Op. cit.*, p. 18.

esa década y los años iniciales de la siguiente, los seráficos abrieron los conventos de Cholula, Tepeaca, Topoyanco y Atlihuetzia, y a partir de las congregaciones de indios en la década de 1540 los frailes emprendieron una etapa de cuantiosas fundaciones.

En el año de 1526 llegaron los dominicos, quienes fundarían tres provincias: la de Santiago de México (1532), la de San Hipólito Mártir de Oaxaca (1592) y la de los Santos Ángeles de Puebla (1636). La orden de San Agustín arribó en 1533 y dividieron sus doctrinas en dos provincias, del Nombre de Jesús de México (1535) y de San Nicolás de Tolentino de Michoacán (1602)[18]. Estas tres religiones fundadoras fueron las que se comprometieron de manera extensiva en la evangelización y la administración parroquial en las Indias. Los jesuitas no se introdujeron en el virreinato de la Nueva España hasta el año de 1572 con el afán de crear instituciones educativas[19] —aunque se abocaron de manera intensa a la conversión de naturales en la frontera noroeste de México— y el brazo de carmelitas descalzos que desembarcó en San Juan de Ulúa en 1585 instaurando de inmediato la Provincia de San Alberto de Indias[20]. Hubo otros grupos de religiosos que se introdujeron pero que no se ocuparon de la administración de naturales —salvo raras excepciones— como los mercedarios (provincia de la Visitación de Nuestra Señora, 1594), los dieguinos (franciscanos descalzos de la provincia de San Diego de Alcalá, 1599) y los juaninos (1604).

Durante el período franciscano primitivo caracterizado por un enorme celo en la conversión de millares de almas y el establecimiento de sus conventos próximos a su centro de Tlaxcala se gestó el proyecto de la fundación de la ciudad de Puebla. Luego de la caída de Tenochtitlan, capital del reino mexica, los conquistadores y nuevos inmigrantes atraídos por la fama de grandes riquezas se esparcieron por todo el nuevo territorio, recibiendo encomiendas unos y la mayoría vagando y cometiendo abusos en menoscabo de los naturales. Sus acciones dificultaban considerablemente la empresa evangelizadora, por lo que el obispo de Tlaxcala exhortó a la Corona así como a los miembros de la Real Audiencia de México a fundar una ciudad para españoles en las cercanías de la sede episcopal. Los religiosos franciscanos portaron quejas similares y coincidieron en argumentar que la fundación de una «puebla» mantendría unidos y ocupados a los españoles en sus heredades, observando las leyes y costumbres de España[21]. El licenciado Juan de Salmerón, representante de la Segunda Audiencia de México, se sumó afanosamente al proyecto utópico de una ciudad para españoles

---

[18] Gerhard, Peter. *Op. cit.*, pp. 18-19.

[19] En Puebla, de manera sorprendente e inusual en todo el mundo católico, la Compañía de Jesús estableció cinco colegios: el Colegio del Espíritu Santo, el de San Jerónimo, el de San Ildefonso, el de San Ignacio y el Colegio de San Francisco Xavier.

[20] Martínez Rosales, Alfonso. «La provincia de San Alberto de Indias de carmelitas descalzos». En: *Historia Mexicana*. México: El Colegio de México, Vol. XXXI, Núm. 4, 1982, p. 471.

[21] Fernández de Echeverría y Veytia, Mariano. Op. cit., pp. 37-39. Otro autor que proporciona información valiosa y efectúa una revisión historiográfica acerca de la fundación de Puebla es Palacios, Enrique Juan. *Puebla: su territorio y sus habitantes*, tomo II, Puebla: Junta de Mejoramiento Moral, Cívico y Material del Municipio de Puebla, 1982, pp.387-425.

labradores en condiciones de igualdad y sin pretensión de encomenderos; de esa manera, los naturales seguirían cultivando sus tierras ancestrales y habitarían apartados en los grandes asentamientos prehispánicos de los alrededores. A instancias del obispo y de la Segunda Audiencia, Isabel de Portugal, esposa del emperador Carlos V y regente de España, mediante Real Cédula decidió la fundación de una «puebla» en un antiguo valle indígena denominado Cuetlaxcoapan, y fue así que el domingo 16 de abril del año de 1531, se cantaba la primera misa en una pequeña loma en la margen oriental del río Almoloya —como acto previo a los trabajos de erección—, con la asistencia de representantes reales, frailes franciscanos, vecinos españoles e indios comarcanos. Las primeras viviendas se construyeron de inmediato y los alrededores se poblaron de indios de servicio. Aparejadamente, la Corona obsequió magníficas concesiones a fin de poblar rápidamente el lugar. El vecindario aumentó probablemente en más de cinco veces entre 1531 y 1534. Para este último año se enumeraron 67 militares que participaron en la conquista de México, 14 deudos de conquistador y 39 vecinos, con sus familias[22]. La nueva «puebla» cumpliría rápidamente con algunas de las expectativas de la Corona pues fungió como un centro de generación de productos agrícolas y artesanales a la manera española y sirvió de reposo y de enlace comercial entre la capital del virreinato y Veracruz, la puerta del Atlántico.

Los primeros oficios y administración de los sacramentos tuvieron lugar el propio día de la fundación. El cronista Bermúdez de Castro señala que fue el franciscano Toribio de Benavente quien ofició la primera misa; no obstante, no descartaba tampoco la posibilidad de que fuesen los mismos clérigos que acompañaron a Cortés en su desembarco quienes cantaron los oficios, fray Bartolomé de Olmedo y el padre Juan Díaz, de quien relata haber celebrado la segunda misa en la Puebla[23].

La Corona y la Iglesia se preocuparon desde los primeros momentos de una materia fundamental como era la administración de los sacramentos a los vecinos españoles y a los naturales que habían sido trasladados para la fábrica de la ciudad. El poblado debió atenderse conforme a las pautas de aquellos tiempos; a la feligresía fundadora de españoles la asistió en lo espiritual un cura clérigo con un sacristán a su servicio, quienes fueron designados por el Ordinario, el obispo Garcés. En cuanto a la atención sacramental de los indios, ésta fue encomendada a los religiosos franciscanos, quienes asumieron la administración parroquial con el título de doctrina en el arrabal oriental, el cual, con el transcurso del tiempo se denominaría de El Alto de San Francisco. En dicho sitio fundacional los frailes se fincaron desde su arribo aquel mes de abril de 1531 y ahí mismo edificarían su gran convento; no obstante, durante ese mismo año,

---

22 Cf. Hirschberg, Julia. «Social Experiment in New Spain: A Prosopographical Study of the Early Settlement at Puebla de los Angeles, 1531-1534». En: *Hispanic American Historical Review*, Durham, Carolina del Norte: Duke University Press, Vol. 59:1, 1979, pp. 11 y 18.

23 Bermúdez de Castro, D. Diego Antonio. *Theatro angelopolitano ó Historia de la ciudad de Puebla*, Puebla, 1746, edición facsimilar, segunda edición, Puebla: Junta de Mejoramiento Moral, Cívico y Material del Municipio de Puebla, 1985, p. 198.

los fundadores resolvieron mover el eje del reticulado urbano al oeste del asentamiento primitivo —al otro lado del río de San Francisco— por lo que se efectuó una segunda fundación de Puebla el 29 de septiembre, día del arcángel San Miguel, a quien se encomendó —como corresponde— la ciudad de los Ángeles. En ese nuevo paraje se levantó la primera iglesia; un sencillo recinto de adobes, techado de paja, ubicado en el sitio donde se levantaría el portal oeste de la plaza mayor. En virtud de que el poblado fue condecorado con el título de ciudad y en vista de que el número de feligreses iba en aumento, fray Julián Garcés promovió la edificación de otra iglesia, «más capaz y decente». El 29 de agosto de 1536, en forma muy solemne se cimentó la piedra principal del templo que se convertiría en recinto episcopal. Antes de que «La Niña» cumpliese cinco años era cuidada por el cura y su sacristán, además de un canónigo del cabildo eclesiástico de Tlaxcala, el señor Francisco de Leiva[24].

Con el auge que se vislumbraba para Puebla, el arribo incesante de inmigrantes y colonos españoles, así como la falta de aposentos y decoro de la iglesia de Tlaxcala, fueron los motivos principales que animaron a los miembros de su cabildo, y al propio obispo después, a cambiar su residencia de manera paulatina a la ciudad de los Ángeles, distante a unos 33 kilómetros. El 22 de septiembre de 1539, cuando el pequeño templo poblano ya funcionaba como parroquia y los prebendados residentes cumplían ahí sus horas canónicas, se celebró el primer cabildo eclesiástico con la asistencia del obispo, del tesorero Benito López, de los canónigos Francisco Hernández y Esteban Rangel, del juez provisor del obispado Francisco de León y del secretario Alonso de Heredia. En un consejo del cabildo, protocolizado el 3 de octubre, el prelado Garcés dio licencia a los canónigos de cumplir sus horas en la parroquia de la ciudad de los Ángeles y que ahí ganasen sus prebendas y rentas. El 20 de septiembre de 1541, los señores obispo, deán y cabildo mandaron en forma conjunta y unánime que la residencia de la iglesia catedral del obispado fuese en la Puebla de los Ángeles. A pesar de ello, hay evidencias de que el prelado no estuviese aún completamente de acuerdo en el traslado, sin embargo, su óbito ocurrió a fines del año siguiente. El 30 de enero de 1543, con la silla vacante, el primer cabildo angelopolitano se apresuró a revalidar con carácter definitivo la sede episcopal en esa ciudad[25], lo que fue ratificado a su vez por el Príncipe gobernador mediante cédula real emitida en Valladolid el 6 de junio del mismo año en donde se lee que «por la presente queremos e mandamos que en la dicha Ciudad de los Ángeles sea la iglesia catedral del dicho obispado de Tlaxcala, e que allí residan el dicho obispo, deán y cabildo de ella, sin embargo de cualquier cédula la que por Nos están dadas para que la dicha iglesia catedral se hiciese en la dicha ciudad de Tlaxcala [...]»[26]. De esta forma, durante la prelatura de fray Julián Garcés —después de una

---

[24] Fernández de Echeverría y Veytia, Mariano. *Op. cit.*, libro II, pp. 10-16 y 25.

[25] Nota de Efraín Castro en Fernández de Echeverría y Veytia, Mariano. *Op. cit.*, Libro II, p. 40.

[26] *Ibídem.*, p. 39.

serie única de traslados y de algunas imprecisiones tempranas sobre la sede titular—, se trasladó a Puebla, a diez años de su fundación, la primera silla episcopal del continente[27].

Jurisdicciones parroquiales y doctrinas del obispado de Puebla-Tlaxcala

Luego de la asignación del amplísimo e incierto territorio del obispado de Tlaxcala mediante la cédula del Emperador Carlos V en el año de 1526 —desde la sierra Nevada con las elevaciones de los volcanes Popocatépetl e Iztaccíhuatl hasta Yucatán y Chiapas, a reserva de la comarca de Oaxaca—, la jurisdicción Carolense se fue desmembrando desde el siglo XVI por bulas pontificias diversas con la erección de dos obispados; en 1538 se fundó la diócesis de Chiapas y en 1562 la de Yucatán[28]. A mediados de ese mismo siglo, el virrey don Antonio de Mendoza fijó confines más precisos para el obispado con fundamento en dos Cédulas Reales datadas en Segovia en los meses de junio y julio de 1548; en ejercicio del derecho que le confería el Real Patronato para fijar los límites de los obispados, la Corona concedió a las diócesis de la Nueva España los sitios que estuviesen a una distancia de quince leguas de la sede episcopal, además de otros lugares más retirados de ésta pero que al mismo tiempo estuviesen más próximos que a otra seo episcopal; a estas sujeciones se les denominaron «cercanías».

El fraile franciscano Martín Sarmiento de Hojacastro[29], prelado de Tlaxcala ya residente en la ciudad de los Ángeles, su deán y cabildo requirieron del virrey que se precisaran los términos del obispado a fin de hacer efectivos los diezmos que le correspondían para su sostenimiento. En atención a su instancia don Antonio de Mendoza señaló y declaró los mojones y «cercanías» de la diócesis de Tlaxcala mediante cédula datada el 27 de agosto de 1550. El primer hito se fijó en el pueblo de Zacatlán, que se encuentra a 16 leguas en el extremo norte de la ciudad de Tlaxcala; de ahí se fueron sucediendo los mojones de Iztacamaxtitlán, Zocotlán, Tlatlauquitepec, Xalacingo, Tecamachalco (hasta delante de los términos de Perote), Orizaba, Acultzingo, Tehuacán, Acatlán, Piaxtla, Chiautla, Chietla, Izúcar, Tepapayeca, Tepejojuma, Huaquechula, Huejotzingo y Texmelucan. La mayoría de los lugares que se asignaron al obispado perfilaron la geografía poblana contemporánea y ya desde esas épocas tempranas los confines al poniente de la ciudad de Puebla eran menos distantes a lo que se disponía en el decreto real. La explicación la ofrece el reparto previo que se

---

[27] El arzobispado de México con sede en la capital no se erigió hasta el 2 de noviembre de 1530, bajo el pontificado de Clemente VII, siendo su primer pastor el religioso franciscano fray Juan de Zumárraga. Cuando esto sucedía, ya había en América 16 obispos que gobernaban desde Michoacán, en México, hasta el Cuzco, en Perú. Véase Castañeda Delgado, Paulino y Juan Marchena Fernández. *Op. cit.*, pp. 158-160.

[28] Fernández de Echeverría y Veytia, Mariano. *Op. cit.*, libro I, pp. 18-20.

[29] Riojano natural de la villa de Hojacastro en el obispado de Calahorra, fue electo para la diócesis de Tlaxcala en 1546 y gobernó hasta su fallecimiento que ocurrió el 30 de agosto de 1558.

había efectuado en favor de otros obispados y de manera importante del contiguo de México que era el más poblado del virreinato. Por esto a manera de compensación el virrey consintió en que de los 19 mojones que se fijó a Puebla ocho sobrepasaran una distancia de 17 leguas en promedio. Además, él mismo otorgó a la diócesis de Puebla-Tlaxcala las «cercanías» que fueron 19, en desventaja del obispado de Antequera (Oaxaca) —fundado en 1535—: Zintla, Colutla, Tlapa, Tlacotepec, Mixtepec, Tonalá, Izpatepec, Teuzatlán, Tochitepilco, Huajuapan, Coxcatlán, Zucuytlán, Zonguiluca, Cotaxtla, Cosamaloapan, Zayua, Putla, Amatlán y Tlacotalpan[30].

La diócesis de Sarmiento de Hojacastro comprendía en 1550 un territorio mucho menor que el que se le había asignado en sus inicios. De acuerdo con la interpretación cartográfica de Commons de la Rosa, en su parte norte el obispado presentaba una franja ancha en el Golfo de México y corría hasta el Océano Pacífico ocupando ahí un litoral estrecho. La diócesis tenía asignado el actual estado de Puebla con excepción de una pequeña porción del norte, toda la fracción central de Veracruz —desde el río Tecolutla hasta la sierra de San Martín— y hacia el sur una faja estrecha del moderno estado de Guerrero.

Las jurisdicciones civiles de tipo político y fiscal alternaban y se entremetían en el mapa clerical en virtud del reparto temprano de las almas antes que del territorio. La población indígena fue fundamental en virtud del valor de su mano de obra y el carácter de cruzada que adquirieron la conquista y la colonización. Así, en primer lugar, las grandes ciudades prehispánicas se encomendaron a los frailes bajo el espíritu de las bulas alejandrinas; después, el extenso territorio de la Corona se fragmentó entre las propiedades del Monarca y el reparto de hombres atados a sus tierras bajo el sistema de encomienda. Hernán Cortés introdujo este modelo del Caribe para recompensar a sus lugartenientes y adeptos al entregarles comunidades enteras de aborígenes, razón por la cual los límites de las encomiendas coincidieron con las demarcaciones de los señoríos; este sistema de explotación con carácter señorial continuaría hasta 1607 cuando la Corona resolvió limitar los derechos de sucesión hasta la cuarta generación de los descendientes de conquistador[31]. Para la atención espiritual de los habitantes sujetos del Rey así como de los amos encomenderos, se encargaron curas beneficiados lo mismo que religiosos mendicantes.

La Iglesia tenía dos brazos: el secular (de *saeculum*, que vive en el siglo, en el mundo y no en clausura) y el regular. La pirámide diocesana estaba encabezada por el obispo y su cabildo, a continuación seguían los curas mayores y luego los menores con sus tenientes; de manera equivalente, el ala regular tenía en la cima al padre provincial, al general o al abad —situación paralela a la de los obispos— luego al guardián, prior

[30] Commons de la Rosa, Áurea. *Op. cit.*, pp. 30-34. En estas páginas, la autora reproduce las mercedes reales cuyo original se guarda en el AGN, ramo *Mercedes*, T. 3, ff. 159-163.

[31] Brading, David A. *Orbe indiano. De la monarquía católica a la república criolla, 1492-1867.* Traducción de Juan José Utrilla, México: Fondo de Cultura Económica, 1991, «Sección de Obras de Historia», pp. 43-44 y 330.

o superior y por último los frailes. El clero regular debía depender de las limosnas, no obstante algunas órdenes se orientaron al amasamiento de propiedades rústicas. El clero secular recibía remuneración directa de la Corona en pago de parte de su actividad parroquial, pero a través de los diezmos se sostenía la administración eclesiástica en general, y de manera importante al obispo y su cabildo. En ocasiones los párrocos recibían también salarios anuales por parte de los encomenderos y aumentaban igualmente sus emolumentos a través de limosnas, aunque éstas constituían su menor fuente de ingresos[32].

El territorio eclesiástico estaba dividido en obispados y éstos en parroquias, las cuales estaban a cargo de ambas órdenes; cuando la administración de la feligresía recaía en manos de un clérigo secular a la parroquia se le denominaba curato o beneficio de clérigo y cuando los habitantes quedaban al amparo espiritual de un religioso, a su parroquia se le denominaba doctrina. Dicho título surgió de un mandato de la primera Junta Apostólica celebrada entre 1524 y 1525, mediante el cual se obligaba a los gobernadores de indios que se ocupasen de la asistencia de todos los vecinos a la Santa Misa en los días festivos para que ahí fuesen instruidos por el párroco y más importante aún, se prescribía que los niños aprendiesen la doctrina cristiana asistiendo todos los días a la iglesia, de donde se substituyó el nombre del templo por el de doctrina.

La primera Junta Apostólica fue promovida por Fray Martín de Valencia —quien venía al frente de los primeros doce franciscanos que llegaron a México— en virtud de que había grandes dificultades para llevar a cabo la cristianización de los indios, sobre todo por la diversidad de procedimientos e inexactitud en el cumplimiento de la liturgia católica que efectuaban los misioneros. De esa asamblea apostólica resultó una serie de disposiciones eclesiásticas que perduraron hasta los primeros concilios provinciales, a través de las cuales se establecían normas y se conferían a los religiosos la capacidad para administrar diversos sacramentos incluyendo el de la Confirmación que le estaba reservado al Ordinario.

Se dispuso que el Bautismo se administrara dos días de la semana, el domingo por la mañana y el jueves por la tarde, en razón de la gran cantidad de indios que se convertían. Años más tarde se autorizó a todos los indios recibir el sacramento solemne, es decir, con agua, crisma y óleo, a diferencia de como lo estaban haciendo los franciscanos que bautizaban con agua natural solamente por medio de un hisopo, al mismo tiempo que pronunciaban la fórmula del sacramento. Esta práctica abrió una polémica acerca de su validez, además de que se empezó a creer en la idea de que los indios carecían de razón; no obstante, Paulo III, mediante las bulas *Sublimis Deus* y *Altitudo Divini Consilii* así como a través del breve *Pastorale Officium*, de 1537, proclamó su racionalidad —animado por una carta que le envió fray Julián Garcés en la que hablaba en favor de los indios, su capacidad y aprovechamiento en la fe— y

---

[32] Schwaller, John Frederick. *Orígenes de la riqueza de la Iglesia en México. Ingresos eclesiásticos y finanzas de la Iglesia, 1523-1600*. Traducción de José Andrés Pérez Carballo, México: Fondo de Cultura Económica, «Sección de Obras de Historia», 1990, pp. 16, 20, 37 y 102.

con ello abrió la puerta para que éstos recibieran otros sacramentos como la Confirmación y la Comunión.

En relación con el sacramento de la Penitencia, la Junta dispuso que los enfermos habituales pudiesen confesarse dos veces al año y que para los sanos el cumplimiento del precepto anual comenzase a partir del domingo de Septuagésima (tres semanas antes del primer domingo de cuaresma). Asimismo, la Confesión era necesaria para contraer matrimonio. Para celebrar este sacramento hubo muchas dificultades en virtud de las uniones múltiples y anteriores de los indios varones. La Junta no pudo resolver los problemas de parentesco y de reconocimiento de una sola y legítima mujer. Finalmente, el problema del matrimonio se resolvió en cierta manera dejando al converso la elección entre aquellas mujeres que de acuerdo a sus tradiciones eran esposas y no así las concubinas, o bien que el varón señalara a cuál de sus mujeres había tomado con afecto matrimonial. Finalmente, en lo tocante a la Extremaunción, la Junta se limitó a advertir que durante los primeros años no se administró este sacramento por falta de ministros y de santos óleos[33].

La división del obispado de Puebla-Tlaxcala según el número de parroquias y de doctrinas se asienta en un documento sumario de los años circundantes al cambio del siglo de la Conquista, bajo el episcopado de don Diego Romano de Gobea[34]. Se trata de una relación de los pueblos cabeceras que había en todo el distrito del obispado con distinción de su jurisdicción civil. Se anotaron 138 localidades de las cuales 70 pertenecían a la Corona Real y 63 eran encomiendas, es decir, una razón equilibrada de 11 cabeceras del Rey por cada 10 en propiedad de un encomendero; solamente cinco cabeceras eran compartidas por el monarca y un descendiente de conquistador (Teopantlán, Epatlán y Chinantla a cargo de un clérigo beneficiado y Cuauhtinchán y Huajuapan de franciscanos y dominicos, respectivamente). Como ítem número 138, se anotó a «esta ciudad de los Ángeles y más el valle de Atrisco». En el padrón eclesiástico sobresale el hecho de que se haya enumerado en primer lugar a la ciudad de Tlaxcala en donde se definía como «la cabecera del obispado de Tlaxcala»; lo anterior indica que a esta ciudad se le seguía reconociendo la titularidad de la diócesis, aunque la residencia de quien redactó el documento era la ciudad de Puebla, la cual —como se ha visto— ya había sido fijada como sede de la silla episcopal y su cabildo.

Entre las 138 cabeceras eclesiásticas se ubicaba la mayoría de las comunidades formalizadas en las mercedes del virrey de Mendoza a mediados del siglo y a pesar de que el listado de que se trata ahora es muy extenso, éste no ofrece una relación exhaustiva de todas las visitas pastorales, puesto que de manera expresa se asentó que todos «estos pueblos de suso referidos como dicho es, son cabeceras, y tienen

---

[33] Hera, Alberto de la. *Op. cit.*, pp. 106-108 y 157.

[34] Natural de Valladolid en Castilla, doctor por Salamanca, canónigo e inquisidor, electo obispo de la Puebla el año de 1578, gobernó su grey durante 28 años hasta su deceso el 12 de abril de 1606.

otros muchos pueblos y estancias a ellos sujetos, que no van aquí declarados»[35]. La población entera de la ciudad de Puebla y la española de la Villa de Atlixco —por ejemplo— estaban asistidas en el último cuarto del siglo XVI por dos parroquias seculares y tres doctrinas, la primera, y una secular la segunda, y a todas ellas se les dio una sola entrada de manera agrupada, solamente se anotó por separado a la doctrina de indios de Acapetlahuacan del fértil valle de Atlixco, «granero de la Nueva España».

Como es sabido, las cabeceras de la diócesis estaban repartidas entre curatos de clérigos seculares y en doctrinas a cargo de religiosos. Los puntos de atención sacramental de los diocesanos estaban esparcidos a lo largo y a lo ancho de todo el territorio y solamente escaseaban en el oriente y en el noreste de la diócesis —indudablemente por insuficiencia de almas—. Las doctrinas de religiosos dibujaban tres zonas importantes en el mapa eclesiástico: un pequeño círculo de gran concentración al centro del obispado y otro al sur con una mayor dispersión y con un radio de mayor amplitud, además de una franja al norte que corría de manera paralela al litoral del Golfo a una distancia promedio de alrededor de 130 kilómetros situada en las estribaciones y alturas de la Sierra Madre Oriental; no obstante, hay que destacar que los curatos y doctrinas se agrupaban de manera preponderante en el centro geográfico y de gravitación de la diócesis, lo que corrobora que la fundación de Puebla tuvo —entre otros— un sentido de control y enlace con los centros indígenas más poblados. Otro punto de conglomeración fue la región de la cultura totonaca, otomí y nahua de la Sierra Norte de Puebla.

A fines del XVI, los beneficios de clérigo eran 44 y contaban además con 54 cabeceras dependientes; de manera que 71 por ciento de las jurisdicciones eclesiásticas eran asistidas por sacerdotes que vivían en el siglo y 3 de cada 10 eran doctrinas a cargo de las órdenes de San Francisco, Santo Domingo y San Agustín. Los franciscanos tenían a su cargo 20 doctrinas que eran la mitad de las que había en la diócesis y la otra mitad eran asistidas por los padres de Santo Domingo con once y los de San Agustín con nueve. De las cuarenta doctrinas, veintidós administraban a indios encomendados. Las encomiendas de Zacatlán, Calpan, Huaquechula, Totomihuacan, Tecali, Quecholac, Tecamachalco, Chiapulco e Izguacán estaban a cargo de los franciscanos (45%); las de Tepapayeca, Igualtepec, Huehuetlán, Chila con Exitlán, Xochitepec y Cuyotepexic estaban en manos de los dominicos (32%); y las encomiendas de Xicotepec, Papaloticpac, Tututepec, Ilamatlán y Chilapa se encontraban bajo el cuidado de los agustinos (23%).

Más de la mitad de las dieciocho doctrinas que tocaban a jurisdicciones de la Corona Real estaban a cargo de los religiosos de San Francisco; merced a que fueron los primeros en pisar tierras mexicanas, a ellos correspondió la evangelización de los naturales que se encontraban sobre todo en los asentamientos principales de las primeras

---

[35] Dicha relación fue publicada por el historiador Edmundo O'Gorman, «Descripción Geográfica del Distrito del Obispado de Tlaxcala. Mediados del siglo XVI», en el *Boletín del Archivo General de la Nación*, México: 1939, T. X, Núm. 3, pp. 436-454, citado por Commons de la Rosa, Áurea. *Op. cit.*, pp. 36-40.

rutas de la conquista: Tlaxcala, Cholula, Huejotzingo, Acapetlahuacan, Tepeaca, Acatzingo, Tehuacán, Xalapa, Coatepec y Xicochimalco; enseguida, los dominicos se encargaron de las doctrinas de Izúcar, Tepexi de la Seda, Tequixistepec y Tezguatlán con Tonalan, Icpatepeque y Atoyac; y los religiosos del cinto se emplearon en Chietla, Chiautla, Huatlatlahuca y Tlapa.

La población indígena que se encomendó a los franciscanos estaba asentada fundamentalmente en un radio no mayor de 50 kilómetros de distancia de la catedral angelopolitana, además de la región de Xalapa al noreste de las ciudades de Puebla y Tlaxcala y de los pueblos que se alineaban hacia Tehuacán y Coxcatlán al sudeste. La orden de predicadores que se incorporó en segundo lugar a la empresa evangelizadora se ocupó de algunas doctrinas franciscanas o tuvo que buscar tierras nuevas de infieles y se vio compelida a dirigirse hacia el sur y sudeste de Mesoamérica en la ruta hacia Chiapas y Guatemala; sus parroquiales —en el obispado de Puebla— se extendían a partir del pueblo de Izúcar (a una distancia de cerca de 70 kilómetros al sur de la ciudad de Puebla) hasta los confines meridionales de la diócesis (hoy, distritos de los estados de Oaxaca y Guerrero). En virtud de que estas regiones eran la zona de influencia dominica se explica que las encomiendas de las cercanías fueran igualmente atendidas por dicha orden. Más tardíamente, los padres de San Agustín se encargaron de los naturales residentes en las comarcas situadas igualmente al sur del obispado sólo que orientadas al lado oeste de la mancha dominica; de la misma forma que sus hermanos de blanco, los agustinos dieron atención espiritual a las encomiendas que se encontraban en sus dominios (actualmente al noreste del Estado de Guerrero), pero también se encargaron de algunas encomiendas del contorno noroeste del obispado contiguo a la comarca septentrional de la diócesis de México (en el moderno estado de Hidalgo) que era el meollo de la evangelización agustina.

A pesar de que había 23 curatos en manos de diocesanos por cada 10 doctrinas de religiosos, el reparto de las almas no obedecía a la misma proporción, puesto que los religiosos tenían que aliviar a los indios de las cabeceras principales más populosas. Eran los franciscanos quienes se veían más urgidos en sustentar conventos de mayor tamaño pues les correspondía atender a poco más de la mitad de los hijos de doctrinas del rey, sin tomar en cuenta a las poblaciones indias de encomienda.

El trabajo de atención sacramental y de evangelización debió ser muy arduo. Por los años de 1571 a 1574, habría una población estimada de alrededor de 850 000 habitantes en el obispado de Tlaxcala-Puebla; el 97 por ciento era de naturales y la exigua diferencia estaba compuesta por españoles y un número mínimo de negros y mestizos. El obispado carolense agrupaba a una cuarta parte de la población total del virreinato de la Nueva España, sólo superado por el arzobispado de México que acaparaba el 40 por ciento. El tercero en importancia numérica era el de Oaxaca con 18 por ciento, le seguía el de Yucatán con la mitad del anterior y se ordenaban al final las diócesis de Michoacán, Nueva Galicia y Nueva Vizcaya.

A lo largo del período de los Habsburgo, la distribución por obispados de los habitantes de los reinos mexicanos no sufrió modificaciones, sin embargo, la población blanca

junto con los negros y sus castas experimentó un crecimiento lento pero ininterrumpido al mismo tiempo que la población indígena continuó declinando desde los tiempos de la Conquista hasta alcanzar su nadir a mediados del siglo XVII, agobiada por las epidemias, la malnutrición y las pesadas cargas de trabajo. Entre 1624 y 1646 la población aborigen significaba el 75 por ciento del total y en el año de 1700 —a pesar de que sus números efectivos dejaron de disminuir e incluso comenzaron a crecer— su importancia relativa era ya de poco menos de dos terceras partes de la población total del virreinato. La drástica disminución de los naturales provocó que la población total menguara prácticamente a la mitad durante el siglo XVII.

En lo tocante a la feligresía del obispado de Tlaxcala-Puebla, a mediados de los años 1600 alcanzó una cifra de 335 000 personas y hacia el umbral del siglo XVIII contó 415 000 —poco menos de la mitad de la población que existía en el último cuarto del siglo XVI—. Desde esa época la población blanca aumentó considerablemente, pues contando por aquellos años con cerca de 20 000 individuos alcanzó una cifra de poco más de 50 000 hacia fines del régimen de los Habsburgo. En 1624, la ciudad de Puebla concentraba el 40 por ciento de los españoles del obispado y este grupo también se alojaba de manera importante en los valles de San Pablo y de Atlixco (30 por ciento), el resto se distribuía en orden descendente en las ciudades de Tlaxcala, Cholula, Veracruz, Tepeaca, Jalapa y La Antigua Veracruz[36].

Para la primera mitad del siglo XVII se dispone de una pequeña reseña que ofrece el padre Bravo Ugarte[37], en la cual se señalan algunos límites del territorio del obispado de Tlaxcala-Puebla y merced a ello se puede insinuar que éste no sufrió modificaciones —al menos substanciales— en relación con los mojones y cercanías de mediados del siglo anterior; de manera concreta, el mapa del obispado lo conformaban en el año de 1636 los actuales estados de Puebla y Tlaxcala en su totalidad y sus límites al norte no iban más allá de la punta meridional de la laguna de Tamiahua al sur de Ozuluama y en la misma latitud en dirección del oeste tocaban la jurisdicción de Tantoyuca (en el actual estado de Veracruz). Desde Tamiahua hasta la región de los Tuxtlas, Acayucan y Minatitlán, seguía la costa del Golfo y terminaban sus límites por estas latitudes con tierras de frontera con los actuales estados de Oaxaca y Tabasco, situados al sur y al este de Veracruz, respectivamente. Del moderno estado de Guerrero la diócesis ocupaba Chilapa, Tixtla, Huamuxtitlan y Ayutla, y de Oaxaca, Huajuapam, Xilacoyoapam y Xiuixtlahuaca; es decir, eran comunidades serranas situadas en el centro este y el sureste del estado de Guerrero al norte de su Costa Chica y la comarca noroeste de Oaxaca.

Otra relación del obispado de Puebla de principios del siglo XVII es la que proporciona Antonio Vázquez de Espinoza en su *Compendio y descripción de las*

---

[36] Benedict, Bradley. «El Estado en la época de los Habsburgo». En: *Historia Mexicana*. México: El Colegio de México, Vol. XXIII : 4, 1974, pp. 607-609.

[37] Bravo Ugarte, José. *Diócesis y obispos de la iglesia mexicana (1319-1965)*, Editorial Jus «Colección México Heroico», Núm. 39, 1965, p. 77, citado por Commons de la Rosa, Áurea. *Op. cit.*, pp. 19-20.

Indias Occidentales[38]; este documento proporciona la división del obispado de acuerdo al status político de sus jurisdicciones: alcaldía mayor y corregimiento. Se numeran 15 de primera categoría y 20 corregimientos, todos los cuales están distribuidos dentro de los límites del obispado que se han podido fijar hasta el momento. Sin embargo, hay que destacar que la diócesis se extendía de un mar a otro y sus límites perduraron a través del siglo XVIII y una buena parte del siguiente, y que fueron precisados en la descripción que elaboró Joseph Antonio Villaseñor y Sánchez en su *Theatro Americano*[39], quien plasmó las diversas jurisdicciones con el detalle de sus cabeceras y de la mayoría de sus pueblos. A partir de esta información Commons de la Rosa simplificó la lectura del mapa político-eclesiástico de la siguiente manera:

> [...] el obispado cubría casi todo el Estado de Veracruz, llegaba hasta la barra de Tamiahua y, por ese rumbo sólo quedaba fuera una pequeña porción del norte de Veracruz; además incluía íntegro el territorio del Estado de Puebla, casi todo el de Tlaxcala, una pequeñísima parte del de Morelos [y de Hidalgo]; en el Estado de Guerrero ocupaba la zona tlapaneca hasta la Costa Chica y por la parte occidental hasta el río Papagayo; en el Estado de Oaxaca entraba en un reducido segmento de la región noroeste y por el noreste hasta el límite con el actual Estado de Veracruz; en Tabasco, extremo oriental del obispado, éste se introducía abarcando parte de la Chontalpa y de la región de Huimanguillo[40].

La rivalidad entre el poder diocesano y las religiones

Los conflictos entre el clero secular y el regular —común a todos los países católicos— eran especialmente importantes en el Nuevo Mundo a causa de los poderes y exenciones que se habían otorgado a las órdenes regulares desde los inicios de la época colonial a fin de promover su labor de evangelización. Las rencillas se justificaban con diversos argumentos como los de tipo religioso, político y económico[41]; no obstante, de acuerdo a Virve Piho, las controversias se llevaban oficialmente bajo la apariencia de motivos religiosos pero constituían en realidad una lucha por el poder económico y la dominación política y social.

La interrogante de tipo canónico era si el clero regular podía seguir gozando de su condición misionera o si había de someterse a la legislación del Concilio de Trento, cuyas provisiones tendían a fortalecer la autoridad de los obispos. El espíritu tridentino era preferible para el Estado, ya que, mientras la Corona nombraba a los obispos y tenía el control del ámbito secular, no poseía facultades para intervenir en las órdenes religiosas que elegían a sus propios superiores, quienes además dependían directamente del Papa. En la Nueva España fue especialmente importante la disputa entre ambos

---

[38] *Ibídem.*, p. 40.

[39] *Ibídem.*, pp. 41-48.

[40] *Ibídem.*, pp. 20-21.

[41] Sobre esta temática véanse: Brading, David A. *Op. cit.*; Farris, N. M. Op cit.; y Piho, Virve. *La secularización de las parroquias en la Nueva España y su repercusión en San Andrés Calpan.* México: INAH, 1981.

cleros, a diferencia de los otros reinos sudamericanos, puesto que los mendicantes se resistieron hábilmente a todos los intentos de la jerarquía mexicana por efectuar inspecciones y nombrar curas de doctrina entre sus dependientes. No fue hasta 1624 y 1634, cuando el Consejo de Indias finalmente emitió decretos en que se exigía la observancia de las leyes tridentinas. El ministro de Indias, Juan de Solórzano Pereyra, aconsejó que el clero secular administrara la totalidad de las parroquias con excepción de aquéllas que estuvieran en las cercanías de los conventos de religiosos, bajo el argumento de que la capacidad del clero secular aumentaba rápidamente, gracias al ingreso de jóvenes criollos en el sacerdocio.

Por otro lado, la Corona dejaba de percibir cuantiosos recursos que eran desviados a las arcas de los conventos. A cambio de su educación religiosa, los indios estaban obligados a proporcionar servicios personales en beneficio de los doctrineros y todos los que habitaban en esos territorios no estaban compelidos a cubrir los diezmos; además, al transcurrir el siglo de la Conquista, los religiosos exigieron el pago de obvenciones parroquiales por lo que las órdenes regulares aumentaron sus ingresos y ello los llevó consecuentemente a acrecentar su hacienda, mediante adquisiciones de propiedades rústicas o a través de legados; finalmente, siendo todos los bienes propiedad de una orden religiosa, la Corona dejaba de percibir ingresos a través de diezmos y transacciones comerciales diversas en virtud de los mismos derechos misionales extensos. Solórzano deploraba enérgicamente esta práctica por parte de los mendicantes y los jesuitas de librarse repetidamente de sufragar los legítimos diezmos a la Iglesia entre los que se hallaban los reales novenos y argumentaba asimismo que dichas gabelas al formar parte de los derechos de la Corona en su papel de patrona de la Iglesia, los religiosos estaban poniendo en entredicho la autoridad misma del monarca[42].

En la práctica, los diezmos constituían el ingreso que mantenía a los obispos, sus cabildos y catedrales, así como los estipendios para obras hospitalarias, fábrica de iglesias y gastos de asistencia para curatos de clérigos presbíteros, entre otros; por tanto, era de vital interés para la jerarquía diocesana someter a las órdenes religiosas a su autoridad y extraer de sus manos la administración parroquial que era la base de su influencia económica y social. Sujetos al control del Estado, los obispos contaron obviamente con el apoyo Real en la empresa de secularización la cual anudaba finalmente intereses económicos comunes, los de engrosar las Cajas del rey y el mantenimiento decoroso de la estructura administrativa de la Iglesia y oneroso del creciente número de sacerdotes seglares[43].

Como parte de las políticas conducentes a reforzar la autoridad real se anunció a fines de 1639 la presentación de don Juan de Palafox y Mendoza —hombre letrado, enérgico y polifacético— para obispo de la Puebla de los Ángeles. Nacido el 24 de

---

42 BRADING, David A. *Op. cit.*, p. 250.

43 El vocablo «secularización» puede tener diversas connotaciones históricas, no obstante, en este caso se debe entender como la transferencia de las parroquias administradas por religiosos a manos del clero secular.

junio de 1600 en Fitero, Navarra, don Juan era hijo natural del Marqués de Ariza, fue estudiante en Alcalá de Henares y en Salamanca, después fue fiscal decano del Consejo de Indias en donde por sus funciones se empapó de las querellas entre los prelados y las religiones en América y fungió como Limosnero Mayor de la Infanta María de Austria antes de su traslado al Nuevo Mundo.

Palafox y Mendoza fue nombrado al mismo tiempo Visitador General de la Real Audiencia de México y durante su estancia en la Nueva España sería nombrado virrey interino, arzobispo electo de México y comisionado para formar juicio al virrey marqués de la Villena y duque de Escalona. Por graves conflictos con los jesuitas fue llamado a España para ocupar la silla del pequeño obispado de Osma, en donde falleció en 1659, una década después de abandonar la ciudad de Puebla[44].

En compañía de su séquito de familiares, el prelado ancló en Veracruz en 1640 y el 24 de julio del mismo año entró a su diócesis, de la cual tomaría posesión dos años después. La situación que encontró fue que los mendicantes ocupaban muchas de las parroquias más ricas de la diócesis y sus enormes ingresos contrastaban con los exiguos beneficios del clero secular que sólo contaba entre 700 y mil sacerdotes. Al mismo tiempo, los mendicantes continuaban con su franca oposición a las visitas pastorales y a la instalación canónica de los curas, por lo que el obispo, apoyándose en cédulas reales, en la legislación tridentina y en la aplicación al pie de la letra de las normas que establecían la necesidad de los clérigos de presentar exámenes por oposición que demostraran su capacidad y conocimientos, así como el dominio de alguna lengua autóctona, resolvió decretar la secularización de 37 áreas de doctrina —la cual llevó a efecto entre los años de 1640 y 1641— de las cuales 34 pertenecían a la orden franciscana.

En las *Alegaciones en favor del clero... en el pleito con las sagradas religiones* se dejan entrever los argumentos de Palafox e ilustran su tenaz reacción en contra de los franciscanos:

> [...] que los Padres no tienen, ni pueden tener ministros lenguas, porque la mayor parte, i los que gouernan las Religiones, principalmente la de San Francisco, que tiene dos alternativas de Gachupines, son todos de Europa, donde no corren estas lenguas, i que pasaron acá, ya con el hábito unos, i otros a gouernarlas ... . [y] que los hijos patrimoniales de aquellas provincias que bebieron con la leche de sus madres el idioma y lenguaje de los naturales, tengan ociosas sus noticias, sus talentos y eminencia: y los religiosos vizcaínos, y andaluces y otros de Europa y los demás que no han oído ni los primeros acentos de las voces y lengua mexicana, choaca, otomí, totonaca, misteca y otras que hay dentro de este obispado, administren a los feligreses, cuya lengua no entienden [...][45].

---

[44] La querella con los jesuitas se tornó en una disputa de resonancia internacional que tuvo un desenlace de victoria pírrica para el obispo; la controversia tuvo su origen en 1642 cuando Palafox protestó contra el donativo de una hacienda al colegio del Espíritu Santo de Puebla, fundado en el temor de que los padres jesuitas —los más ricos terratenientes del obispado— no pagarían los diezmos correspondientes, al igual que no lo hacían por el resto de sus posesiones agrícolas.

[45] *Alegaciones en favor del clero, estado eclesiástico y secular, españoles e indios del Obispado de la Puebla de los Ángeles sobre las doctrinas que en ejecución del Santo Concilio de Trento, cédulas y*

Dado que las doctrinas administradas por los conventos eran más populosas que las parroquias usuales, Palafox pudo multiplicar el número de beneficios, instalando nada menos que 150 miembros del clero secular para actuar como curas y vicarios. Empero, el obispo no llegó a los excesos de incluir a las iglesias conventuales ni a parroquias rurales alejadas en su acción secularizadora, aunque ésta se llevaría a cabo de manera enérgica más adelante en los tiempos del despotismo ilustrado borbónico. Las medidas que adoptó el mitrado no condujeron a protestas populares pues los propios frailes —que ya no gozaban de la misma estima que en el siglo anterior— tuvieron que aceptar la pérdida de sus ingresos parroquiales por el temor a mayores sanciones por parte de la Corona, aunque de cualquier manera el obispo haya sido atacado —sin mayor efecto— a través de escritos, alocuciones desde el púlpito y arengas de algunos frailes incitando a la protesta. La aparente aceptación sumisa del clero regular se debió también al hecho de que ningún otro obispo de la Nueva España decidió seguir el ejemplo del pastor poblano y por ello los mendicantes se conformaron con seguir administrando su elevado número de parroquias en el arzobispado de México y en el obispado de Michoacán hasta las décadas intermedias del siglo XVIII.

Los deseos de fortalecer el poder y la figura real, así como apuntalar el partido criollo mediante la promoción de clérigos mexicanos como canónigos y curas, favoreciendo incluso su elección como provinciales y priores de conventos de religiosos; y finalmente en virtud de su empeño por anteponer la autoridad de la mitra con la consecuente disposición de mayores recursos para sus proyectos ilustrados, entre los que destacó la terminación y ornato de la catedral de Puebla, Palafox y Mendoza fue el precursor por más de un siglo del regalismo carlista. No es casual, por tanto, que la causa de beatificación del obispo haya sido reiniciada con gran empeño bajo el reinado de Carlos III, cuando aquélla había sido iniciada a raíz de su muerte y sepultada por el peso de la Inquisición a fines del siglo XVII.

La secularización de parroquias en el obispado de Tlaxcala-Puebla no sólo tuvo el sello palafoxiano, pues éste encontró antecedentes en los episcopados de don Bernardo Villagómez y de don Diego Romano. En el siglo XVI se llevó a efecto la secularización de las doctrinas franciscanas de Teziutlán (1567), Hueytlalpan (1567), San Salvador Texmelucan (1569), Ixtacamaxtitlán (1569) y a principios del XVII la doctrina de Tlatlauqui con sus visitas de San Juan de los Llanos, Atempan, Xonacatlán y Zacapoaxtla (1605).

En poco menos de dos años, entre 1640 y 1641, don Juan de Palafox depositó en ministros seculares las doctrinas más importantes del obispado, pertenecientes en su mayoría a la orden de San Francisco; aparte de las parroquiales de la ciudad de Puebla, se anotaron entre otras las de Cholula, Tepeaca, Cuauhtinchan, Huejotzingo,

---

provisiones reales, removió en él su ilustrísimo obispo don Juan de Palafox y Mendoza, del Consejo de su Majestad y del Real de las Indias el año de 1640 en el pleito con las sagradas religiones de Santo Domingo, San Francisco y San Agustín, dedicadas al rey nuestro señor Filipo IIII, Puebla: 1644, 274 f., citado por Piho, Virve. *Op. cit.*, pp. 138 y 140.

Huaquechula, Quecholac, Acatzingo, Totimehuacan, Tecamachalco, San Andrés Cholula, Tehuacán, Tecali y Calpan. Muy escasas fueron las doctrinas franciscanas que escaparon al escrúpulo de Palafox como la parroquia de Amozoc y la de Acapetlahuacan en Atlixco que sobrevivieron al proceso hasta 1746 y 1755, respectivamente. Las religiones de Santo Domingo y de San Agustín —menos importantes en su extensión y economía que la franciscana— apenas sufrieron los embates del diocesano hasta que en el siglo de las Luces durante los primeros intentos de la monarquía borbona por menoscabar el poder de la Iglesia en todos sus dominios se secularizaron las parroquias de los dominicos alrededor del año de 1744 bajo el reinado de Felipe V, en tanto que las agustinas prevalecieron hasta 1777 en pleno ejercicio de Carlos III.

Casi en una década, durante el episcopado de Palafox, se construyeron alrededor de cincuenta templos parroquiales de seculares en la diócesis y se construyeron además unos 140 retablos, todo lo cual fue informado orgullosamente por el obispo al monarca. Y para asegurarse de que la diócesis tuviera un número adecuado de candidatos calificados al sacerdocio, el mitrado estableció un seminario en Puebla bajo las reglas tridentinas, que llevó el nombre de San Pedro y San Pablo, otorgándole una dotación suficiente que alcanzara para mantener a su profesorado y ofrecer modestos estipendios a los estudiantes pobres[46].

El mapa eclesiástico de Puebla después de Palafox se redujo a veintiséis doctrinas. Conforme a un censo de la diócesis de Puebla datado el 11 de julio de 1681, levantado por órdenes del obispo Manuel Fernández de Santa Cruz en ejecución de una real cédula de fecha 21 de abril de 1679, los dominicos conservaron el mismo número de doctrinas que tenían a fines del siglo XVI con once, los agustinos habían aumentado sus jurisdicciones a catorce y los franciscanos sólo regían una parroquia aislada. La diócesis, que se extendía de un mar a otro, contenía 115 parroquias diocesanas[47]. De acuerdo a la relación de cabeceras parroquiales se percibe que los límites del obispado no sufrieron modificaciones substanciales y que se mantuvo de esa manera hasta la etapa republicana de México cuando tuvo que ceder territorio en favor de nuevos obispados.

Administración parroquial y doctrinas de la ciudad de Puebla

La traza de la ciudad, planeada desde los tiempos de la fundación, era la de un rectángulo seccionado en manzanas con orientación aproximada de sus avenidas del noroeste al sudeste. La colindancia hacia este último viento y en dirección del norte, daría con las huertas y molinos sobre las veras del río de San Francisco; y allende el mismo estarían los barrios en el ejido. Al norte, habría huertas y barrios; y al sur y

---

[46] Brading, David A. *Op. cit.*, p. 260.

[47] Gerhard, Peter. «Un censo de la diócesis de Puebla en 1681». En: *Historia Mexicana*, México: El Colegio de México, Vol. XXX, Núm. 4, 1981, pp. 539 y 559.

poniente, igualmente ejidos y barrios[48]. A mediados del mismo siglo de la conquista, ya se habían formado siete barrios y dos arrabales, no previstos en su totalidad, ante la necesidad de dar cabida en la periferia del fundo legal a los millares de indígenas requeridos para la fábrica de la ciudad y el servicio personal. En los sitios previstos inicialmente para ejido se formaron dos grandes barrios al este y al sudeste de la ciudad: el Alto y Analco. Contiguo al barrio del Alto, se formó posteriormente a corta distancia el barrio de la Cruz con su propia identidad. Probablemente, esto sucedió durante la segunda mitad del siglo XVII, cuando el templo de la Cruz de Santa Elena adquirió mayor importancia al erigirse en ayuda parroquial, primero, y en curato propio, después. Asimismo, la separación de ambos barrios se acentuó por la disección natural del trazado del camino real proveniente del puerto de Veracruz.

En el mismo flanco del río, al noreste y en las faldas de los cerros de Loreto y Guadalupe, nacieron los arrabales de Xanenetla y de Xonacatepec, aledaños a la Cruz. Al lado opuesto del río de San Francisco, en la sección de reserva del fundo legal español, crecieron los otros cinco barrios desde el oeste hacia el norte: Santiago, San Sebastián, San Miguel, San Pablo de los Naturales y Santa Ana; no obstante, éstos fueron segregados de la traza española mediante huertas y una calle trazada especialmente a diferencia de los barrios anteriores cuyo límite natural sólo podía ser franqueado a través de puentes[49].

En el siglo XVI la administración parroquial de la ciudad de Puebla se distribuyó entre clérigos seculares y regulares. Los primeros se encargaron de la feligresía española y mestiza que habitaba en el centro de la retícula urbana y los regulares abrieron sus doctrinas en los siete barrios y arrabales indígenas mencionados. La primera parroquia española —como se mencionó al inicio de este artículo— fue la del Sagrario de la catedral cuyos libros sacramentales más antiguos que se conservan —los relativos a los bautismos de españoles— datan del año de 1554, y los concernientes a los matrimonios de todos los grupos étnicos empiezan en el año de 1585; la inscripción del bautismo de los naturales fue más tardía y no se abren sus propios libros hasta el tercer cuarto del siglo XVII. El territorio parroquial comprendía el centro urbano, en donde se ubicaban el palacio real y el episcopal, las casas consistoriales, el hospital de San Pedro y algunos colegios y conventos. Por el lado sureste y oriental la jurisdicción llegaba hasta el río de San Francisco[50].

En virtud de la política colonizadora de la Audiencia de México y merced a la reproducción natural de sus primeros habitantes, la Puebla creció enormemente. Para el año de 1547, los españoles avecindados ahí sumaban alrededor de 300; en 1570, ya se paseaban 800; y hacia el último año del siglo XVI, la vecindad española era de 1

---

[48] Méndez Sáinz, Eloy. *Urbanismo y morfología de las ciudades novohispanas. El diseño de Puebla*. Puebla: UNAM-UAP, 1988, p. 227.

[49] *Ibídem.*, p. 193.

[50] Fernández de Echeverría y Veytia, Mariano. *Op. cit.*, Libro II, pp. 201-203.

500[51]. Es por ello que el doctor don Diego Romano de Gobea a principios de su gobierno por el año de 1578, fundó una segunda parroquia para atender a los numerosos fieles a la cual decidió dar el nombre del Patriarca Señor San José. Dicha parroquia está situada al noreste de la ciudad y en la misma dirección alcanzaba los términos de la población. En dirección del suroeste, es decir, en línea recta hacia la iglesia catedral, comprendía prácticamente la mitad de la ciudad; por el oriente de su iglesia parroquial, debió atender a los barrios de Xanenetla, de Texcoco y de Nuestra Señora de Loreto; hacia el norte pasaba por el santuario de Nuestra Señora del Refugio de los Pecadores y después de la secularización llegaría a abrazar por el poniente a los barrios dominicos de Santa Ana y San Pablo y las localidades orientales de los franciscanos. En el año de 1631 la parroquia de San José había ensanchado su frontera hasta media legua de la ciudad en un paraje en donde se fundó —a petición de indios naturales y «advenedizos»— el pueblo de San Felipe de Jesús, en memoria del protomártir mexicano del Japón que había sido monacal en Puebla en el convento de frailes descalzos de San Antonio. A pesar de la devoción franciscana de los indígenas, el cabildo de la ciudad les impuso como condición para su asentamiento, en el mes de febrero del mismo año, que estuviesen sujetos «a la doctrina que el señor obispo les pusiese por presentación de esta Ciudad»; y ésta fue la diocesana de San José por mandato del obispo don Bernardo Gutierre de Quiroz[52].

Durante casi todo el período colonial hasta 1769, sólo estas dos parroquias diocesanas sirvieron a la población del casco central de Puebla compuesta por españoles, negros, mulatos y demás castas mezcladas así como de indios que habitaban ahí, al mismo tiempo que las órdenes religiosas atendían a la población indígena de los *tlaxicallis*[53] en el siglo XVI y a la población española y mezclada que se asentó posteriormente en esos parajes hasta los tiempos tempestuosos en que sus doctrinas les fueron sustraídas.

La jurisdicción franciscana abarcaba el barrio del Alto, donde edificaron su iglesia y convento; más tarde se extendió hacia el sur cuando se pobló el barrio de Analco. Los dominicos administraron los barrios de Santa Ana y San Pablo y la orden de San Agustín atendió los barrios de Santiago, San Sebastián, San Matías y San Miguel.

La orden del Carmelo arribó a Puebla en el año de 1586 y edificaron su segundo convento de la Provincia de San Alberto de Indias en la Nueva España bajo la advocación de Nuestra Señora de los Remedios. Los frailes se ocuparon de los asuntos parroquiales en su propio barrio del Carmen, situado en el extremo sudoeste de la ciudad, desde su llegada hasta el año de 1607, cuando decidieron renunciar a su administración; estos descalzos no se ocuparon de doctrinas o misiones sino en un

---

[51] Nolasco, Margarita. *Cuatro ciudades. El proceso de urbanización dependiente*. México: INAH, 1981, p. 133 citada por Méndez Sáinz, Eloy. *Op. cit.*, p. 219.

[52] Fernández de Echeverría y Veytia, Mariano. *Op cit.*, libro II, pp. 171, 205, 214-216, 219 y 225-226.

[53] En el lenguaje del urbanismo hispano, los *tlaxicallis* fueron asimilados como arrabales, parcialidades o barrios. Méndez Sáinz, Eloy. *Op. cit.*, p. 190.

período muy corto que fue de 1585 a 1612, pues su cometido preponderante fue la interiorización[54]. La porción de los carmelitas pasó a manos de los doctrineros jesuitas, quienes administraron los sacramentos desde este barrio hasta su colegio del Espíritu Santo, a lo largo de la ribera occidental del río de San Francisco[55].

Las órdenes religiosas mantuvieron sus doctrinas hasta los tiempos palafoxianos y las iglesias principales situadas en el corazón de sus barrios se erigieron en parroquias o parcialidades dependientes del diocesano, esto es, los templos de San Sebastián, del Santo Ángel Custodio y el de la Santa Cruz. Los clérigos presbíteros de las nuevas parroquiales se dieron a la tarea de llevar los libros sacramentales y daban fe de la evolución y situación de las almas a través de los bautismos, los matrimonios y los entierros de sus feligreses. Asimismo, necesitaban conocer el estado de las almas (*status animarum* o censos) del ámbito parroquial y lo plasmaron en manuscritos que formaban detallada y cuidadosamente. Las tres series de libros sacramentales, así como los padrones de almas constituirían las fuentes más preciadas para el conocimiento de la estructura y el movimiento de la población novohispana.

El templo de doctrina más antiguo es el de San Sebastián, pues sirvió sin interrupción desde 1546, cuando lo ocuparon los padres agustinos. El ámbito parroquial se extendía hacia el noroeste de la ciudad y hasta el confín de la población en el cerro de San Juan. Constaba de los barrios de Santiago, San Sebastián, San Matías y San Miguel. La iglesia de Santiago, en el barrio de los cholultecas, servía de doctrina y de ahí se tuvieron que trasladar todos los libros de registros a la de San Sebastián. Los religiosos del cinto permanecieron en su convento del barrio hasta la última década del siglo XVII, con la infundada esperanza de que el obispado les devolviese su doctrina de la capital.

En el barrio tlaxcalteca de Analco (Al otro lado del río), se fundó la parroquia del Santo Ángel Custodio en 1627 por disposición de don Bernardo Gutierre Quiroz. Sus orígenes se remontan al año de 1618 cuando los padres franciscanos construyeron una ermita en el paraje denominado Huilocaltitlán[56]. Este barrio se pobló en poco tiempo y no solamente de indios que se distribuían en otros *tlaxicallis* denominados Xochititlán, Yancuitlalpan y Tepetlapan, sino de familias de españoles, a quienes les procuraban los sacramentos los mismos frailes franciscanos en una capilla anexa a su convento. Dicha parroquia abarcaba toda una franja situada entre el río Alseseca al oriente y la banda sudeste del río Xonaca hasta su confluencia en el río de San Francisco y desde allí corría a lo largo de su margen oriental (izquierda) hasta el pueblo de indios de San Baltasar, algo más distante hacia el sur en un cuarto de legua. En ocasión de su erección como parroquia independiente, el obispo Quiroz se la entregó a los mismos mendicantes quienes se ocuparon de ella hasta la confiscación en 1641. Cuando se estableció el primer párroco secular se le adjudicaron dos visitas de curato, una situada en el barrio de Nuestra Señora de los Remedios y otra en San Baltasar.

---

[54] Martínez Rosales, Alfonso. *Op. cit.*, pp. 471, 474 y 479.

[55] Fernández de Echeverría y Veytia, Mariano. *Op. cit.*, libro II, p. 12.

[56] Cuenya Mateos, Miguel Ángel. «Evolución demográfica de una parroquia de la Puebla de los Ángeles, 1660-1800». En: *Historia Mexicana*, México: El Colegio de México, Vol. XXXVI, Núm. 3, 1987, pp. 447.

El barrio doctrina de la Santa Cruz fue dominio de los franciscanos hasta su secularización, en 1641; desde este año pasó a formar parte de la parroquia de San José hasta el de 1683. La doctrina administraba la porción noreste de la ciudad, bien delimitada por el canto izquierdo del río de San Francisco, el Alseseca y el derecho del afluente de Xonaca hasta el cerro de San Cristóbal. Dependían de ella algunas iglesias y sus barrios: San Juan del Río, Tecpan, las capillas del Calvario, la Misericordia y Nuestra Señora de Balbanera, así como el pueblo de indios de Xonacatepec.

En relación con la erección de la parroquia de La Cruz se pueden aprovechar dos relatos extraordinarios, el de un indígena anónimo contemporáneo quien redactó e ilustró una crónica de la ciudad de Puebla durante el tiempo que ocupó su vida en el siglo XVII y a cuyos manuscritos se les conoce como los *Anales del barrio de San Juan del Río*[57], además del *Libro en que se hallan colectadas las noticias más curiosas y necesarias para el gobierno de este curato de la Santísima Cruz,* escrito en 1775 por don José Antonio Gaviola, cura de la feligresía de La Santa Cruz[58].

El cronista indígena asienta que el sábado 22 de julio de 1640 entró a la ciudad el obispo don Juan de Palafox y Mendoza y que en ese mismo año reinició la fábrica de *Huey Teocalco* (catedral). En letras posteriores del cura Gaviola se expresa que —en la misma fecha— entró en esta ciudad el venerable ilustrísimo y excelentísimo señor, comenzando la obra de la Santa Iglesia Catedral y que dilató en ello nueve años. Continuando con su historial, el licenciado explica que al año siguiente el obispo despojó a los regulares de la administración y doctrinas de la ciudad de Puebla y las encomendó a los clérigos seculares, poniendo curas en las parroquias. Sobre el mismo hecho, el cacique informaba en un tono menos enérgico: «*Nican ipan xihuitl in otech manilique clerigos itlazopilhuatzizihuan in to Tatzin S. Pedro ica doctrina*» («en este año [de 1641] nos tomaron los clérigos hijos amados de Nuestro Padre San Pedro para la enseñanza de la doctrina y administración de los sacramentos»); y continúa diciendo que «el cura Haesa con sus manos vino a abrir las puertas de la Santa Cruz del milagro, un Domingo por la mañana, a diez y siete días del mes de Enero. En el mismo año se hizo Virrey el Ilustrísimo Señor Don Juan de Palafox»[59].

---

[57] *Anales del Barrio de San Juan del Río. Crónica indígena de la ciudad de Puebla, siglo XVII*, Estudio preliminar y paleografía de Lidia Gómez, Celia Salazar y María Elena Stefanón, Puebla: Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad Autónoma de Puebla, CONACULTA-FONCA y Urbavista, S.C., 2000, 127 p.

[58] Archivo de la parroquia de La Cruz en la ciudad de Puebla, *Libro en que se hallan colectadas las noticias más curiosas y necesarias para el gobierno de este curato de la Santísima Cruz, con razón de sus cofradías, misas de dotación, dominicas, fiestas, capellanías y derechos formado por don José Antonio Gaviola, cura por su Majestad de esta parroquial el año que tomó posesión y fue el de 1775.* (Documento microfilmado de 59 ff.)

[59] *Anales del Barrio de San Juan del Río...*, p. 84.

Desde mediados del siglo XVI a los sacerdotes seculares se les comenzó a nombrar como miembros de la Orden de San Pedro para diferenciarlos de los pertenecientes a las órdenes mendicantes. Cuevas, Mariano SJ. *Historia de la Iglesia en México.* Tomo II, México: Editorial Porrúa, Colección Biblioteca Porrúa: 105, 1992, p. 68.

Los feligreses de la Cruz fueron encomendados a la antigua parroquia diocesana de San José que comprendía hasta entonces más de una tercera parte de la planta física de la ciudad y así continuaron por el tiempo de 42 años cuando por nueva disposición pastoral de don Manuel Fernández de Santa Cruz, se dividió la inmensa congregación de San José «en particular cuerda» y una parte de lo que le tocaba por el alto de San Francisco la dejó el obispo «con título de Santa Cruz»[60]. El 8 de septiembre del mismo año se colocó el Santísimo Sacramento en la cuarta capilla de la estación del *Via Crucis*, siendo ésta su primera iglesia parroquial y don Lorenzo de Cobarrubias el primer cura propietario. Se dotó al nuevo curato de la porción noreste de la ciudad, devolviéndole la antigua mesopotamia franciscana que se formaba desde el ángulo donde se unían las corrientes del río de San Francisco y el arroyo de Xonaca y que se iba ensanchando en dirección este y noreste por la pendiente del cerro de San Cristóbal o de Guadalupe.

Otro acierto de Fernández de Santa Cruz fue la instauración de la parcialidad de San Marcos como ayuda de la parroquia del Sagrario Angelopolitano para la mejor administración de los sacramentos al vecindario del costado noroeste, que era por donde más se extendía el territorio catedralicio. El templo de San Marcos se había concluido en el año de 1675, cuando se dedicó de manera solemne bajo el título y advocación del evangelista, aunque de tiempo atrás ya se pretendía destinarlo para ser anexo y dependiente de la catedral. Sin embargo, no fue sino hasta el día 18 de agosto de 1698, cuando el ilustrísimo señor Santa Cruz nombró a su primer vicario, el bachiller don José de Villegas y como capellán a quien ya se venía desempeñando como tal, el bachiller don Juan de Larís. Así permaneció su status canónico hasta el año de 1769, cuando el obispo don Francisco Fabián y Fuero transformó a San Marcos en parroquia independiente asignándole un territorio que desmembró de los curatos del Sagrario, San José y San Sebastián. La jurisdicción parroquial abarcó para entonces el cuartel de la ciudad que corría desde la plazuela de San Agustín hacia el noroeste, además de los barrios de San Pablo y Señora Santa Ana que pertenecían a San José. Igualmente quedó dentro de su ámbito la zona de la capilla de Nuestra Señora del Nicho cercana al convento de Belén. Para la atención espiritual de la nueva feligresía, el obispo nombró a su clérigo familiar don Melchor de Pastrana como cura interino, a quien le confió el curato en propiedad en el año de 1772[61]. Fue ésta la última distribución parroquial que se llevó a cabo en la ciudad de Puebla durante la época colonial. No obstante, cabe recordar que con las disposiciones de Santa Cruz —la erección de La Cruz y la creación de la ayuda parroquial de San Marcos— se perfiló, en las postrimerías del siglo XVII, la composición territorial eclesiástica de la ciudad de los Ángeles. Su conformación obedeció sin duda al enorme crecimiento demográfico que se registró durante la segunda mitad del siglo XVII, llegándose a contar alrededor de 80,000

---

[60] Zerón Zapata, Miguel. *La Puebla de los Ángeles en el siglo XVII*, México: Editorial Patria, p. 78.

[61] Fernández de Echeverría y Veytia, Mariano. *Op. cit.*, Libro II, pp. 202 y 230-236.

habitantes a fines de la misma centuria. Como se ha podido apreciar, el obispado mantenía en la ciudad capital cinco parroquias y una parcialidad para atender a esa cantidad de población y no obstante que a lo largo del siglo siguiente el gentío mermó notablemente por deterioro económico, epidemias y hambrunas, la división político-religiosa de la ciudad quedó fincada en las mismas parroquias hasta el ocaso del orden colonial.

A lo largo del período de la casa gobernante de Habsburgo se sucedieron doce mitrados, destacando en el ordenamiento del territorio eclesiástico los obispos Julián Garcés, Martín Sarmiento de Hojacastro (tercer prelado y segundo efectivo) Diego Romano de Gobea (sexto prelado), Juan de Palafox y Mendoza (noveno) y Manuel Fernández de Santa Cruz (duodécimo)[62]; en cuanto al período de la casa de Borbón fueron igualmente doce los pastores que la gobernaron.

La silla episcopal que nació en la isla de Cozumel, pasó por tierras mayas y que se instaló en el altiplano mexicano se le denominó en sus primeros tiempos como obispado de Tlaxcala; en ocasión de su traslado a la ciudad de los Ángeles se le llamó indistintamente como diócesis de Tlaxcala-Puebla o Puebla-Tlaxcala y adquirió su apelación definitiva durante el pastorado de Palafox y Mendoza quien preocupado por dar mayor brillo a la fundación española afianzó la sede en esa ciudad llevando en adelante las más de las veces el título de diócesis de Puebla. Hubieron de transcurrir 385 años antes de que el obispado fuese elevado a la categoría de arquidiócesis y su catedral a metropolitana el 8 de febrero de 1904. A lo largo de los siglos XIX y XX el antiguo episcopado se fue desmembrando por la erección de los obispados de Veracruz, Huajuapan, Huejutla, Papantla, Chilapa, Tehuacán, Teziutlán, Tuxpan y la moderna diócesis de Tlaxcala que no se constituyó canónicamente sino hasta el año de 1959.[63] Por el carácter de nueva erección de esta última y no por simple traslado como sucedió en el siglo XVI con la instalación del obispado de Yucatán, hay que destacar que la seo de Puebla es la recipiendaria del título de Carolense y es la primada —en tiempo— de la América continental.

---

[62] *Ibídem.*, pp. 155-184. En la enumeración, el autor tomó en consideración a los obispos electos Gil de Talavera (1545) y Sáenz de Mañozca (1675), los cuales nunca llegaron a tomar posesión por su fallecimiento.

[63] Bravo Ugarte, José. *Op. cit.*, citado por Commons de la Rosa, Áurea. *Op. cit.*, pp. 19-20.

La nobleza criolla angelopolitana durante el gobierno de los Austria

Lilián Illades Aguiar
Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades,
Universidad Autónoma de Puebla, México

Durante el dominio español en México, la Puebla de los Ángeles fue la segunda ciudad en importancia del virreinato. Ahí nació una elite criolla que estuvo presente en las principales actividades económicas de la ciudad; asimismo, se integró al gobierno eclesiástico y civil de la urbe. Algunos de los miembros de este grupo se beneficiaron con los postreros títulos de Castilla concedidos en el ocaso del gobierno de la Casa de Austria.

Todos los novohispanos beneficiados con cartas de nobleza habían desempeñado elevados cargos en la burocracia real, habían sido conquistadores, contaban con altos mandos militares o bien poseían considerables extensiones de tierras. Dentro del centenar de títulos destinados al virreinato durante el periodo colonial, la mayoría recayeron en súbditos peninsulares, pero tocando los tiempos de la Independencia el número de criollos que los recibió superó notablemente al de los españoles. Sin embargo, desde el siglo XVI criollos angelopolitanos heredaron títulos por favores de sus antepasados al monarca, y hubo quienes obtuvieron el título por gestiones propias, tal fue el caso de Francisco Xavier de Vasconcelos, primer marqués de Monserrate, y primer criollo poblano que obtuvo un título beneficiado de Castilla; sin embargo, ocupó una posición modesta en relación con los merecimientos y fortunas del resto.

El artículo tiene como objetivo presentar algunos aspectos de la historia de la elite angelopolitana desde el siglo XVI. Asimismo, a partir de la biografía del primer marqués de Monserrate y sus alianzas matrimoniales con otras familias de abolengo de la ciudad, se proporcionará información sobre la forma en la que criollos de la elite se convirtieron en grandes terratenientes y cómo se integraron al comercio y a los gobiernos civil y eclesiástico de la ciudad.

Los Gómez de Vasconcelos eran de origen portugués. No se sabe con precisión el año en que el matrimonio formado por Juan Gómez de Vasconcelos, comerciante de vinos, y Ana García llegó a la ciudad[1], pero su hijo Gaspar ya nació en ésta y fue

[1] Informaciones de hidalguía y limpieza de sangre. Archivo General de Notarías de Puebla (AGNP), *Fondo Etapa Novohispana*, Sección Escribanos, Notaría núm. 4, escribano Diego Antonio Bermúdez de Castro, caja 258, año de 1732, s.n.f.

bautizado en 1566[2]. Gaspar Gómez de Vasconcelos contrajo matrimonio con Magdalena Daza de Silva emparentando así dos familias oriundas de Portugal[3].

Numerosos emigrantes de origen lusitano que poblaron América en el siglo XVI como los Gómez, Báez, Carvajal, Díaz, Silva y Vasconcelos, entre otros, se encumbraron en la sociedad colonial, practicaron el comercio, ejercieron cargos importantes en el Santo Oficio de la Inquisición, desempeñaron profesiones económicamente generosas e igualmente dieron muestras de su gran calidad intelectual, mística y teológica.

Juan Gómez de Vasconcelos, quien habiendo bautizado a sus tres hijos entre 1566 y 1570 en el Sagrario de la catedral de Puebla, aparece 17 años después acreditando su nobleza ante la Carrifaña de Sossa en el Consejo de Peñafiel en Oporto en 1583[4].

En las fe de bautismo de sus hijos no se le da el tratamiento de hidalgo y todavía es más extraño que el 30 de julio de 1593 haya realizado probanza de legitimidad y limpieza en Sevilla para poder «pasar» a Indias[5], como si nunca antes hubiera estado en las colonias de ultramar.

Había una gran complicidad entre los miembros de los sectores sociales dominantes, pues mantenían intereses económicos comunes; las consideraciones religiosas y políticas desempeñaron un papel secundario. Las familias de judíos conversos se esforzaron por aparentar mayor o igual fervor católico que muchos viejos cristianos, instituyeron obras de caridad, ingresaron a conventos, alcanzaron posiciones en la jerarquía eclesiástica y desempeñaron puestos en el seno de la propia Inquisición.

El regidor y procurador mayor de la ciudad Gaspar Gómez de Vasconcelos García y Magdalena Daza de Silva Pizarro fueron los primeros criollos poblanos en la genealogía de los marqueses de Monserrate. De este enlace nacieron varios hijos entre los años de 1591 y 1609. Al igual que sus padres, los infantes fueron bautizados por prebendados de la catedral y apadrinados por la familia de Gaspar: padres y hermanas con sus respectivos esposos[6].

Gaspar era patrono de las capellanías y obras pías que habían instituido sus progenitores. Él y Magdalena determinaron que la sucesión de la regiduría y el patronazgo le correspondería a su hijo Juan, el mayor de la familia[7]. En septiembre de 1643, el capi-

---

[2] Archivo del Sagrario de la Catedral de Puebla (ASCP), *Libro de bautismos de españoles y mestizos*, años de 1545-1591, vol. 1, s.n.f.

[3] ASCP, *Libro de matrimonios de españoles y mestizos*, años de 1585-1615, vol. 1, 10 de septiembre de 1589, s.n.f.

[4] Informaciones de hidalguía y limpieza de sangre. AGNP, *Fondo Etapa Novohispana*, Sección Escribanos, Notaría núm. 4, escribano Diego Antonio Bermúdez de Castro, caja 258, año de 1732, s.n.f.

[5] Conde y Díaz-Rubín, José Ignacio. «Alianzas matrimoniales con familias tituladas de la Nueva España». En: *Semblanzas e historia de una familia en la Puebla de los Ángeles*. Presentación de Francisco Pérez de Salazar Verea, México: Imprenta Juan Pablos, 1998, ils., p. 105.

[6] ASCP, *Libro de bautismos de españoles y mestizos*, años de 1592-1608, vol. 2, y año de 1609, vol. 3, s.n.f.

[7] Testamento de Gaspar Gómez y Magdalena Daza, AGNP, *Fondo Etapa Novohispana*, Sección Escribanos, Notaría núm. 4, escribano Alonso Corona, caja 92, año de 1618, legajo de enero a noviembre,

tán Juan Gómez de Vasconcelos realizó la escritura de composición de tierras y aguas de la ciudad de Puebla y en 1651 fue, asimismo, regidor del pueblo de la Resurrección, próximo a sus heredades[8].

Juan Gómez de Vasconcelos, tercer descendiente en línea paterna con este apellido en Puebla, se unió a María López Berrueco; ésta, esposa de cabildante, fue también hija del edil Alonso López Berrueco, natural de Guadalcanal[9].

Juan Gómez Vasconcelos y María López Berrueco procrearon tres hijas y un solo varón: Diego Antonio, quien obtuvo la regiduría perpetua de la ciudad desde 1658. Siendo capitán se casó con María Bravo de Lagunas en 1665. El 12 de noviembre de 1667 habían bautizado en la parroquia del Sagrario de la catedral de Puebla a Francisco Xavier Diego Carlos, su único hijo, designándolo heredero universal, cuando éste contaba con menos de dos años de edad. A los tres meses de la muerte del padre, el pequeño sufrió el abandono de su madre quien luego de dictar su testamento, se retiró al convento de religiosas de la Pura y Limpia de Nuestra Señora en esta ciudad[10].

La abuela paterna, María López Berrueco, se encargó entonces del cuidado y educación del menor y le heredó sus bienes. Francisco Xavier estudió gramática, filosofía y teología en los colegios jesuitas del Espíritu Santo de Puebla y de San Ildefonso de México[11]. Poco antes de que cumpliera los veinte años de edad desposó a Nicolasa Plácida Francisca de Luna Arias, el 6 de julio de 1687, en el templo de San Francisco de Puebla. El suegro de Vasconcelos fue doctor en Filosofía y Cánones de la Universidad de Osuna; colegial del Mayor de Santa María de Jesús en la Real Universidad de Sevilla; también fue abogado de presos, fiscal y consultor de la Inquisición de la misma ciudad; oidor de la Real Audiencia y Cancillería de Guadalajara, en Nueva Galicia; siendo viudo llegó a ser tesorero, provisor, vicario general (apoderado del obispado), arcediano y en el momento de su muerte ejercía como deán de la catedral de Puebla[12].

Francisco Xavier Gómez de Vasconcelos y Bravo de Lagunas, tataranieto del fundador de la familia Gómez de Vasconcelos en Puebla, fue el primer marqués de Monserrate. Hijo, vecino y letrado de la ciudad obtuvo un título de nobleza de la Corona española por sus propios esfuerzos sin haberlo heredado. La primigenia dignidad nobiliaria que se otorgó a un criollo y residente de la ciudad de Puebla descansó en la persona de Vasconcelos, quien era apenas un joven cabeza de familia de 23 años de edad cuando le fue conferido el flamante marquesado.

---

f. 150v y 152. ASCP, *Libro de bautismos de españoles y mestizos, años de 1592-1608*, vol. 2, s.n.f. Al margen «Juan hijo de Gaspar Gómez Vasconcelos», quien nació el 15 de enero de 1595.

[8] Merced de tierras, Archivo General del Ayuntamiento de Puebla (AGAP), *Libros de Cabildo*, vol. 13, 17 de septiembre de 1604, ff. 273v-174.

[9] Informaciones de hidalguía y limpieza de sangre. AGNP, *Fondo Etapa Novohispana*, Sección Escribanos, Notaría núm. 4, escribano Diego Antonio Bermúdez de Castro, caja 258, año de 1732, s.n.f.

[10] *Ibídem.*

[11] *Ibídem.*

[12] *Ibídem.*

La oportunidad para adquirir un título se le presentó a Francisco Xavier en razón del decreto de Carlos II, el enfermizo, último monarca de la Casa de Austria, el 19 de enero de 1690, mediante el cual se otorgaba el beneficio de una titularidad para la Nueva España y otra para el virreinato del Perú. La concesión real obedeció prontamente a los requerimientos pecuniarios del arzobispo de Sevilla, quien en diciembre de 1689 los realizó a fin de construir la capilla de Nuestra Señora de los Reyes que albergaría el cuerpo del rey San Fernando.

El 25 de agosto de 1690, el virrey conde de Galve postuló para ello, ante el soberano español a Francisco Xavier para *marqués de Monserrate* y *vizconde de Manzanilla*. Ambas titularidades estaban ligadas a nombres de la propiedad rústica de los Vasconcelos, situada en los confines de la ciudad de Puebla al viento Noreste: la *Isla de Monserrate* era un montecillo que se levantaba en medio de una barranca en las inmediaciones de *Manzanilla*, apelativo con el que también se conocía a su *Hacienda de San Diego*.

Con anterioridad, el capitán Vasconcelos dio información de su «notoria nobleza e hidalguía, la de sus padres y abuelos paternos y maternos, en la cual probó con veinte testigos de toda excepción, eclesiásticos y seculares de esta ciudad [...]» ser hijo legítimo y el conocimiento de sí mismo y de sus padres, abuelos, bisabuelos y tatarabuelos. Asimismo, incluyó probanzas que obtuvieron algunos de sus antepasados en el Viejo Mundo. En 1510, a pedimento de sus tatarabuelos maternos, Gonzalo Simón y Catarina Montes de Oca, probaron ser cristianos viejos, de limpia sangre, hidalguía y notoria nobleza; por lo mismo, años más tarde, otros parientes de ellos ejercieron los oficios de familiares del Santo Oficio de la Inquisición en la villa de Escascua en Sevilla[13].

La postulación de Vasconcelos fue confirmada el 20 de abril de 1691 con un título de Castilla beneficiado de Indias y cuatro años después, el 26 de junio de 1695, se expidió en Madrid el real despacho. A principios del año siguiente, las autoridades virreinales, el conde de Galve y su secretario, don Antonio de Pardiñas Villar de Francos, refrendaron el beneficio, una vez que Francisco Xavier Gómez de Vasconcelos se ajustó con 6 000 pesos; y para convertir su título en vitalicio contribuyó con 22 000 ducados para la guerra que evitó la separación de Cataluña, consiguiendo así la relevación perpetua de *lanzas* que eran los impuestos sobre posesión de títulos nobiliarios de Castilla. Asimismo, exhibió 2 250 ducados más correspondientes al pago de la media anata para asegurar la transmisión hereditaria del título[14].

Vasconcelos se afanó desde muy joven en conseguir un título nobiliario. Antes del beneficio real de principios de 1690, hizo inteligentes demostraciones de bondad, fervor y nobleza en la consecución de su fin. En 1689, destinó una generosa suma para costear la imagen de bulto de su santo patrono, San Francisco Xavier, colocada en el retablo que se le dedicó en el templo de la Compañía de Jesús, contiguo al Colegio del

---

[13] *Ibídem.*

[14] *Ibídem.*

Espíritu Santo. Para asegurar la propagación de su acto piadoso, el futuro marqués financió además la publicación del sermón que escribió y pronunció el padre jesuita Francisco de Aguilera, en ocasión de la inauguración del retablo[15].

Además del marquesado de Monserrate, otros títulos nobiliarios que nacieron en Puebla fueron el marquesado de Altamira y el condado de la Mejorada. El primero fue concedido a don Bartolomé Ortiz de Zuasqueta (o Casqueta), quien fue repetidas veces alcalde de la ciudad. Su título fue retirado a uno de sus descendientes, el presbítero José Juan de Zuasqueta Yánez de Veras por penuria en el año de 1778. Décadas después de la obtención del título, en 1760, un funcionario real había declarado insolventes a los Zuasqueta Yánez, quienes adeudaban más de 6 000 pesos a la Corona por concepto de la media anata y las lanzas[16]. Al perder el título, la familia sufrió las consecuencias sociales de sus problemas financieros y posiblemente a raíz de este oprobio el licenciado fue a residir a España. Este marquesado comenzó a decaer desde mediados del siglo XVIII. Décadas después de la obtención del título, en 1760, un funcionario real había declarado insolventes a los Zuasqueta Yáñez, quienes adeudaban más de 6 000 pesos a la Corona por concepto de la media anata y las lanzas; tiempos que contrastaban con aquellos de bonanza, cuando el primer marqués costeó por sí solo las fiestas en Puebla de entronización de la Casa de los Borbones.

El tercer título de nobleza concedido a Puebla fue el de conde de la Mejorada. Reinando España Felipe V, nieto de Luis XIV de Francia, otorgó en mayo de 1710, doce títulos de Castilla para que el virrey de Nueva España, duque de Linares, repartiera las cédulas de gracia o las beneficiara a su albedrío. Por recomendación verbal del obispo de Puebla, don Pedro Nogales Dávila, el virrey entabló comunicación escrita con don Simón Modesto Venegas de Espinosa y Chávez Palacio, quien nacier en la hacienda de Santa Cecilia en la doctrina de San Andrés Chalchicomula, propietario labrador de la jurisdicción de Tepeaca, miembro del cabildo poblano, alcalde ordinario de Puebla y fallecido en la misma ciudad en 1719. El 4 de diciembre de 1710, el virrey confió a don Simón Modesto que tenía urgencia de despachar en la nave capitana de la armada de Barlovento «caudales prontos para alivio de las urgencias presentes» de su Majestad, y que mucho estimaría que lo socorriese —en cumplimiento de su amor al rey— con «la suma que permitieren sus caudales, seguro de que experimentará no menos en la real gratitud los efectos más proporcionados a su fina demostración [...]»[17]. El destinatario Venegas respondió a vuelta de correo que serviría a la Corona

---

[15] DE AGUILERA, Francisco. *Sermón, que predicó el P. Francisco de Aguilera, Professo de la Compañía de Jesús. En la solemne fiesta a la Colocación de un nuevo Sumptuoso Retablo, que dedicó al Glorioso Apóstol de las Indias S. Francisco Xavier, El Colegio del Espiritu Sancto en su Iglesia de la misma Compañía, en Concurrencia de una Missa Nueva. Dedicase. Al Capitan Don Francisco Xavier de Vasconcelos*. Puebla: Imprenta de Diego Fernández de León, 1689, ils., s.n.p.

[16] SÁNCHEZ, Evelyne. «Démographie et perception du statut social dans une societé coloniale. Analyse du recensement de la paroisse de San Joseph (Puebla, Nouvelle Espagne) de 1777». En: *Annales de Démographie Historique 1996*. Paris: Société de Démographie Historique, EHESS, 1997, pp. 419-420.

[17] CONDE Y DÍAZ-RUBÍN, José Ignacio. *Op. cit.*, pp. 111-115.

con 16 000 pesos. Al día siguiente, el virrey agradeció la fineza y en atención a sus méritos le hizo merced de conde en Castilla para sí y sus sucesores por real magnificencia, «siempre atenta al premio de vasallos tan leales y finos [...]». La adquisición de nobleza se resolvió, pues, en dos días. La ostentación del título de conde de la Mejorada tuvo limitada duración, puesto que los herederos no tramitaron las cartas respectivas de sucesión.

Las emisiones de títulos otorgadas para Nueva España a fines del siglo XVII (ocaso de la casa reinante de Habsburgo) y principios del siguiente (surgimiento de la casa de Borbón), estuvieron vinculadas a la necesidad de allegar recursos frescos a la metrópoli para diversos fines: suntuosos, piadosos y militares.

Desde el siglo XVI criollos angelopolitanos heredaron títulos por favores de sus antepasados al monarca, como el sexto mariscal de Castilla, Tristán de Luna y Zapata; o el cuarto mariscal de Castilla, Carlos de Luna y Rojas, acaso oriundo de Puebla, a quien se le encomendó la alcaldía mayor de la ciudad[18].

Otro noble y afamado hijo del obispado de Puebla fue don Rodrigo de Vivero y Aberruza, nacido en Tecamachalco en 1564, y cuya madre fue viuda en primeras nupcias de uno de los fundadores de la Ciudad de los Ángeles, el conquistador Alonso Valiente, de quien heredó la encomienda de su provincia de nacimiento. Rodrigo de Vivero fue el primer criollo del virreinato que recibió título de nobleza, se le otorgaron honores y se le confirieron cargos propios de un miembro de la corte española: perteneció a la Orden de Santiago, en 1579 fue alcalde mayor de la ciudad de Puebla por un periodo de dos años; después gobernador de la Nueva Vizcaya y de San Juan de Ulúa, y asimismo gobernador y capitán general de Panamá y las Filipinas. Se le concedió el título de conde del Valle de Orizaba en 1627[19].

Algunos nobles que también residieron en la ciudad de Puebla por lapsos de diversa amplitud fueron: el adelantado Melchor de Legazpi, que gobernó cinco años la alcaldía mayor desde 1599; el conde de Santiago de la Ciudad de México, don García de Velasco y Altamirano, quien fue alcalde mayor de la Ciudad de los Ángeles en 1662 y su prelado entre octubre de 1704 y el 7 de marzo de 1706, fecha de su fallecimiento; el marqués de Viso Alegre, don Francisco Javier Bastam; el marqués de San Jorge, don Domingo de Retes; el marqués de San Juan, Onofre de Baños; los condes de Castelo, don Andrés y don Ildefonso de Pardiñas Villar de Franco[20]; además, la tercera

---

[18] Ladd, Doris M. *La nobleza mexicana en la época de la independencia, 1780-1826*. Traducción de Marita Martínez del Río de Redo. México: Fondo de Cultura Económica, 1984, cuads., maps., Sección de Obras de Historia, p. 277-278. Fernández de Echeverría y Veytia, Mariano. *Historia de la Fundación de la Ciudad de la Puebla de los Ángeles en la nueva España, su Descripción y Presente Estado*. Prólogo de Efraín Castro Morales, 2ª ed., libro I, Puebla: Ediciones Altiplano, 1962, p. 157.

[19] Uchmany, Eva A. «Don Rodrigo de Vivero, conde del Valle de Orizaba, criollo y español (1564-1636), en: Grajales, Agustín y Lilián Illades (Eds.). *Presencia española en Puebla, siglos XVI-XX* (en prensa).

[20] Fernández de Echeverría y Veytia, Mariano. *Op. cit.*, libro I, pp. 157-158, 188, 192 y 196. Merlo, Eduardo. *El Palacio Municipal de Puebla*. 2ª ed., Puebla: H. Ayuntamiento del Municipio de Puebla, 1994, ils., pp. 138-139.

marquesa de Vivanco, doña María Loreto de Vivanco y Vicario —sobrina de la heroína doña Leona Vicario— quien estaba casada con el propietario del marquesado, el general José Morán y del Villar, capitán general de Puebla[21].

Asimismo hubo numerosos criollos nacidos en Puebla y en otras provincias, y peninsulares que se asentaron en la ciudad como oficiales reales y eclesiásticos que pertenecieron a las órdenes nobles de caballería de: Santiago, Alcántara, Calatrava, San Juan de Malta y Carlos III.

Luego de su desembarco en Veracruz, el 22 de mayo de 1683, llegó a Puebla el «marqués de San Vicente» con la encomienda de perpetrar algunas averiguaciones extremadamente secretas y dar cuenta de ello directamente al rey; por esta razón se le apodó «El Tapado». El hombre, quien con los membretes de Mariscal de Campo y Cruzado de la Orden de Santiago, venía como «visitador general de los Tribunales de esta Ciudad»[22] y luego partiría como «castellano de Acapulco»[23], no era noble ni enviado real ni nada parecido, era un vivales, acaso espía o pirata, nombrado Antonio de Benavides, quien fue aprehendido cuando el alcalde segundo de la Puebla, don Tomás de Arana González, descubrió su embuste. El cabildo remitió al Tapado con grilletes en los pies a los tribunales de la capital y no obstante que la poetisa Sor Juana Inés de la Cruz, quien gozaba del favor del palacio virreinal, pidió su indulto fue ahorcado el 12 de julio al año siguiente de haber pisado tierra. Se dice que al ejecutarse la sentencia se oscureció el cielo por un eclipse solar, el pueblo azorado recordó los sermones del Viernes Santo, cuando a la muerte de Cristo el cielo protestó ante el castigo de un inocente. Sólo la cabeza del célebre, osado y enigmático farsante fue devuelta a los poblanos para mostrarla en la horca que se levantó expresamente frente a la puerta del templo de la Compañía de Jesús[24].

No se sabe lo que movió a la Décima Musa a impetrar la malograda benevolencia del virrey para salvar de la horca al Tapado, pero lo hizo de manera sutil, inteligente y hermosa. En ocasión del primero año de vida del primogénito de los virreyes de la Nueva España: don Tomás Antonio de la Cerda, tercer marqués de La Laguna, y de doña María Luisa Manrique, princesa de Mantua y condesa de Paredes, inspiradora de algunos de los mejores poemas de la musa, Sor Juana ensalzó al heredero al escribir su vigésimo quinto romance, fechado el 5 de julio de 1684, tan sólo una semana previa a la ejecución del reo. A través del discurso que dirige al heredero, la poetisa anima al virrey y a la dispensa en los versos postreros del romance.

---

[21] Ladd, Doris M. *Op. cit.*, p. 320.

[22] Fernández de Echeverría y Veytia, Mariano. *Op. cit.*, libro I, p. 185.

[23] Méndez Plancarte se refiere brevemente al marqués de San Vicente en sus notas a los versos de Sor Juana. Sor Juana Inés de la Cruz, *Obras completas*. Edición, prólogo y notas de Alfonso Méndez Plancarte, vol. 1, 1ª reimp., México: Fondo de Cultura Económica, 1976, ils., Biblioteca Americana, serie de Literaturo colonial, pp. 395-397.

[24] Paz, Octavio. *Sor Juana Inés de la Cruz o Las Trampas de la Fe*. 2ª ed., México: Fondo de Cultura Económica, 1983, ils., Sección de Obras de Lengua y Estudios Literarios, pp. 203-205 y 256-257. Fernández de Echeverría y Veytia, Mariano. *Op. cit.*, libro I, p. 185.

Regresando a Francisco Xavier Gómez de Vasconcelos, primer marqués de Monserrate, contemporáneo de Sor Juana Inés de la Cruz y de Catarina de San Juan, ocupó puestos locales dentro de la burocracia siendo alcalde provisor de la Santa Hermandad de la ciudad y su jurisdicción en 1692, y regidor y alcalde ordinario del cabildo secundando al primer marqués de Altamira. Sólo en un par de ocasiones, en toda la historia colonial de Puebla, simultáneamente dos nobles fueron alcaldes ordinarios de primero y segundo voto; en el año de 1716 desempeñaron esos cargos el marqués de Altamira por segunda ocasión y el conde de la Mejorada[25].

El 4 de mayo de 1696 murió Nicolasa, la mujer del marqués. Viudo, emulando a su madre y a su suegro, abandonó el estado laico y prefirió seguir la carrera eclesiástica cuando todavía no alcanzaba la edad de 30 años. En el mismo año fue clérigo diácono. En 1708 era presbítero domiciliario. Fue examinador sinodal del obispado de Puebla y como tal, entre otras funciones, otorgaba licencias eclesiásticas de publicación. En 1718 se desempeñó como medio racionero y un año más tarde como racionero. En 1734 fue tesorero de la catedral de Puebla. Ocupó el cargo de chantre en 1738, al año siguiente de arcediano, y finalmente alcanzó la mayor dignidad del cabildo eclesiástico como deán en 1744[26].

Vasconcelos fue cuatro veces prefecto de la congregación de Nuestra Señora del Pópulo con sede en el Colegio del Espíritu Santo. Se le eligió como abad de la venerable congregación eclesiástica de nuestro padre San Pedro en el Hospital Real de la ciudad, siendo además consultor de ella en dos ocasiones. Asimismo, mediante voto se le distinguió como rector de la cofradía de Nuestra Señora del Carmen, fundada en el convento de religiosos franciscanos descalzos de Puebla. Fue conciliario de la Tercera Orden franciscana y padre de obediencia en la Escuela de Cristo, asentada en la iglesia de la Purísima Concepción de Nuestra Señora adjunta al Hospital de Niños Expósitos de San Cristóbal. Además, obtuvo el título de examinador sinodal del obispado de Puebla y calificador del Santo Oficio de la Inquisición[27].

El deán de la catedral, ante la inminencia de la muerte, tomó el hábito de la Compañía de Jesús, congregación con la que se identificó y a la cual benefició; pocos días después de su profesión falleció en el mes de enero de 1755. Sus restos fueron inhumados en el templo de la Compañía y de acuerdo al fervor barroco de la época se dice que murió en olor de santidad:

---

[25] Actas de Cabildo. AGAP, *Libros de Cabildo*, vol. 10, 1° de enero de 1692, ff. 2-3. Alcalá y Mendiola, Miguel. *Descripción en bosquejo de la imperial, cesárea, muy noble y muy leal ciudad de Puebla de los Ángeles*. Introducción de Ramón Sánchez Flores, Puebla: Junta de Mejoramiento Moral, Cívico y Material del Municipio de Puebla, 1992, plano, ils., p. 101. Merlo, Eduardo. *Op. cit.*, pp. 138-140.

[26] Leicht, Hugo. *Las calles de Puebla*, 5ª ed., Junta de Mejoramiento Moral, Cívico y Material del Municipio de Puebla, 1992, maps., ils., pp. 228-229.

[27] Informaciones de hidalguía y limpieza de sangre. AGNP, *Fondo Etapa Novohispana*, Sección Escribanos, Notaría núm. 4, escribano Diego Antonio Bermúdez de Castro, caja 258, año de 1732, s.n.f.

> El trece del dicho a los ochenta y siete año de su edad el señor don Francisco Xavier Vasconcelos, marqués de Monserrate [... se veló] en dicha Santa Iglesia [Catedral] con la pompa correspondiente a su persona y al anochecer se trasladó su cadáver a la iglesia del Espíritu Santo de la dicha Sagrada Compañía de Jesús y habiendo abierto la caja, le hallaron con los ojos abiertos y el cuerpo flexible y sin mal olor, no obstante hacer tres días que ha-bía fallecido; circunstancia por la que llamaron a junta a distintos médicos y habiéndolo reconocido declararon ser cosa contra natural y que por aquel medio manifestaba Nuestro Señor el buen olor de las virtudes con que siempre había vivido. Fue a aquella república muy sensible su falta porque lo amaban[28].

El marqués emparentó con otras familias de abolengo a través de arreglos matrimoniales. Su hija María Manuela Xaviera desposó al capitán Joseph Francisco Javier Jerónimo Diego Pérez de Salazar Méndez Monte. En 1713, dicho capitán tomó posesión del vínculo que habían fundado sus rebisabuelos Francisco Méndez y María Monte. En 1726 demandó a su suegro en relación con los bienes dotales de su esposa, los cuales sumaban 32 000 pesos[29]. Cuatro años más tarde María Manuela murió al mes y días de dar a luz a su decimoquinta hija[30].

El otro hijo del marqués, su primogénito e inmediato sucesor al título, fue Juan Jerónimo Diego, nacido en mayo de 1689, y casó con Feliciana Manuela Gregoria Ignacia Josefa de Vallarta Aperregui y Palma, hija de don Martín de Vallarta, caballero de Calatrava, y de doña Juana de Palma, sevillanos y residentes de Puebla. Este matrimonio, solamente fecundó tres hijos. Antonio Tomás se convertiría en el heredero universal[31]. Juan Jerónimo fue regidor perpetuo y alcalde de primer voto del cabildo en 1710[32].

En abril de 1701, próximo a cumplir los doce años de edad, Juan Jerónimo Gómez de Vasconcelos y Luna participó de manera descollante en las ceremonias y festejos de proclamación del soberano Felipe V, quien había ocupado el trono desde el año anterior. La nobleza de Puebla exaltó la entronización de la nueva dinastía ante los notables y la plebe[33].

---

[28] DE CASTRO DE SANTA-ANNA, José Manuel. *Diario de sucesos notables*. Tomo 2, México: Imprenta de Juan R. Navarro, 1854, p. 87.

[29] Avalúo adjudicación y aplicación de bienes muebles e inmuebles a favor de Juan Jerónimo de Vasconcelos. AGNP, *Fondo Etapa Novohispana*, Sección Escribanos, Notaría núm. 6, escribano Francisco Solano, caja 56, Registros de noviembre, núm. 11, año de 1715, f. 800.

[30] CONDE Y DÍAZ-RUBÍN, José Ignacio. *Op. cit.*, p. 108.

[31] Testamento de Juan Jerónimo Gómez de Vasconcelos. AGNP, *Fondo Etapa Novohispana*, Sección Escribanos, Notaría núm. 4, escribano Bernardo Bermúdez, caja 274, Registro de testamentos otorgados en el año de 1747, f. 33. ORTEGA Y PÉREZ GALLARDO, Ricardo. *Historia genealógica de las familias más antiguas de México*. Tomo I, 3ª ed., México: Imprenta de A. Carranza y compañía, 1908, cuads., ils., p. 3.

[32] FERNÁNDEZ DE ECHEVERRÍA Y VEYTIA, Mariano. *Op. cit.*, libro I, p. 188.

[33] «Noticia de la Real aclamación, que debió hacer, é hizo la muy noble, y muy leal Ciudad de los Angeles en la Jura de la Cesare, y Católica Majestad del Señor D. Philipo V. Rey de ambas Españas», en TEIXIDOR, Felipe. *Adiciones a la imprenta en la Puebla de los Ángeles*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1991, ils., pp. 91-97.

Cuarenta y seis años más tarde, el día 30 del mes de junio, con parecida majestuosidad se congregaron la nobleza y la clerecía para entonar himnos luctuosos en ocasión del fallecimiento de Juan Jerónimo de Vasconcelos[34].

Como Juan Jerónimo lo sorprendió la muerte antes que a su padre, el señor deán de la catedral, el título de marqués lo heredó su hijo Antonio Tomás —nieto de Francisco Xavier— casado también con una Vallarta y Villaseptién, su parienta de nombre Juana Inés.

Antonio Tomás y Juana Inés procrearon a varios hijos. Por los casamientos entre parientes, el segundo y el subsecuente marqués portaron los mismos apellidos: Vasconcelos y Vallarta. Francisco Xavier, tercer hijo varón del segundo marqués y bisnieto del primero, fue el tercero y quizá el último de Monserrate por lo que los bienes recayeron en él[35].

Francisco Xavier de Vasconcelos, bisnieto, contrajo nupcias con María Joaquina Yáñez y Camino. El tercer marqués de Monserrate fue capitán de milicias provinciales de la ciudad, teniente coronel antes de la Independencia y en repetidas ocasiones alcalde ordinario[36].

Francisco Xavier de Vasconcelos volvió a ser alcalde ordinario en 1801, de primer voto, y repitió en el cargo ocho años después; luego, en 1813, el marqués de Monserrate fue el primer presidente de la Real Junta Municipal a partir de las reformas constitucionales de las cortes españolas[37]. Vale la pena recordar que por línea paterna, todos los primogénitos o herederos primordiales de siete generaciones de Vasconcelos fueron regidores —algunos perpetuos— del cabildo de la ciudad desde finales del siglo XVI y tres de ellos alcaldes. El fundador de la cepa de cabildantes fue Gaspar Gómez de Vasconcelos, quien en el año de 1586, ingresó al concejo como regidor perpetuo.

El tercer marqués de Monserrate, también se caracterizó por ser un hombre letrado. Preocupado por la mejor educación de la juventud, se integró a un grupo de personas ilustradas que se propusieron formar una Junta de Caridad[38].

Su único descendiente varón Francisco Xavier Máximo Vasconcelos Yáñez, debía convertirse en el cuarto marqués de Monserrate. Al igual que su padre obtuvo el grado de teniente coronel y ya sexagenario pereció en el primer lustro de la segunda mitad del siglo XIX.

Desconocemos si Vasconcelos Yáñez llegó a ostentar el título, sin embargo en caso de haberlo hecho fue por un breve lapso, ya que el 2 de mayo de 1826, el Senado de la República abolió los títulos nobiliarios y el Congreso de la Unión ordenó a los nobles que destruyesen las manifestaciones públicas de escudos de armas para borrar todo vestigio del yugo colonial. El marquesado de Monserrate tocó a su fin después de una existencia de 136 años.

---

[34] Testamento de Juan Jerónimo Gómez de Vasconcelos. AGNP, *Fondo Etapa Novohispana*, Sección Escribanos, Notaría núm. 4, escribano Bernardo Bermúdez, caja 274, Registro de testamentos otorgados en el año de 1747, f. 34v.

[35] ASCP, *Libro de bautismos de españoles y mestizos, años de 1749-1750, vol. 45, f. 20-20v*

[36] Archivo del Registro Público de la Propiedad (ARPP), *Libro de Censos*, vol. 39, años de 1806-1810, f. 42.

[37] Merlo, Eduardo. *Op. cit.*, pp. 145-147.

[38] Teixidor, Felipe. *Op. cit.*, pp. 356-357.

Abreviaturas

AGAP Archivo General del Ayuntamiento de Puebla
AGNP Archivo General de Notarías de Puebla
ARPP Archivo del Registro Público de la Propiedad
ASCP Archivo del Sagrario de la Catedral de Puebla

Fuentes

AGAP. Actas de Cabildo. *Libros de Cabildo*, vol. 10, 1° de enero de 1692.

AGAP. Merced de tierras, Archivo General del Ayuntamiento de Puebla. *Libros de Cabildo*, vol. 13, 17 de septiembre de 1604.

AGNP Informaciones de hidalguía y limpieza de sangre. *Fondo Etapa Novohispana*, Sección Escribanos, Notaría núm. 4, escribano Diego Antonio Bermúdez de Castro, caja 258, año de 1732, s.n.f.

AGNP. Avalúo adjudicación y aplicación de bienes muebles e inmuebles a favor de Juan Jerónimo de Vasconcelos. *Fondo Etapa Novohispana*, Sección Escribanos, Notaría núm. 6, escribano Francisco Solano, caja 56, Registros de noviembre, núm. 11, año de 1715.

AGNP. Informaciones de hidalguía y limpieza de sangre. *Fondo Etapa Novohispana*, Sección Escribanos, Notaría núm. 4, escribano Diego Antonio Bermúdez de Castro, caja 258, año de 1732, s.n.f.

AGNP. Testamento de Gaspar Gómez y Magdalena Daza. *Fondo Etapa Novohispana*, Sección Escribanos, Notaría núm. 4, escribano Alonso Corona, caja 92, año de 1618, legajo de enero a noviembre, f. 150v y 152. ASCP, *Libro de bautismos de españoles y mestizos, años de 1592-1608*, vol. 2, s.n.f. Al margen «Juan hijo de Gaspar Gómez Vasconcelos», quien nació el 15 de enero de 1595.

AGNP. Testamento de Juan Jerónimo Gómez de Vasconcelos. *Fondo Etapa Novohispana*, Sección Escribanos, Notaría núm. 4, escribano Bernardo Bermúdez, caja 274, Registro de testamentos otorgados en el año de 1747.

ARPP. *Libro de Censos*, vol. 39, años de 1806-1810.

ASCP. *Libro de bautismos de españoles y mestizos*, años de 1545-1591, vol. 1, años de 1592-1608, vol. 2, año de 1609, vol. 3 y años de 1749-1750, vol. 45.

ASCP. *Libro de matrimonios de españoles y mestizos*, años de 1585-1615, vol. 1, 10 de septiembre de 1589, s.n.f.

Bibliografía

Alcalá y Mendiola, Miguel. *Descripción en bosquejo de la imperial, cesárea, muy noble y muy leal ciudad de Puebla de los Ángeles*. introducción de Ramón Sánchez Flores, Puebla: Junta de Mejoramiento Moral, Cívico y Material del Municipio de Puebla, 1992, plano, ils.

Conde y Díaz-Rubín, José Ignacio. «Alianzas matrimoniales con familias tituladas de la Nueva España», en: *Semblanzas e historia de una familia en la Puebla de los Ángeles*. Presentación de Francisco Pérez de Salazar Verea, México: Imprenta Juan Pablos, 1998, ils.

de Aguilera, Francisco. *Sermón, que predicó el P. Francisco de Aguilera, Professo de la Compañía de Jesús. En la solemne fiesta a la Colocación de un nuevo Sumptuoso Retablo, que dedicó al Glorioso Apóstol de las Indias S. Francisco Xavier, El Colegio del Espiritu Sancto en su Iglesia de la misma Compañía, en Concurrencia de una Missa Nueva. Dedicase. Al Capitan Don Francisco Xavier de Vasconcelos*, Puebla: Imprenta de Diego Fernández de León, 1689, ils., s.n.p.

de Castro de Santa-Anna, José Manuel. *Diario de sucesos notables*, tomo 2, México: Imprenta de Juan R. Navarro, 1854.

de la Cruz, Sor Juana Inés. *Obras completas*, edición, prólogo y notas de Alfonso Méndez Plancarte, vol. 1, 1ª reimp., México: Fondo de Cultura Económica, 1976, ils., Biblioteca Americana, Serie de Literatura Colonial.

Fernández de Echeverría y Veytia, Mariano. *Historia de la Fundación de la Ciudad de la Puebla de los Ángeles en la nueva España, su Descripción y Presente Estado*. Prólogo de Efraín Castro Morales, 2ª ed., libro I, Puebla: Ediciones Altiplano, 1962.

Ladd, Doris M. *La nobleza mexicana en la época de la independencia, 1780-1826*. Traducción de Marita Martínez del Río de Redo, México: Fondo de Cultura Económica, 1984, cuads., maps., Sección de Obras de Historia.

Leicht, Hugo. *Las calles de Puebla*. 5ª ed., Junta de Mejoramiento Moral, Cívico y Material del Municipio de Puebla, 1992, maps., ils.

Merlo, Eduardo. *El Palacio Municipal de Puebla*. 2ª ed., Puebla: H. Ayuntamiento del Municipio de Puebla, 1994, ils.

Ortega y Pérez Gallardo, Ricardo. *Historia genealógica de las familias más antiguas de México*. tomo I, 3ª ed., México: Imprenta de A. Carranza y compañía, 1908, cuads., ils.

Paz, Octavio. *Sor Juana Inés de la Cruz o Las Trampas de la Fe*. 2ª ed., México: Fondo de Cultura Económica, 1983, ils., Sección de Obras de Lengua y Estudios Literarios.

Sánchez, Evelyne. «Démographie et perception du statut social dans une societé coloniale. Analyse du recensement de la paroisse de San Joseph (Puebla, Nouvelle Espagne) de 1777», en: *Annales de Démographie Historique 1996*. Paris: Société de Démographie Historique, EHESS, 1997.

Teixidor, Felipe. «Noticia de la Real aclamación, que debió hacer, é hizo la muy noble, y muy leal Ciudad de los Angeles en la Jura de la Cesare, y Católica Majestad del Señor D. Philipo V. Rey de ambas Españas». En: *Adiciones a la imprenta en la Puebla de los Ángeles*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1991, ils.

Uchmany, Eva Alexandra. «Don Rodrigo de Vivero, conde del Valle de Orizaba, criollo y español (1564-1636). En: Grajales, Agustín y Lilián Illades (Eds.). *Presencia española en Puebla, siglos XVI-XX* (en prensa).

Vecinos y religiosos
estructura social y espacio urbano en Buenos Aires (1580-1617)

Araceli N. de Vera de Saporiti
Gabriela de las Mercedes Quiroga
Universidad de Buenos Aires

Introducción

La ciudad, en cuanto forma de vida, parece ser el resultado de una solución típicamente humana de organizar la vida de la sociedad con una autonomía más o menos amplia respecto del mundo físico; una forma de organización de las relaciones sociales en el espacio y en el tiempo a la que el hombre llega cuando se cumplen ciertas condiciones. La ciudad es el marco propio de la historia punto de concentración máxima del poderío y de la cultura de una comunidad. En sentido estricto, sólo hay historia cuando aparecen las ciudades y hasta que son fundadas, todo son, si acaso, preparativos; pero al decir de Romero, *«la fundación más que erigir la ciudad física, creaba una sociedad»*[1], cuya característica relevante es la deliberada complejidad social.

Planteado el tema urbano y considerado como una forma particular de organizar el proceso social, la ciudad puede ser así entendida como un espacio o entorno *«sencillamente un hecho social, un fenómeno concreto que se impone a todos los miembros de la sociedad, sin imponerse a la sociedad en sí misma»,* como afirma Milton Santos[2].

En la segunda mitad del siglo XVI, la fundación de la ciudad de la Santísima Trinidad y Puerto de Santa María de Buenos Aires, obedeció a poderosas razones geopolíticas y económicas. En rigor nació como resultado del impulso de las regiones mediterráneas del sur en demanda de una salida autónoma, que evitara su dependencia de los puertos del Pacífico y una *«puerta abierta»,* para alcanzar la relación directa con España a través del Atlántico[3]. Pero la ciudad no surgió solamente por aquellas causas, ella fue también el resultado de una política de colonización de la Corona de España, que aspiraba a ejercer el dominio efectivo de los territorios que yacían al Este de la línea de Tordesillas. El acto de Garay del 11 de Junio de 1580 daría vida jurídica a lo que es

---

1 Romero, José Luis. *Latinoamérica: las ciudades y las ideas*. Buenos Aires: Siglo XXI, 1976. p.13.
2 Santos, Milton. *Por una geografía nueva*. Madrid: Espasa Calpe, 1990. p. 160.
3 Romero, J. L., *Op. cit.*, p. 50

hoy la capital de la República Argentina centro simbólico del estado nacional. Una vez terminada la ceremonia fundacional, se le dio vida física a la ciudad, se procedió de inmediato a la organización del espacio colonial y más tarde al repartimiento de indios de la jurisdicción que habían de ser encomendados.

La nueva ciudad, residencia oficial de autoridades políticas y eclesiásticas, acumularía sucesivamente diversas funciones: portuaria, mercantil, fortaleza militar, mercado consumidor y más tarde capital de la gobernación del Río de la Plata (1617), antes de llegar a serlo del Virreinato del Río de la Plata. Desde la fundación hasta 1593 dependió del gobierno del Paraguay, Provincia del Río de la Plata, cuya capital había establecido Domingo Martínez de Irala en 1541 en Asunción del Paraguay.

A partir de 1593, el Río de la Plata estuvo sometido en lo político al Virrey del Perú y en lo judicial a la Audiencia de Charcas; como provincia menor fue regida por un gobernador, y un teniente de gobernador para cada una de las ciudades subalternas. La extensión de la provincia hizo preciso dividirla, en consecuencia, la Real Cédula del 16 de diciembre de 1617 creó dos gobernaciones separadas, la del Guayrá y la nueva del Río de la Plata. Esta organización político-administrativa perduró hasta la creación del Virreinato del Río de la Plata en 1776[4].

Nuestra investigación parte del conocimiento de que el Estado —en el caso de la ciudad de Buenos Aires encarnado en la persona de Don Juan de Garay— juega un papel decisorio y decisivo en la selección del sitio y configuración de la traza de la Ciudad-Puerto, y admite que el espacio geográfico es una creación social que, más allá de la influencias recíprocas que puedan registrarse entre sociedad y espacio a lo largo del tiempo, es en gran medida reflejo de la sociedad y sus instituciones que lo modelan.

Desde la perspectiva de una común preocupación por las dimensiones física y social de la ciudad, nos proponemos demostrar que la estructura social primitiva de la ciudad de Buenos Aires, mediante las relaciones de propiedad de la tierra, instauró un sistema socio-espacial jerárquico, favorecido y vigilado por la presencia activa de la Iglesia.

El estudio de la estructura social debería abarcar la observación y análisis completo de los grupos sociales que es dable percibir en su ámbito, pero los propósitos de este trabajo son mucho más modestos pues se limitan al: a) grupo fundacional; b) los primeros pobladores que arribaron y se establecieron en la ciudad en sus primeros años de vida, y c) los representantes civiles y religiosos de las instituciones que se asentaron en la urbe.

El grupo indígena que acompañó a Garay presentó durante la investigación dificultades en su tratamiento por omisiones en las fuentes documentales; sin embargo, a partir de las mismas se pudo trazar el cuadro general inicial de la adjudicación de la propiedad de la tierras a la que los indios no tuvieron acceso, cumpliendo sólo funciones de servicio.

---

[4] Zorroaquín Becú, Ricardo. *La organización política argentina en el período hispánico*. Buenos Aires: Ed. Perrot, 1967. pp.98 y 151.

La sociedad que aparece entonces ante nuestros ojos es una sociedad recíprocamente diferenciada y estamental, formada por grupos o estados sociales de condición legal diferente y propia, que reposaba sobre la desigualdad y el privilegio que hizo de ella una pirámide de estamentos en la que el español ocupaba los lugares en los que se acumulaban el poder y la riqueza.

La historia urbana en cuanto a la fundación de la ciudad, la organización de su espacio y el gobierno municipal, sirvió como base para la reconstrucción de la estructura social primitiva de Buenos Aires. Los datos extraídos de las fuentes bibliográficas (se consultó obras de reconocida autoridad que han proporcionado información relacionada directamente con el tema de la ciudad, y específicamente con el de la Ciudad de Buenos Aires), documentales y cartográficas (el Plano del Repartimiento de la traza hecha por Garay en 1583 (Figura I), el plano de Manuel Ozores[5], único plano que se conoce de la primera mensura oficial de la planta urbana realizada en 1608, y el trabajo de Taullard *«Los planos más antiguos de Buenos Aires»* (Figura II) que ilustran el proceso de reparto en el plano de la ciudad (cada manzana, solar o cuadra tiene un número correlativo de 0 a 232 a fin de identificar a cada uno de los beneficiarios en el reparto), permitieron confeccionar un Inventario de los Bienes Fundiarios y de las Encomiendas de Indígenas asignadas por Don Juan de Garay a los fundadores y primeros pobladores de Buenos Aires (1580-1583)[6]. El Inventario nos posibilitó visualizar en su conjunto el proceso de reparto de tierras e indios y la distribución de los cargos y competencias, como así también componer sobre la planimetría del espacio colonial, organizado por el Fundador, un mapa social (Figura III) y un mapa-esbozo de los futuros barrios (Figura IV), como medio de verificación de nuestra hipótesis de trabajo.

Para facilitar el análisis de la relación entre la estructura social primitiva de Buenos Aires y su espacio colonial, sobre la base del Inventario General y de los Subinventarios[7] se establecieron las siguientes categorías de análisis, según la asignación espacial:

* *ESPACIO DE FUNDADORES*: son los lugares (solares y cuadras) asignados al grupo integrado por los conquistadores y primeros pobladores que vinieron con Garay y que tienen acceso a todas las formas de reparto de la tierra.

* *ESPACIO DE POBLADORES TEMPRANOS:* son los solares y cuadras asignados en la planta urbana a cada poblador que llega a la ciudad una vez fundada. La mayoría no tiene acceso a las cuadras.

* *ESPACIO INSTITUCIONAL:* son las manzanas y solares asignados en la planta urbana a las instituciones civiles y religiosas.

---

[5] Taullard, A. . *Los planos más antiguos de Buenos Aires. 1580-1880.* Buenos Aires: Ed. Peuser, 1940. pp. 26.

[6] De Vera, Araceli N. Estructura social de Buenos Aires y su relación con el espacio colonial. (1580-1617). Tesis de licenciatura dirigida por Elena M. Chiozza. Buenos Aires: Universidad Nacional de Luján-División Historia-Departamento de Ciencias Sociales, 1997. (Inédita), pp.89 a 92.

[7] *Idem.*; *Ibídem.*; pp.93-96.

* *ESPACIOS DE RESERVA:* son los espacios vacíos que no fueron asignados en el reparto de Garay.

Los documentos consultados en donde se identificaron a cada uno de los beneficiarios de las tierras y de las encomiendas corresponden al:

- Acta de fundación de la Ciudad[8],
- Repartimientos de tierras y de encomiendas efectuados por Don Juan de Garay:
  - ° de la planta urbana en 1583, traza de la ciudad ;
  - ° de los repartimientos de tierras fuera de la planta y del ejido de la ciudad del 24 de octubre de 1580: las suertes de chacras[9] (bienes rurales-suertes hasta 500 varas de frente) y las suertes de estancia[10] (bienes rurales 3.000 varas de frente);
  - ° del reparto de encomiendas de indígenas del 28 de marzo de 1582, a los vecinos de la ciudad de Buenos Aires efectuada por Juan de Garay en la ciudad de Santa Fe[11]; y
  - ° las Actas del Extinguido Cabildo de la ciudad de Buenos Aires años: 1589, 1590, 1591 (Acuerdos del 21 de enero) y 1605 a 1617[12].

A partir de todo este material intentaremos demostrar nuestra tesis admitiendo:

1. Que la traza de la ciudad de la Santísima Trinidad, Puerto de Santa María de los Buenos Aires, denota la instauración de una sociedad jurídicamente desigual: solares (para residencia de los «vecinos»: fundadores y pobladores tempranos) y cuadras para habitación de las gentes de servicio.

2. Que la zona de solares se ve privilegiada por el acceso al puerto y al río.

3. Que las instituciones inherentes a la vida urbana (Gobierno, Iglesia, Hospital y otras de orden público y privado) se localizan en la zona de solares, pues son funcionales para el grupo social que ejerce el poder y allí reside.

4. Que la Iglesia, propietaria nominal en el marco urbano, participó en la organización y en la evolución del espacio urbano, e influenció en la localización de la sociedad a través de las transacciones inmobiliarias que la tuvieron como protagonista.

---

[8] Torre Revello, José. *Acta de fundación de la ciudad de la Trinidad del Puerto de Santa María de Buenos Aires. El 11 de Junio de 1580.* Edición conmemorativa del 375 aniversario de la Fundación de Buenos Aires. Institución Colonial Española, 1955.

[9] Taullard, A. *Op. cit.*, pp. 12-14.

[10] Archivo Municipal de la Capital. *Actas del Extinguido Cabildo de Buenos Aires.* Libro II. Años 1609 a 1614. Buenos Aires: 1886. Introducción: p. LIII.

[11] Trelles, Manuel R. *Registro Estadístico de la Provincia de Buenos Aires.* Tomo I. Buenos Aires: 1862. pp. 92-95.

[12] Archivo General de la Nación. *Actas del Extinguido Cabildo de Buenos Aires.* Tomo I-Libro I. Año 1589 a 1591/ 1605 a 1607 / Tomo II-Libro I. Año 1608. Buenos Aires, 1907.

Archivo General de la Nación. Municipalidad de la Capital. *Actas del Extinguido Cabildo de Buenos Aires.* Libro II. 1609 a 1614.Buenos Aires: Imprenta Coni, 1886.

5. Que la diferencia en la condición socioeconómica de los distintos grupos que integran la sociedad se refleja en sus posibilidades de acceso a la propiedad de la tierra: vecinos fundadores, con acceso a la propiedad de solares y cuadras; pobladores tempranos con solo acceso a la propiedad de solares, y gentes de servicio, sin acceso a la propiedad.

6. Que en el mapa de la ciudad, la desigual condición socioeconómica de los habitantes se refleja en la magnitud y localización de las propiedades asignadas (solares y cuadras) a cada beneficiario configurándose junto con la evolución espacial de la Iglesia un primer esbozo de «barrios» (Figura IV).

Vías de acceso a la propiedad de la tierra

El acceso a la propiedad de la tierra, constituyó el primer paso para la inserción de la sociedad colonial en la escala jerárquica.

Las Leyes de Indias, las Ordenanzas de Intendentes y numerosas capitulaciones, cédulas y decretos, formaban el cuerpo legal que regia la distribución de las tierras fiscales, que fueron adquiriendo características propias derivadas de las costumbres.

El derecho de repartir tierras, entre otros privilegios, correspondía a los conquistadores conforme a lo establecido en la Capitulación, en la que la Corona le otorgaba esas facultades; luego éstas fueron ejercidas por los virreyes y gobernadores y hasta el siglo XVII por los cabildos; en el siglo XVIII, es la Corona directamente quien concede las tierras[13].

En los primeros tiempos de la conquista y colonización de las Indias, la propiedad de la tierra se adquiría originariamente por el Repartimiento, en virtud de gracia o merced real. Las mercedes se hacían a título de recompensa o remuneración de servicios, según lo contratado por medio de la Capitulación. Existían también otras formas de enajenar, poblar y adquirir propiedad en las tierras de la Corona, como ser: la venta directa y el remate. Éstas vías alternaban, según las circunstancias, sus diferentes modalidades (donación, herencia, transferencia, compromiso), causando sensibles cambios en las consecuencias del reparto de tierras.

Las mercedes de tierras no se daban únicamente a los pobladores, sino también a otras personas que pudieran obtenerlas por servicios prestados o influencias en el gobierno. El que no recibía la tierra en merced debía comprarla «*en pública subasta o moderada compensación*»[14]; por lo general estos habitantes son los que no tienen el derecho de vecindad, es decir la ciudadanía de pleno derecho*.

---

[13] Para este tema véase: *Recopilación de las Leyes de los Reynos de Indias*. Madrid, 1791.

[14] CÁRCANO, M.A. *Evolución histórica del régimen de la tierra pública. 1810-1916*. Buenos Aires: Eudeba, 1972; p. 4.

* Vecino: ciudadano urbano, radicado en la ciudad, propietario de casa y terreno (KONETZKE, R. *América Latina II. La época colonial*. Madrid: Siglo XXI Editores, 1981./ El historiador J. M. Ots al respecto dice que: «*....movidos por la alta finalidad política de conseguir pronto la población de los nuevos territorios descubiertos, hacían constar los monarcas en esas capitulaciones, que la propiedad de esas tierras así*

El pleno dominio sobre la tierra repartida quedaba consagrado a los cinco años de residencia[15] en caso contrario los beneficiarios perdían todo derecho y la tierra podía ser repartida nuevamente, como ocurrió en diversas oportunidades en el caso de Buenos Aires. El Gobernador y el Justicia Mayor eran los encargados de la vigilancia y cumplimiento de estas leyes, pudiendo aplicar multas y ordenar nuevos repartimientos, cuando las prescripciones dejaban de cumplirse.

La relación del individuo y la tierra, durante los primeros tiempos de la vida de la colonia, definió a propietarios, arrendatarios, poseedores y ocupantes, cada uno de los cuales formaban una clase que tenía un lugar diferente en la escala social, asociado a la práctica de diferentes actividades. La condición de propietario era indispensable para el ejercicio del poder político, siendo así que a los meros ocupantes de la tierra les estaban vedadas las posibilidades de acceso a los cargos públicos. Por ésta razón es muy significativo a los fines de este estudio conocer cómo y a quiénes se adjudicaron los primeros títulos de propiedad de la tierra a la hora de la fundación de la ciudad de Buenos Aires.

El beneficio en el Repartimiento de tierras y el acceso a la propiedad de la misma no fue un derecho privativo de los particulares, sino también, se extendió a la Iglesia, que representada en el momento fundacional a través de sus símbolos y enunciados, y de dos sacerdotes franciscanos (Fray Juan de Rivadaneyra y Fray Antonio Picón), fue tenida en cuenta en el Plano de 1583 en el que se le asignaron solares y manzanas en forma institucional y no nominal. En el segundo Reparto, extramuros de la ciudad y hacia el interior del territorio (24 de Octubre de 1583), la Iglesia y/o las Órdenes, sin embargo no tuvieron referencias precisas (*suertes*) . Sin embargo la Corona continuó, posteriormente a 1583, cediendo solares a la Iglesia[16]. Esta institución también por vía privada, accedió a la propiedad de la tierra a través de las donaciones de los fieles[17], y por las compras directas de la misma Iglesia y /o de sus integrantes, como en el caso de fray Francisco Martel (O.M.) que adquirió con sus propios fondos, en 1601, una manzana en el lado sur de la ciudad (lote 151-152, Repartimiento de 1583), que luego cedió a la Orden.

---

repartidas sólo se adquiría por la residencia durante un período de tiempo que se determinaba», en: LEVENE, Ricardo. *Historia de la Provincia de Buenos Aires y formación de sus pueblos*. Vol. I. , pp. 47-48.

[15] GARAY, Juan. Auto del 24 de Octubre de 1580. En: RAZZORI, A. *Historia de la ciudad argentina*. Tomo I. Buenos Aires: Imprenta López, 1945, pp. 388-390.

[16] QUIROGA, Gabriela de las M. *El papel de la Iglesia regular y secular en la configuraciòn del espacio urbano de Buenos Aires. (1580-1640)*. Tesis de Licenciatura dirigida por la Dra. Elena M. Chiozza. Buenos Aires: Universidad Nacional de Luján-División Historia-Departamento de Ciencias Sociales, 1997 (Inédita), p. 28 y pp. 34-35.

[17] *Id.*; *Ibídem.*, pp. 34-35.

La planta urbana

a) Organización de la traza hecha por Juan de Garay en 1583

Las leyes españolas no sólo regulaban la formalidad de la fundación de una ciudad, sino también su organización espacial, la que se verificaba en el trazado y ejecución de la planta urbana que debía repetirse: *«...por sus plazas, calles y solares a cordel y regla, comenzando desde la Plaza Mayor y sacando desde ella las calles y las puertas y caminos principales...»*[18].

En base a esta legislación procedió el fundador a la organización de la planta urbana. Al respecto la copia del plano parcelario de Garay de 1583 (Figura I), tiene una inmensa potencialidad como fuente de información además de constituir el punto de partida del origen de la población urbana y rural.

El trazado de la ciudad, prevaleciendo criterios geométricos, adoptó la forma de una cuadrícula dentro de un rectángulo compuesto por 144 manzanas o cuadras[19], las cuales tenían de frente 140 varas. Distribuidas 7 hacia el norte, 9 hacia el sur (la división norte-sur tiene como eje la actual calle Rivadavia[20]) y que hacia el interior, constituían el recinto de la ciudad.

De la lectura de ésta planta en damero, con calles rectilíneas de 11 varas de ancho cruzadas en ángulo recto, podemos dividir la ciudad en dos zonas: la de los solares (1/4 de manzana), al este, y la de las cuadras (una manzana), al oeste, siendo las actuales calles Chacabuco-Maipú el límite entre ambas zonas (Figura III).

A continuación analizaremos la organización del espacio en la zona de solares, aplicando las categorías de análisis según la asignación espacial como fue planteada en la Introducción de este trabajo.

La zona que constituye el casco urbano, se estructuró en torno a la Plaza Mayor, donde se localizaron los principales edificios públicos y se concentraron las actividades de orden cívico, religioso y comercial, abarcando el perímetro comprendido por las actuales calles: 25 de Mayo, Balcarce, Estados Unidos, Chacabuco, Maipú y Viamonte, con el límite natural de la ribera del Plata hacia el Este. El área puede ser dividida, tomando como eje la actual calle Rivadavia, en: Catedral al Norte y Catedral al Sur (según la división de la ciudad en parroquias de 1769).

La zona Norte constituyó el área residencial donde junto con la Catedral, el Hospital, y la primitiva ubicación de la Iglesia de Santo Domingo, Garay ubicó a sus allegados, autoridades, funcionarios y expedicionarios que acompañaron a Garay, que por la gran extensión de tierras recibidas en el Repartimiento de 1583, podemos suponer que financiaron la mayor parte de la empresa[21].

---

18 *Recopilación de Leyes de Indias... Op. cit.*, p. 19.

19 TAULLARD, A. *Los planos más... Op. cit.*, p. 15.

20 Al mencionar las calles se hará con los nombres actuales para mayor claridad.

21 DE VERA, Araceli. *Op. cit.*, p. 73.

La zona Sur tiene como rasgo esencial su relación con el puerto y el dominio de los pobladores tempranos, con espacio de reserva preferenciales por su ubicación con vista al río.

En principio cada una de las manzanas urbanas habría de subdividirse en cuatro solares, adjudicándose a la suerte, uno de ellos, «*a cada soldado*» (Auto 17/10/1580)[22], pero en realidad el plano de distribución de solares en la planta de la ciudad, con un total de 64 manzanas, la subdivisión fue otra: 46 manzanas, centradas en la plaza y paralelas a la ribera, fueron divididas en cuatro solares adjudicados a los *fundadores* y *pobladores tempranos,* mientras que 18 mantuvieron su unidad. Estas últimas fueron destinadas a los espacios públicos: instituciones (*civiles y religiosas*), las viviendas de los vecinos (*fundadores y pobladores tempranos*) y los espacios de reserva.

Siguiendo con nuestro análisis de la organización espacial trataremos la zona de las cuadras que comprendían las cinco filas siguientes hacia el Oeste de la zona de solares.

Las cuadras, comprendidas en el perímetro señalado por las calles: Maipú, Chacabuco, Estados Unidos, Salta, Viamonte, y Libertad, fueron espacios en principio destinados a huertas; un total de 80 fueron distribuidas entre: *fundadores* (55 cuadras), *pobladores tempranos (*12 cuadras y media) y *espacios de reserva* (12 cuadras y media).

El eje Chacabuco-Maipú marcó el límite entre el mundo español y el indígena; aquél residía en la planta de solares y estaba integrado por los conquistadores y los vecinos de la ciudad, que a causa de los beneficios recibidos se distinguían por sus privilegios y por el dominio que ejercían tanto sobre los indios como sobre el terreno que ocupaban.

Por todo lo expuesto podemos señalar que, la sociedad que se instaura, formada por grupos sociales de condición legal y espacial distinta, estaba dividida en dos segmentos: uno que vivió e hizo la ciudad, ubicado en la zona amanzanada, de solar conocido, gozando de todos los privilegios y otro, el de los que no tuvieron acceso a la propiedad de la tierra, y que estaban fuera del área de los solares, ocupando las cuadras, propiedad de los primeros.

b) El espacio urbano institucional

Los edificios públicos necesarios para el funcionamiento de la nueva ciudad, aparecen definidos espacialmente: el Fuerte y residencia del Adelantado, el Cabildo , la Catedral, y los templos de las órdenes religiosas.

El Fuerte y Residencia del Adelantado, hoy la Casa de Gobierno, se hallaba ubicado estratégicamente para la defensa del territorio, fuera de la traza de Garay de 1583, y frente a la manzana Nro.0 [23](donde hoy se encuentra la Plaza de Mayo), reservada al Adelantado Juan Torres de Vera y Aragón. Comenzó a construirse en 1594 en el

---

[22] Razzori, A. *Historia de la ciudad argentina.* Buenos Aires: Imprenta López, 1947. p. 387.

[23] Para la ubicación espacial de cada uno de los lotes mencionados véase Figura II.

mismo solar que, por elección del Adelantado, había sido designado en 1580 como lugar para residencia de los gobernadores.

El Cabildo y la Cárcel funcionaron en el Fuerte hasta 1608, luego contemporáneamente a la mensura y traza definitiva de la ciudad comenzó la construcción de su primer edificio en el lugar asignado en la traza originaria (solar Nro.51) que es el que actualmente ocupa.

La Iglesia, por su parte, colaboró en la organización del espacio en el casco histórico de la ciudad y gravitó en la evolución del conjunto urbano, que a partir de las numerosas iglesias que el Fundador proyectó, convirtieron a la aldea en una *ciudad convento*[24]; este hecho se relaciona con la ubicación de la población, cuyas capas más altas estuvieron firmemente vinculadas a las distintas órdenes religiosas y a sus templos por relaciones que fueron más allá del plano espacial y que se proyectaban en los servicios recíprocos (financieros y religiosos) que ambos sostenían.

A la iglesia de Buenos Aires, que fue erigida en Catedral por el primer obispo Fray Pedro Carranza en 1621, destinó Garay el cuarto de manzana que hasta hoy ocupa, en la esquina de las calles Rivadavia y San Martín (solar Nro.2). A la Iglesia de Santo Domingo, le asignó (1583) la manzana Nro.35 (Reconquista, 25 de Mayo, Pte. Perón y Sarmiento), que la Orden cedió después a los Mercedarios (actual Iglesia de La Meced). Los Dominicos edificaron en 1603 su convento y capilla en el sitio que hoy ocupan (Defensa, Belgrano y Venezuela), y que Garay había destinado en parte a Domingo de Irala (solar Nro.125) y Alonso Gómez (solar Nro.126), dos de los *fundadores*. Los franciscanos levantaron en la manzana Nro. 122 (Defensa,Balcarce, Moreno y Alsina), un pequeño convento y capilla, que terminaron en 1589. Años más tarde se instaló, contigua a ésta, la Capilla de San Roque que se finalizó en 1601[25]. Los Jesuitas ocuparon el lote 0, del plano de Repartimiento de 1583 (calles Balcarce, Yrigoyen, Rivadavia y Defensa), que Garay había destinado al Adelantado Don Juan Torres de Vera y Aragón, quien nunca lo había ocupado y/o poblado.

Estos templos y conventos iniciales fueron los primeros reguladores de los futuros barrios al Sur y Norte de la Plaza Mayor (barrio de San Francisco, Santo Domingo, San Ignacio)[26] (Figura IV). Sin embargo con el tiempo, esta situación no se verificó, sino más allá del nombre, porque la proximidad de uno y otro limitó las posibilidades de definición barrial, la que sí tuvo lugar en el área del puerto (barrio del Alto de San Pedro), en la zona oeste con la capilla de Montserrat (1756-barrio de Montserrat) y en área de Catedral al Norte (barrio Norte), cuyo aspecto elevado con respecto al resto de la ciudad, fue paulatinamente ocupado por propiedades privadas (siglos XVII-XVIII: suertes de estancia y/o avances del terreno urbano).

---

[24] Aslan, Liliana; et. al.. *Buenos Aires. Montserrat 1580-1970.* (Inventario del Patrimonio Urbano) Buenos Aires: FADU, 1990-91, p. 14.

[25] Taullard, A. *Op. cit.*, p. 35.

[26] Véase: García, Juan A. *La Ciudad Indiana*, pp. 45-46.

El Hospital que había de denominarse «San Martín», en homenaje a San Martín de Tours, Patrono de la ciudad, debía ocupar la manzana (Nro.36), comprendida entre las calles Sarmiento, Corrientes, Reconquista y 25 de Mayo. El Cabildo, según consta en Actas del 7/2/1611 y 20/3/1611[27], considera que la ubicación elegida por el Fundador no se adecuaba a las necesidades de la ciudad, determinando en consecuencia que: «*sería más útil y conveniente hacerlo en el camino que va al Riachuelo donde esta más cerca del comercio*». Así se hizo, construyéndose en aquel año una pequeña ermita y hospital que se denominó «San Martín de Tours y de Nuestra Señora de Copacabana», en la manzana de México, Defensa, Chile y Balcarce. A mediados del siglo XVIII, el Rey lo convirtió en Hospital General y en 1748, pasó a cargo de los padres Betlemitas.

A partir de lo expuesto podemos decir que las iglesias y el Hospital se movilizaron en el espacio siguiendo las necesidades propias del desarrollo de la ciudad que irá jerarquizando la zona sur, vecina al puerto del Riachuelo, que con el tiempo se convertirá en un área de activo tráfico comercial. Esta banda sur de la ciudad se «endureció» con el devenir de los siglos, sobre todo en lo que respecta a la ubicación original de las congregaciones religiosas que no se modificó, sino que se incrementó y revalorizó con la cesión o donación de parcelas que las complementaron (Ejemplo: las iglesias de San Francisco y Santo Domingo)[28].

El espacio de la Plaza Mayor, sirvió desde los primeros momentos de la fundación para albergar a su alrededor no sólo los edificios públicos sino también las viviendas de los principales pobladores. Desde el repartimiento de solares se reafirma el carácter central de la Plaza pues cada terreno, y por ende cada futura casa-habitación encontraban en la mayor o menor distancia a ella su prestigio y valoración relativa. Este espacio público fue desde entonces el centro de la vida ciudadana; allí los primeros pobladores, desarrollaron un abanico de actividades que demostraban el dinamismo de la ciudad.

c) Grupos e instituciones originarios beneficiarios en la planta urbana

Luego de analizar la organización del espacio en manzanas y cuadras en la planta de la ciudad según la traza de Garay de 1583, se identificó y se localizó espacialmente, en primera instancia a cada uno de los beneficiarios (fundadores) del reparto de tierras, a fin de demostrar que desde la hora inicial, mediante las relaciones de propiedad de la tierra, se instauró un sistema socio-espacial jerárquico en el Nuevo Mundo.

Es necesario aclarar que en total participaron en la fundación de la ciudad de Buenos Aires, 66 personas (incluyendo a Juan de Garay), pero debemos considerar que en éste reparto inicial que estamos analizando, al conquistador Alonso de Vera «El Tupí» no le fue asignado ningún predio en la planta[29].

---

[27] Archivo Municipal de la Capital; *Op. cit.*, pp. 203 y ss.

[28] Quiroga, Gabriela de las Mercedes. *Op. cit.*; p. 15.

[29] Alonso de Vera «El Tupí»: conquistador que participó de la fundación de la ciudad de Buenos Aires y luego partió hacia España bajo una misión expresa de Juan de Garay.

Los *pobladores tempranos* que como ya se dijo, llegaron a la ciudad posteriormente a la fundación, estuvieron vinculados directamente al éxito de la segunda fundación de la ciudad, por efectivizar la finalidad real de ocupación permanente, fue un grupo reconocido y beneficiado por Garay al asignarles un solar con nombre y apellido, como atestigua lo copia del plano de 1583 (Figura I). La mayoría de ellos (79 personas) no tuvo acceso a las cuadras, ya que habían sido repartidas casi en su totalidad entre los *fundadores*.

Estos grupos originarios que se arraigaron con dificultad en un Buenos Aires que crecía y se urbanizaba lentamente, formaron no sólo la nueva comunidad rioplatense, sino que se convirtieron por su carácter de «*propietarios fundacionales*» en el grupo que orientaría junto con la Iglesia, la evolución territorial de la ciudad y sus alrededores.

Planteados los términos (organización de la traza y grupos e instituciones beneficiarios) que integran el Repartimiento de la Planta Urbana de 1583, es conveniente sintetizarlos. El cuadro siguiente permitirá observar cómo se organizaron y distribuyeron los espacios entre los diferentes grupos propietarios, las instituciones (civiles y religiosas) y los espacios que quedaron de reserva en la planta de la ciudad de Buenos Aires. (Figura III).

PLANTA DE LA CIUDAD					
Categorías	**Nro. de Pobladores**		**Solares**		**Cuadras**
			Norte	**Sur**	
Fundadores	65		48	50	55
		Subtotal	98		--------
Pobladores tempranos	79		40	59	12, 5
		Subtotal	99		--------
		Total	**197**		**67,5**
Espacios Públicos	--------		--------	4	--------
Instituciones Civiles (Cabildo y Cárcel-Hospital)	--------		4	1	
Instituciones Religiosas	--------		5	8	
		Total	**22**		
Espacios de Reserva	--------	--------	37		12,5
Total de la Planta	**144**		**256**		**80**

Surge de los datos del cuadro precedente que:

* Del total de los solares (256), adjudicó 197 disponibles para la vivienda en la planta urbana a un total de 144 personas

* La zona de los solares de la planta urbana la dividió prácticamente en igual número de predios: 98 entre los *fundadores* y 99 entre los *pobladores tempranos*. Respecto a la adjudicación de los solares hacia el norte y hacia el sur se establece una diferencia porque repartió para la zona Norte 48 solares para los *fundadores*, y 40

para los *pobladores tempranos;* y en la zona sur repartió 50 para los *fundadores* y 59 para los *pobladores tempranos,* estableciéndose así una distinción según la ubicación espacial de los grupos originarios. Las evidentes diferencias entre los grupos, las observamos en la adjudicación de las cuadras , las que en un total de 80 fueron prácticamente distribuidas entre el grupo fundador (55 cuadras) quien resultó el más favorecido pues accedió a un espacio que le abría un conjunto de posibilidades para las actividades productivas y además para el alojamiento de los grupos indígenas que prestaban servicio y aportaban mano de obra. Las 12.5 cuadras siguientes fueron repartidas entre los pobladores tempranos, otorgando en propiedad una a cada uno, se observa así claramente la desigualdad en los beneficios recibidos.

* Los espacios vacíos conforman un total de 37 solares y 12.5 cuadras cuyo destino previsto por Garay desconocemos aún.

* La Iglesia fue ostensiblemente beneficiada con la adjudicación de 13 solares entre el Norte y el Sur, mientras que las instituciones civiles sólo recibieron 5 en total.

* La distribución total de lotes entre el Norte y el Sur, entre las instituciones civiles y religiosas fue equilibrada, tal como lo estipulaban las Leyes de Indias.

* El Reparto de tierras fue importante porque el Estado lo incluyó entre los premios a los conquistadores y porque lo utilizó como un medio de fomentar la colonización. Así la posesión de la tierra fue la base socio-económica de los primeros tiempos y tuvo un papel preponderante en la jerarquización social

Distinguimos en la etapa inicial de ocupación en la ciudad de Buenos Aires, en la que se otorgó la propiedad de la tierra, diferencias respecto a la superficie otorgada entre los beneficiarios. Es sin duda aquí donde comienza la jerarquización social , puesto que la concentración de la propiedad en manos del grupo de los *fundadores* observada con claridad en la planta de la ciudad (Figura III), muestra una neta diferenciación de los propietarios de extensiones más o menos grandes y los *pobladores tempranos*, que por lo general tenían un solo lote, lo que conllevaría, en la escala social, a una situación no privilegiada con respecto a los *fundadores,* quienes emergerían así como el grupo social dominante.

En el área de las institucional debemos prestar atención al hecho de que: 1) apareciera definido espacialmente el Fuerte y la Residencia del Adelantado, el Cabildo y la Catedral; 2) se privilegiara con una manzana, junto a la Plaza, al Adelantado y al Fuerte; 3) tres conventos y el hospital con su capilla recibieran manzanas enteras, paralelas al río, dentro del casco urbano, pero en las adyacencias de la plaza, y que la Iglesia de la Santísima Trinidad sólo obtuviera un cuarto de manzana, de la misma dimensión que la de los otros pobladores, pero frente a la plaza, que según las Leyes de Indias, debía presidir, desde lo edilístico y simbólico; 4to.) que la Iglesia Mayor se viera limitada por las prerrogativas territoriales del grupo fundador (tierras dadas a Torres de Vera y Aragón, Alonso Vera «el Mozo», Juan de Garay, Garay «el Mozo», Rodrigo Ortiz de Zárate y otros capitanes) que la rodeaba, en una situación similar a la que vivía el Cabildo. Aunque la futura Catedral modificó su situación con la dinámica

propia del uso del suelo, que la llevó a ocupar los solares adyacentes y por ende un frente completo sobre la plaza, la competencia del ámbito eclesiástico con el laico «oficial», derivará en la búsqueda incesante, de uno y otro bando, de beneficios económicos-políticos-sociales, en función del lugar que ocupaban.

Conclusión

La fundación de una urbe constituye una expresión de la individualidad regional que es forma y símbolo de una relación social integrada. La ciudad existe en función de un vínculo hombre-espacio que no se agota en la planificación urbanística.

Tras los momentos iniciales del nacimiento citadino, aparecen formas de vida nueva que le son propias. Buenos Aires como ejemplo de lo expuesto cumplió con cada una de las pautas que el devenir de una ciudad tiene en sus inicios. A lo largo de las páginas precedentes hemos intentado explicar esos primeros pasos en el lapso comprendido entre 1580 y 1617. Para ello espacio y sociedad fueron las variables sobre las que se desarrollaron y analizaron los hechos.

La estructura espacial, es decir el espacio organizado por el hombre para satisfacción de sus necesidades en cuanto a sus modificaciones, como las demás estructuras sociales, depende de varios factores; uno de importancia primordial corresponde al Estado por cuanto él es el que toma la decisión de ordenar o reordenar el territorio, para asegurar su dominio como afirma Milton Santos[30].

La organización del espacio colonial fue el resultado del voluntarismo imperial, el que estableció las pautas para la ocupación y el ordenamiento del territorio en América. La conquista y la colonización española repartió tierras en grandes extensiones y, graduando la concesión de las mismas, premiaba los méritos de sus servidores, de tal manera que, mediante las relaciones de propiedad instauró un sistema social jerárquico en el Nuevo Mundo. La sociedad y el espacio aparecen así íntimamente entrelazados.

Cabe aclarar que la sociedad que se instaura en Buenos Aires estaba diferenciada en grupos de condición legal distinta, reposando sus bases sobre la desigualdad y el privilegio. Así hemos analizado cómo la condición de vecino gravitó en la asignación del espacio, visible esto en los grupos originarios de *fundadores y pobladores tempranos* que tuvieron derecho a la propiedad de la tierra, cosa que no ocurrió con el grupo inicial de los indios «amigos» que acompañaron al Fundador y que estaban en situación de dependencia respecto de la ciudad, debiendo responder a ella sin participar en su vida política.

Estas consideraciones y la *lectura* de la instalación y movilización eclesiástica sobre el espacio de la primitiva planta urbana de la ciudad, nos permiten afirmar que la estructura inicial de la sociedad mediante sus relaciones con la propiedad de la tierra, instauró un sistema socio-espacial jerárquico. Desde los primeros repartos surgió un

---

30 Santos, M. *Op. cit.*; p. 163.

grupo de elite en el que el grupo de los *fundadores* se convirtió por su carácter de *propietarios-fundadores,* en el grupo dominante de la estructura social que orientará la evolución territorial de la ciudad y sus alrededores. Ninguna esfera de la vida ciudadana fue ajena a esta elite terrateniente puesto que conformó quizá, el grupo más multifacético de la sociedad colonial, al desempeñar múltiples actividades (funcionarios de la Corona, comerciantes, mercaderes y profesionales). Esta variedad de tareas reforzó su posición central de servicio al Rey y a su ciudad a través de la monopolización de la administración municipal que los puso en contacto con miembros de otros grupos.

La instalación de los templos como edificios de culto, como comunidad inmediata y superior del individuo, y como circunscripción menor de la administración eclesiástica (dependencia de una diócesis y/o de una provincia eclesiástica en el caso de las órdenes), reforzó la estructura edilicia urbana, al tener cada uno un espacio y nombre propio que lo diferenció de los otros y permitió su reconocimiento social por medio de los rezos, limosnas, diezmos y últimas voluntades que hacia él se dirigían. Los atrios rivalizaron con las plazas públicas como espacios de concentración urbana, existiendo una cierta precedencia de la administración eclesiástica sobre la civil en el proceso de territorialización política de la comunidad, aunque esta última finalmente se impuso a la primera, a nivel regional (1617), con la división de la gobernación del Paraguay y el Río de la Plata.

La individualidad eclesiástica, necesaria para la demarcación de los límites de las iglesias-«barrios», no impidió que los edificios de la iglesia secular y regular armaran en la Trinidad una *red de templos* que compitió con el poder civil en el proceso de organización del espacio urbano porteño: las calles se conocieron, ante la falta de denominación oficial, por el nombre del templo que las presidía; la ciudad se dividió al Norte o Sur de la *Catedral*; la Iglesia Mayor se expandió por sobre su lote asignado, ocupando un frente completo sobre la Plaza. La mayor parte de los templos se ubicaran en la zona sur sobre el camino que se dirigía al puerto, controlando indirectamente la escasa actividad comercial de la ciudad.

El papel de las órdenes religiosas y el clero secular en la organización del espacio de Buenos Aires, fue sin lugar a dudas importante por varias razones: 1) porque adquirió por si mismo una dinámica espacial propia que le permitió independizarse de la merced real de tierras; 2) como hemos repetido a lo largo del trabajo, porque respondió a los postulados laico-religiosos del Estado español al servir como un elemento de dominio, contención y anclaje de la población; 3) cumplió con su fin misional, manifestado en el exceso de templos, no así de religiosos, que fueron escasos. Esta cantidad de iglesias demuestra que las distintas órdenes veían en Buenos Aires, más allá de un lugar con futuro evangelizador, un lugar donde fundamentalmente el acceso a la tierra, como única fuente de riqueza y prestigio, era inmediato; y 4) definió las esferas públicas y privadas de la ciudad, impulsando un perfil arquitectónico que la identificó y diferenció en el horizonte.

Es evidente que en el caso particular de Buenos Aires, el acceso a la propiedad de la tierra tuvo un papel preponderante en la evolución y jerarquización de la sociedad

colonial. La posesión de tierras fue la única fuente de riqueza y prestigio que permitió el ejercicio de los derechos políticos coloniales y fue garantía de respeto y de derecho privado. La estructura social primitiva de Buenos Aires, mediante el reparto de tierras de Garay, las mercedes de los gobernadores, el Cabildo y aún la autogestión propia, entró en el juego de la producción espacial urbana, lo que determinó en el caso porteño, instaurar un sistema social jerárquico considerando que poseer y heredar tierras del reparto original, no era lo mismo que acceder a las mismas por medio de la compra u otras vías de acceso.

La localización privilegiada de vecinos y religiosos, como reflejo de la jerarquización de los espacios, sufrió a lo largo del tiempo los vaivenes de una sociedad que buscó definirse por sí misma al rotar la orientación citadina del norte continental, proyectada por Garay, al sur portuario que los grupos fundacionales dirigentes y las Iglesia, consolidaron con el paso del tiempo .

Con todos estos elementos de juicio podemos volver a releer nuestro mapa «Estructura social del espacio urbano según el Repartimiento de la traza de Buenos Aires hecha por el General Juan de Garay», e interpretar bajo una nueva luz la significación de la traza de la ciudad realizada por Juan de Garay a la hora de la fundación y el sentido de las asignaciones territoriales establecidas en los documentos fundacionales de Repartimiento de 1583.

Así los planos reproducidos (tantas veces repetidos por cuantos han historiado a la ciudad) y recreados, se convierten en fiel reflejo de la sociedad que se instalaba.

Somos conscientes que cada tema y subtema es susceptible de una investigación particular. Creemos que el conjunto aquí presentado permite arribar a una serie de conclusiones que abren nuevos caminos de investigación sobre nuestro objeto de estudio: la relación entre espacio-estructura social y propiedad en el casco histórico de la ciudad de Buenos Aires entre 1580-1617.

Bibliografía

ARCHIVO GENERAL DE LA NACION. *Actas del Extinguido Cabildo de Buenos Aires*. Tomo 1. Libro 1, Año 1589, 1590, 1591, 1606 a 1607. Buenos Aires, 1907.

_____. *Actas del Extinguido Cabildo de Buenos Aires*. Serie II. Tomo VIII. Libro XIV y XV. Año 1739 a 1744. Buenos Aires, 1930.

_____. *Acuerdos del Extinguido Cabildo de Buenos Aires*. Tomo II. Libro I Año 1608. Buenos Aires, 1907.

ARCHIVO MUNICIPAL DE LA CAPITAL. *Actas del Extinguido Cabildo de Buenos Aires*. Libro II. Año 1609 a 1614. Buenos Aires, 1886.

ASLAN, Liliana, et.al. *Buenos Aires. Montserrat. 1580-1970*. (Inventario de Patrimonio urbano). Buenos Aires: FADU, 1990-91.

_____. et.al. *Buenos Aires. San Telmo 1580-1970*. (Inventario de Patrimonio urbano). Buenos Aires: FADU, 1990-91.

Brunet, José (O. de M.). *Los Mercedarios en la Argentina.* Buenos Aires: s.n., 1973.

Bruno, Cayetano. *Historia de la Iglesia en la Argentina.* Buenos Aires: Ed. Bosco, 1966. Vol. I-II.

Carbia, Rómulo. *Historia Eclesiástica del Río de la Plata.* Buenos Aires: s.n., 1914. Tomo I.

Carcano, M.A. *Evolución histórica de régimen de la tierra pública.* 1810-1916. Buenos Aires: Eudeba, 1972.

Difrieri, Horacio. *Buenos Aires. Geohistoria de una metrópoli.* (Colección IV Centenario de Buenos Aires, 1). Buenos Aires: Eudeba, 1981.

Galarce, A. *Bosquejo de Buenos Aires.* Buenos Aires: Stiller & Lass, 1887. Tomo I-II.

Gammalsson Hidmar, Edmundo. «Los pobladores de Buenos Aires y su descencencia». En: *Buenos Aires Nos Cuenta.* (Argentina) Nro. 14.

Gandia, Enrique de. «Segunda Fundación de Buenos Aires». En: *Historia de la Nación Argentina Desde los orígenes hasta la organización definitiva.* Academia Nacional de la Historia. Vol. III.

García, Juan Agustín. *La Ciudad Indiana.* Buenos Aires: Hyspamérica, 1986.

Gelman, Daniel. «Cabildo y elite local: El caso de Buenos Aires en el siglo XVII». En: *Revista Latinoamericana de Historia Económica y Social. HISLA.* Nro. 6 2do. Semestre de 1985.

Gutiérrez, Ramón. *Buenos Aires. Evolución Histórica.* Colombia: Escala, 1992.

Hoberman, L.; Socolow, S. *Ciudades y Sociedad en Latinoamérica colonial.* Buenos Aires: FCE, 1993.

Konetzke, Richard. *América Latina II. La época colonial.* 12 Ed. Madrid: Siglo XXI Editores, 1981.

Lockhart, James. «Organización y cambio social en la América española colonial». En: Bethell, Leslie. *Historia de América Latina. América Latina Colonial: Población, sociedad y y cultura.* Barcelona: Ed. Crítica, 1990.

Madero, Eduardo. *Historia del puerto de Buenos Aires. Descubrimiento del Río de la Plata y de sus principales afluentes y fundación de las más antiguas ciudades, en sus márgenes.* Buenos Aires: Ediciones Buenos Aires, 1902.

Millé, Andrés. *Derrotero de la Compañía de Jesús en la conquista del Perú, Tucumán y Paraguay y sus iglesias del antiguo Buenos Aires. 1567-1768.* Buenos Aires: Emecé, 1968.

_____. *Itinerario de la Orden Dominicana en la conquista del Perú, Chile y el Tucumán y su convento del antiguo Buenos Aires. 1216-1807.* Buenos Aires: Emecé, 1964.

_____. *Crónica de la Orden Franciscana en la conquista del Perú, Paraguay y el Tucumán y su convento del antiguo Buenos Aires. 1212-1800.* Buenos aires: Emecé, 1961.

_____. *La Orden de la Merced en la conquista del Perú, Chile y el Tucumán, y su convento del antiguo Buenos Aires. 1218-1804.* Buenos Aires: Emecé, 1958.

Molina, R. *Quiénes fueron los verdaderos fundadores de Buenos Aires.* En: *Historia* .Nro.1- Agosto-Octubre 1955.

Morris, A.E.J. *Historia de la forma urbana. Desde sus orígenes hasta la Revolución Industrial.* Barcelona: Ed. Gustavo Gilli, 1990.

Otonello, H. «La traza originaria de Buenos Aires». En: *Argentina Suma de Geografía.* Tomo IX. Buenos Aires: Ed. Peuser, 1963.

Pico, Pedro. «Ubicación y arrumbamiento de la propiedad territorial». En: *Revista de Buenos Aires,* Tomo VII.

Razzori, A. *Historia de la ciudad argentina.* Tomo I. Buenos Aires: Imprenta López, 1945.

Recopilación de las Leyes de los Reynos de Indias, Mandadas a publicar por Su Magestad Católica El Rey Don Carlos II, Tomo II. Libro IV. Título XII, 1791, rpt., Madrid, n.n., 1943.

Santos, Milton. *Por una geografía nueva.* Madrid: Ed. Espasa Calpe, 1990.

Taullard, A. *Los planos más antiguos de Buenos Aires.* 1580-1880. Buenos Aires: Ed. Peuser, 1940.

Torre Revello, J. *La sociedad colonial. Buenos Aires entre los siglos XVI y XIX.* Buenos Aires: Ed. Pannedille,1970.

_____. *Conquista y Colonización rioplatense.* Tomo 1. Buenos Aires, 1941.

_____. *Acta de Fundación de la Ciudad de Trinidad del Puerto de Santa María de Buenos Aires.El 11 de junio de 1580.* Edición conmemorativa del 275 aniversario de la Fundación. Buenos Aires: Ed. Institución colonial española, 1955.

_____. *Aportes y aspectos para servir a la historia del puerto de Buenos Aires.* En: La Revista de Buenos Aires, vol.1.

Trelles, Ricardo M. *Registro estadístico de la Provincia de Buenos Aires.1857.* Tomo I. Buenos Aires: 1862.

_____. *Registro estadístico de la Provincia de Buenos Aires. Tenientes y alcaldes que ha tenido la ciudad en el período 1591-1604..*

_____. Revista del Archivo General de Bs.As. Tomo I.s/n, 1869.

Vicent Vives, J. *Historia de España y de América Social y económica.* Vol. III. Barcelona: Ed. Vicent Vives, 1972.

ZABALA, Rómulo y Enrique DE GANDÍA. *Historia de la Ciudad de Buenos Aires*. Buenos Aires: s.n., 1937. Tomo I.

ZAPATA GOLLÁN, A. «Fundaciones de Santa Fe y Buenos Aires». En: ACADEMIA NACIONAL DE LA HISTORIA (Argentina). *Separata IV Congreso Internacional de Historia de América*. Buenos Aires: 1982. Tomo II.

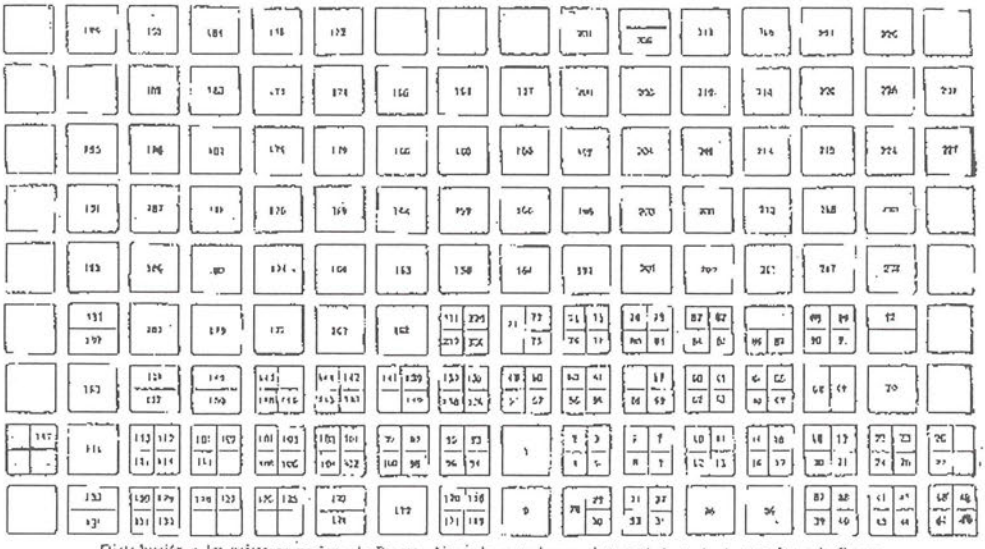
ZORRAQUIN BECÚ, Ricardo. *La organización política en el período hispánico*. Buenos Aires: Ed. Perrot, 1967.

ZURETTI, Juan Carlos. *Nueva Historia Eclesiástica Argentina. Del Concilio de Trento al Vaticano Segundo*. Buenos Aires: Itinerarium, 1972.

Anexo cartográfico

Figura I
El Estado decide la traza y la ubicación de las propiedades públicas y privadas de la ciudad de Buenos Aires
1583

Figura II
Repartimiento de la traza de Buenos Aires, hecha por el General Juan de Garay



Distribución a los primeros vecinos de Buenos Aires, de acuerdo con el repartimiento hecha por Juan de Garay.

Figura III
Estructura Social del espacio urbano según el repartimiento de la traza de Buenos Aires hecha por el General Juan de Garay, 1583

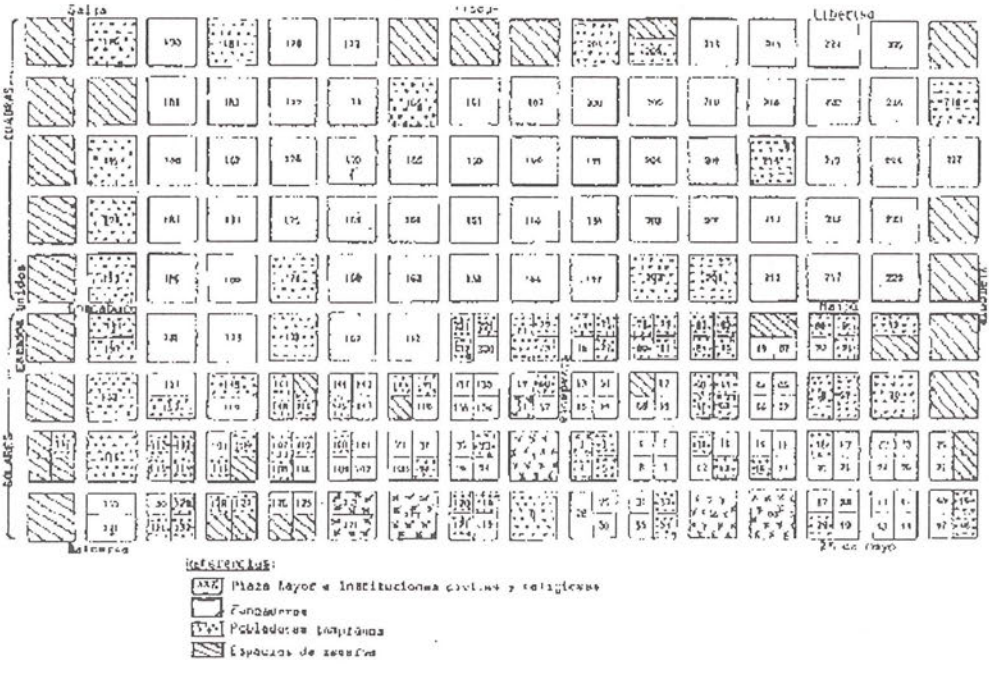
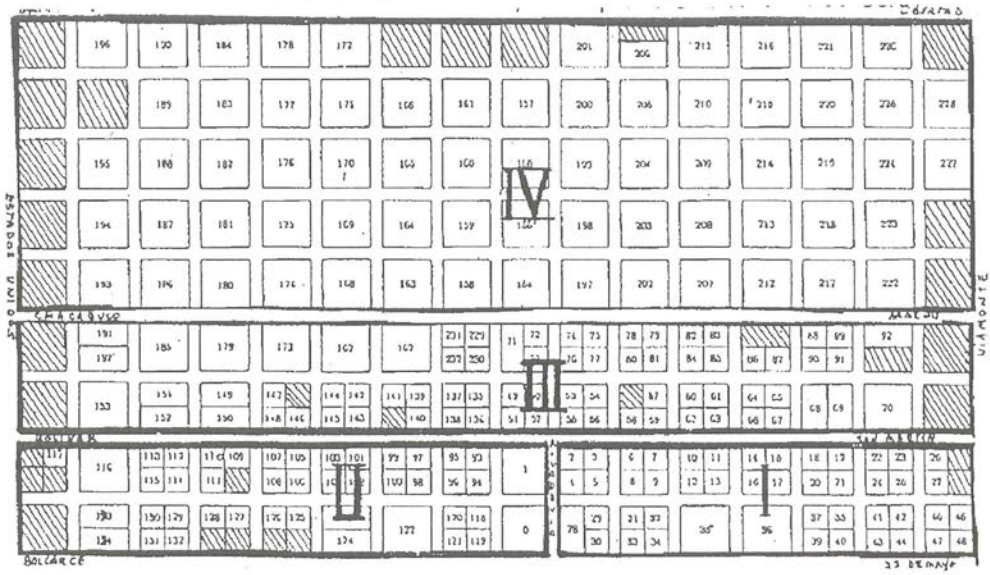


Figura IV
Repartimiento de la traza de Buenos Aires, hecha por el General Juan de Garay
Áreas I, II, II y IV en la traza de Garay, 1583



Referencias:

444 Espacios adjudicados (solares y cuadras), numerados

Espacios de reserva

AREAS:

I CATEDRAL AL NORTE

II CATEDRAL AL SUR

III EL OESTE

IV LAS CUADRAS

Comercio y política, el Consulado de México en la época de los Habsburgo

Guillermina del Valle Pavón
Instituto de Investigaciones, Dr. José María Luis Mora, México

En España hubo un número limitado de consulados de comercio debido a que su establecimiento implicaba la concesión de importantes privilegios[1], entre los que se destacan el monopolio en la aplicación de la justicia en materia comercial, los derechos de asociación y representación, así como la elaboración de las leyes que regían a los mercaderes beneficiados. En Nueva España resultó más difícil la creación de un Consulado, por tratarse de un territorio lejano de la corte real, en el que los descendientes de los conquistadores habían manifestado intereses autonomistas. Aun cuando los mercaderes de la ciudad de México demandaron con insistencia la creación de un tribunal comercial desde 1561, obtuvieron la licencia correspondiente hasta 1592, es decir, poco más de treinta años después.

Todo indica que los apremiantes requerimientos económicos de la Corona la condujeron a fortalecer a los mercaderes de la ciudad de México mediante la creación del Consulado, debido a su participación en el financiamiento de la producción minera y, de manera secundaria, a su contribución al sostenimiento de los intercambios con la metrópoli y el sector indígena. Además, la erección del Consulado favoreció la consolidación del poder central en Nueva España, ya que al dotar a los mercaderes de México de fuero judicial, permitirles organizarse en gremio y concederles la representación del comercio de todo el virreinato, se consolidó la posición de la capital como el principal núcleo comercial y financiero de Nueva España.

En el presente trabajo se ubica la demanda de creación del Juzgado del Consulado por parte de los mercaderes de la ciudad de México, en el marco de la expansión de la economía mercantil que se presentó en Nueva España hacia mediados del siglo XVI; se expone cómo los mercaderes de la capital, al tiempo que adquirían autonomía del comercio de Sevilla, enfrentaron los problemas generados por la caída de la población indígena. Y se explica el establecimiento del Consulado por el interés de la Corona en favorecer el financiamiento que otorgaban dichos mercaderes a la producción minera, cuando el erario padecía una severa crisis económica.

---

[1] En el Antiguo Régimen los privilegios eran las *normas jurídicas objetivas* que otorgaba el monarca *en favor de un estamento, o de un lugar o incluso de una persona*. Tomás y Valiente 1997, p. 156.

Demanda de creación de un Consulado en México

Consumada la Conquista en Nueva España, la comercialización de ultramarinos y bienes domésticos se concentró en México-Tenochtitlán, situación que consolidó la primacía mercantil que había tenido la urbe antes de la llegada de los conquistadores[2]. Al inicio de la década de 1530 la construcción de los caminos que enlazaban la ciudad de México con el puerto de Veracruz y la ciudad de Puebla, permitió el paso de la arriería y de carros rústicos, fenómeno que agilizó el comercio Atlántico y el flujo de las mercancías procedentes de las regiones de producción indígena[3].

En la gran urbe se concentraron los insumos, los alimentos y los ultramarinos que se demandaban en los reales mineros[4], de los que se remitían los metales preciosos a la Casa de Fundición y posteriormente a la Casa de Moneda, la cual se fundó en 1535. Este hecho, unido a la ubicación de la administración civil y eclesiástica en la capital, la transformaron en el núcleo comercial y financiero de Nueva España.

Unos años antes de que mediara el siglo XVI, la producción minera presentó una notable expansión a raíz del hallazgo de los ricos filones argentíferos del norte, y la introducción de la técnica de amalgamación con mercurio, la cual permitió el establecimiento de grandes ingenios de molienda y refinación[5]. El desarrollo de la minería en gran escala activó la circulación, de modo que en las décadas de 1550 y 1560 se construyeron los caminos carreteros que conectaron la ciudad de México con Zacatecas y el puerto de Veracruz, los cuales dieron acceso a grandes carretas que aumentaron la rapidez del transporte, así como la capacidad y el volumen de carga[6]. Poco después, la creciente dependencia de la plata americana, dio lugar a la regularización del comercio Atlántico[7], al tiempo que creció de manera considerable la población española[8]. Todos estos fenómenos incrementaron notablemente, las transacciones que realizaban los mercaderes de la ciudad de México[9].

---

[2] En la época prehispánica los principales mercados de Mesoamérica se hallaban en la ciudad de Tenochtitlán-Tlatelolco. Gibson 1996, pp. 361, 362.

[3] Véase al respecto Valle Pavón 2000.

[4] Las minas de Taxco, Zumpango, Sultepec, Pachuca y Real del Monte se descubrieron en los primeros años de la década de 1530.

[5] Bakewell 1976, pp. 191-197; Assadourian 1989, p. 428.

[6] Dichas carretas llegaban a ser jaladas hasta por dieciséis mulas. Valle Pavón 2000.

[7] Entre 1564 y 1566 se dictaron un conjunto de normas que rigieron la dinámica de las flotas durante el reinado de los Habsburgo. Haring 1984, pp. 251-266; Caballero 1997, p. 50.

[8] En los veinte años que se extendieron de 1560 a 1579, inmigraron a Nueva España 7,338 individuos, cantidad muy superior a los 2,057 que llegaron en el periodo 1540-59 y a los 2,420 que hicieron lo mismo entre 1579 y 1600. Boyd-Bowman 1985.

[9] En 1561, un mercader afirmaba que el aumento de las contrataciones en la ciudad de México era «*el mayor que hay en todo lo descubierto de las Indias y así lo ha visto este testigo de 23 años a esta parte que en estos reinos reside*». *Suplican se les dé licencia para que haya Consulado (1561).* A.G.I, Patronato, 182, R.1.

Al tiempo que se expandía la mercantilización de la economía novohispana[10], varios mercaderes de la ciudad de México empezaron a independizarse de las casas de comercio sevillanas[11]. La mayor parte consiguió su autonomía a través de la obtención de diversas fuentes financiamiento para abastecer de mercancías a crédito, principalmente a la minería, por ser el sector del que obtenían la plata[12]. Esta les permitía adquirir al contado los grandes lotes en que se vendían los bienes europeos y conceder facilidades de pago a los comerciantes que los distribuían en el virreinato junto con diversos productos locales[13]. La independencia de los mercaderes de la capital también fue favorecida por la venta de manufacturas mexicanas a cambio de cacao de Guatemala, Sonsonate y el Salvador; así como de mercurio, vino, aceite y plata del Perú[14].

En 1561 un grupo de mercaderes de la capital que vendían a crédito a la minería *«negros, herramientas, azogue y otras cosas»*[15], solicitó al virrey y la Audiencia la creación de un *«Consulado... como lo hay en la ciudad de Burgos, Barcelona, Valencia y Sevilla»*, con el objeto de dirimir de manera expedita los pleitos que se presentaban entre ellos y sus factores. De acuerdo con los demandantes, las diferencias mercantiles estaban fuera de la facultad de los letrados, porque *«consistían más en costumbres y cuentas y estilo de mercaderes, que no en derecho»*[16], por lo que se dilataban las reso-

---

[10] De acuerdo con Assadourian, el crecimiento de la explotación argentífera, los cambios en la administración del trabajo indígena y la decisión de Felipe II de obtener la *«máxima utilidad económica»* de los dominios americanos, dio lugar al establecimiento de una economía mercantil controlada por los españoles. ASSADOURIAN 1979, pp. 19-21 y 1989, pp. 425, 426, 428, 429.

[11] El proceso de independencia de los mercaderes de México es ilustrado con gran claridad en MARTÍNEZ LÓPEZ-CANO 1998, pp. 198-245.

[12] En 1543 se hablaba de indios y ***mercaderes*** como los principales introductores de metales a la Casa de Moneda. *«Carta de don Antonio de Mendoza virrey de Nueva España al marqués de Mondejar»*, en Paso y Troncoso 1939, t. IV, pp. 57-61. Dos años después, se planteó la necesidad de construir una casa de moneda adecuada, por el riesgo que corrían *«los mercaderes»* al *«dejar de noche la plata en dicha casa»*, ya que debido a su poca solidez *«a un **mercader** le decarrojaron una noche una caja a donde tenía las granallas de la plata que fundía para labrar»*. Citado en Castañeda 1989, p. 50. Algunos mercaderes de la ciudad de México se referían al avío a la minería como una de sus principales actividades. *Suplican se les dé licencia para que haya Consulado (1561)*. A.G.I, Patronato, 182, R.1.

[13] Pilar Martínez mostró cómo en el siglo XVI las casas mercantiles de la ciudad de México mantenían la mayor parte de los intercambios con el exterior, y abastecían a los principales centros mineros y urbanos. Como ejemplo la autora cita al obispo Alonso de la Mota y Escobar, de acuerdo con el cual, los 22 principales mercaderes de Guadalajara dependían de la ciudad de México para abastecerse de bienes procedentes de la Península y Filipinas. MARTÍNEZ LÓPEZ-CANO 1998, pp. 176, 177, 210-214.

[14] La adquisición de cacao se realizaba, básicamente, a cambio de manufacturas textiles. Véanse al respecto GIBSON 1996, pp. 357, 358; MARTÍNEZ LÓPEZ-CANO 1998, p. 179, nota 19. En el Perú, además de textiles se vendía ropa, calzado, herramientas, muebles y artículos de piel. Borah proporciona una minuciosa lista de los productos que se remitían a Perú en la segunda mitad del siglo XVI, a partir de un conjunto de licencias de exportación. BORAH 1975, pp. 165-183.

[15] *Suplican se les dé licencia para que haya Consulado (1561)*. A.G.I, Patronato, 182, R.1.

[16] Según los demandantes, por la razón mencionada, las mismas justicias remitían las querellas comerciales a los mercaderes. *Suplican se les dé licencia para que haya Consulado (1561)*. A.G.I, Patronato, 182, R.1.

luciones ocasionando *«grandes daños y costas»*[17]. Los mercaderes, además argumentaron que la erección del Consulado incrementaría los ingresos del erario, al favorecer la función que desempeñaban como aviadores del sector minero[18].

El virrey remitió al monarca la solicitud de los mercaderes de México[19], sin embargo, no era fácil obtener licencia para establecer un Consulado, dado que ésta implicaba la concesión de importantes privilegios[20]. Debido a la influencia que habían llegado a tener los mercaderes en el cabildo de la ciudad de México, dicho cuerpo apoyó su petición[21]. Algunos demandantes del Consulado eran descendientes de insignes miembros de la corporación municipal, otros, o sus hijos, formaron parte de la misma, en tanto que algunos más, o sus descendientes, establecieron lazos matrimoniales con herederos de los linajes cuyos miembros solían ser elegidos como alcaldes[22].

Todo indica que en los primeros años de la década de 1560 se había consolidado la alianza entre los mercaderes y la oligarquía que formaba parte del cabildo de México, ya que en 1562 éste promovió la reconstrucción del camino que conectaba la ciudad de México con el puerto de la Veracruz[23]. Dicho proyecto benefició de manera particular a los mercaderes de México, que eran los principales interesados en el comercio Atlántico[24] y el transporte de mercancías[25].

---

[17] Un argumento similar había sido presentado por los mercaderes que solicitaron la erección de los consulados del Mediterráneo, Sevilla, Burgos y el Perú, en razón de que el tiempo era un factor esencial para el buen curso de los negocios comerciales. Smith 1978, pp. 14-17; Haring 1984, pp. 54-56; Rodríguez Vicente 1960, pp. 25-27; Basas 1963, pp. 33-35.

[18] Según varios mercaderes, la erección del consulado resultaría en *«mucho pro y aumento a las rentas reales de Su Majestad porque como los dichos mercaderes traen [*mercancías*] para los mineros [...] y se las dan fiadas [...] a esta causa hoy se saca mucha más plata de que pertenece a los reales quintos». Suplican se les dé licencia para que haya Consulado (1561).* A.G.I, Patronato, 182, R.1.

[19] Desconociendo esta demanda, Robert Smith planteó la posibilidad de que los mercaderes hubieran pedido licencia para erigir el Consulado hacia 1580, a través del abogado Pedro González de Prado, quien en diciembre de 1597 dirigió una carta a los líderes de la corporación recién fundada, en la que hizo referencia a los servicios que les prestaba desde diecisiete años atrás. Smith 1976: B, p. 40, nota 5.

[20] Los mercaderes sevillanos iniciaron las gestiones para establecer un consulado en 1525 y consiguieron su objetivo hasta 1543, es decir, dieciocho años después. Smith 1978, p. 121; Ruiz Rivera y García Bernal 1992, p. 53.

[21] Por real cédula de 9 de junio de 1590, se mandó a la Audiencia que informará sobre la pretensión de la ciudad de crear consulado en México *«por los muchos pleitos que hay entre mercaderes y de materias de comercio»*. Citado en Cervantes 1930, p. 13. En la real cédula de erección del Consulado, del 15 de junio de 1592, se hace referencia a la petición que habían realizado el *«Cabildo, Justicia y Regimiento de la ciudad de México»,* conjuntamente con los mercaderes. *Ordenanzas...* 1816, pp. 2, 3.

[22] Porras Muñoz 1982, pp. 243-245, 361-365.

[23] Valle Pavón 2000, pp.

[24] Los oficiales reales de la Veracruz afirmaban que en esta ciudad *«no hay personas tan ricas que por su cuenta envíen a España ningún dinero porque esto mana de los de arriba México y otras provincias de este reino»*. Carta al rey, de Antonio Cuéllar y Baltasar Dorantes, oficiales reales de la Veracruz..., en Paso y Troncoso 1939, t. XII, pp. 168, 169.

[25] Desde un principio los mercaderes de México habían invertido en el transporte de mercancías y, hacia mediados del siglo XVI, los mercaderes de México comenzaron a brindar crédito a los carreteros que trabajaban para ellos. Martínez López-Cano 1998, pp. 176, 177, 206, 214, 215.

Es posible que la alianza establecida entre los mercaderes y los miembros de la oligarquía de la ciudad de México hiciera más difícil la obtención de la licencia para crear el Consulado. Pudo haber sucedido que a la resistencia del monarca a favorecer la consolidación de poderes locales en el nuevo reino, se aunara el problema de los anhelos autonomistas que habían manifestado los descendientes de los conquistadores en la conjura del marqués del Valle. Todo ello reforzado por la dificultad para gobernar un territorio lejano, con el que se mantenía una lenta comunicación marítima, la cual impedía utilizar los recursos políticos de manera rápida y efectiva.

Por otra parte, la mayoría de los mercaderes de México habían llegado como encomenderos, o agentes por comisión, de las grandes casas de comercio sevillanas[26]. En tanto que el Consulado de Sevilla se había creado, entre otras razones, para reafirmar la obligación que tenían los factores que operaban en América, de acudir a dicha ciudad a rendir cuentas y a comparecer ante su tribunal[27]. En consecuencia, es muy probable que el Consulado de Sevilla se opusiera a la iniciativa de los mercaderes de México, más aun, luego de ver la forma en que éstos fortalecieron su posición una vez que se estableció el comercio entre Nueva España y Filipinas.

En efecto, en 1572 se inicio en Nueva España el intercambio de plata por telas chinas de alta calidad, porcelana y demás objetos suntuarios procedentes del archipiélago filipino. El comercio con Manila era altamente redituable porque los mercaderes de México transformaban los textiles chinos en prendas terminadas que exportaban, junto con otras manufacturas mexicanas, esclavos, productos europeos y bienes orientales de lujo, al Perú y en menor medida a Guatemala, e incluso a España[28]. Además, los comerciantes manilos operaban como representantes de los mercaderes de Nueva España y la plata que invertían en el oriente no estaban sujeta a las confiscaciones que realizaba la Corona sobre el comercio Atlántico[29].

En 1585 el Consulado de Sevilla protestó porque en Nueva España los bienes europeos tenían que competir con las telas chinas, el vino y el aceite peruanos, y un año después pidió la supresión del Galeón de Manila. En adelante la Corona se esforzó por restringir al máximo las transacciones que se realizaban por el Pacífico, con el objeto de proteger la industria y el comercio de la península, impedir el fortalecimiento de vínculos intercoloniales que limitaran la dependencia de la Metrópoli y evitar el flujo al oriente de la plata americana que debía destinarse a España[30].

---

[26] Martínez López-Cano 1998, pp. 198-205.

[27] Ruiz Rivera y García Bernal 1992, p. 55; Trueba y Llavador 1993, pp. 60, 61.

[28] Elliot 1990, pp. 38, 39; Hoberman 1991, pp. 34, 35, 51-53.

[29] Respecto a las confiscaciones de metales privados realizadas por la corona véase Haring 1984, pp. 213, 214; Smith 1978, pp. 134, 135, nota 51.

[30] Las cantidades de plata que salían de Perú y México en pago de los artículos orientales, algunos años llegaron a exceder el valor del comercio Atlántico. Israel 1980, pp. 105, 106; Haring 1984, p. 185; Elliot 1990, pp. 31, 33; Hoberman 1991, pp. 213-215.

La constitución del Consulado de México

Los mercaderes de la ciudad de México habían adquirido cierto control sobre el mercado minero, sin embargo, tenían que competir con los residentes de Puebla, quienes tenían la ventaja de encontrarse en un sitio más cercano al puerto y con una ubicación estratégica con respecto a los mercados indígenas, de los que procedían gran parte de los bienes que se comercializaban en los reales mineros y el exterior. La cercanía de Puebla y Veracruz transformó a sus vecinos en los principales abastecedores de las flotas y navíos[31], además de favorecer su participación en la distribución interna de los bienes europeos[32], fenómeno que les permitió adquirir un papel relevante en el mercado interregional del oriente, sur y sureste del virreinato.

Por otra parte, al inicio de la década de 1560 los adeudos de la Corona se incrementaron de manera singular, debido a que los limitados recursos fiscales de que disponía, no correspondían al aumento creciente de sus gastos bélicos[33]. En consecuencia, el enfrentamiento de la ofensiva Turca y el combate de la rebelión en los Países Bajos dieron lugar al aumento general de las tarifas aduanales en el Imperio español. El derecho de almojarifazgo, que se imponía a las mercancías que entraban y salían de los puertos del Imperio[34], se duplicó en 1566 y en 1567 se impuso a los bienes que salían de Veracruz con destino a otros fondeaderos americanos[35]. Ambas medidas se aplicaron a partir de 1571, a pesar de las protestas de los mercaderes[36]. Además, en 1575, se introdujo el derecho de alcabala que gravó con una tasa de 2% la venta, trueque y reventa de mercancías[37].

---

[31] Motolinía 1995, p. 188.

[32] Según Hoberman, en las primeras cuatro décadas del siglo XVII los vecinos de Puebla ocuparon el segundo lugar en el comercio de bienes europeos que se realizaba en el virreinato, y el primero entre los individuos que acudían a Sevilla a comprar mercancías para enviarlas a Nueva España. Hoberman 1991, pp. 37, 38.

[33] Entre dichos recursos se encontraban las alcabalas, los almojarifazgos, así como los diezmos de mar y puertos secos, gravámenes que solían ser encabezados arrendados o utilizados para respaldar la colocación de títulos de la deuda pública llamados juros. Gelabert 1997, p. 14. Sobre la política fiscal del Imperio español en el siglo XVI, véase Lynch 1993, p. 194.

[34] El almojarifazgo había sido establecido por el rey para asegurar *«los mares en que suelen navegar, traficar y negociar sus vasallos»*. Solórzano y Pereira 1972, libro sexto, cap. IX, núm. xi. En 1528 se impuso en Veracruz la tasa de almojarifazgo de 7½%, la cual pasó a 5% en 1543, al transferir a Sevilla el cobro de 2½% a las mercancías procedentes de Indias. Sánchez Bella 1990, pp. 21, 22, nota 37.

[35] En 1566 la tasa de almojarifazgo se aumentó a 15% (10% en Sevilla y 5% en Veracruz) y en los vinos a 20% (10% en cada puerto), aunque en Sevilla se rebajó a 7½% el año siguiente. En 1567 se introdujo el cobro de 2½% a las mercancías que salían de Nueva España con destino a otros puertos americanos, y de 5% a las que llegaban a su destino. Sánchez Bella 1990, p. 22, nota 40; García-Abasolo 1983, pp. 217-228; *Recopilación...* 1681, libro VIII, tit. XV, leyes i, ix, x, xiii, xiv. Respecto a los fraudes que se cometían en el pago del almojarifazgo véanse Sánchez Bella 1990, p. 37; Solórzano y Pereira 1972, libro sexto, cap. IX, pp. 15-20; Paso y Troncoso 1939, t. XI, pp. 105-108.

[36] García-Abasolo 1983, pp. 221, 222.

[37] En 1535 se instruyó, sin éxito, al virrey Antonio de Mendoza sobre la conveniencia de imponer la alcabala en Nueva España. *Instrucción a Antonio de Mendoza, 25 de abril de 1535*, en *Instrucciones y*

De acuerdo con el virrey Martín Enríquez, las nuevas medidas fiscales limitaron las inversiones de los mercaderes, quienes, además de tener que sortear las dificultades que implicaba el pago de un nuevo impuesto, se percataron de que, en adelante, las necesidades de la monarquía repercutirían en gravámenes sobre la actividad que realizaban[38]. Por tales motivos, el virrey solicitó al monarca en repetidas ocasiones que respaldara a dicho grupo social[39].

Cuando los mercaderes comenzaban a adecuarse a los trastornos generados por las nuevas medidas fiscales, tuvieron que afrontar la aguda crisis productiva que sobrevino a la mortandad de los indios causada por la epidemia conocida como *cocoliztle,* la cual se propagó por Nueva España entre 1576 y 1579[40]. Como consecuencia del desastre demográfico, se vino abajo la organización productiva de los naturales y su relación con los comerciantes que trataban con los bienes del tributo y otros productos indígenas. En tanto que muchos pueblos fueron abandonados por los jueces locales que operaban como agentes de los mercaderes de México[41].

Al parecer, la consolidación del sistema de repartimiento de mercancías en la penúltima década del siglo XVI, fue una respuesta de los españoles al problema del comercio con el sector indígena que sobrevino a la caída de la población[42]. A través del repartimiento forzado de mercancías que realizaban los jueces locales, los mercaderes pudieron efectuar intercambios desiguales con los naturales y suprimir el empleo de la plata[43], al tiempo que aseguraron el abasto del sector minero y los centros urbanos,

---

memorias de los virreyes... 1991, t. I, p. 82. Por real cédula del 28 de diciembre de 1568 se mandó imponer en Nueva España 2% de derecho de alcabala, no obstante, el gravamen empezó a cobrarse hasta 1575, de acuerdo con la real cédula del 17 de octubre de 1574, luego de que el virrey Martín Enríquez negoció su introducción. García-Abasolo 1983, pp. 239-241; Ulloa 1963, pp. 117-120.

[38] García-Abasolo 1983, pp. 221-222. Ante las exigencias financieras de la Corona, que en la Metrópoli además podían dar lugar la confiscación de los capitales de los mercaderes, éstos inmovilizaron las cargas y beneficios que habían colocado en los territorios americanos. Lynch 1993, p. 215.

[39] García-Abasolo 1983, p. 222. Los juristas de la época destacaban la función primordial de los mercaderes, razón por la cual debían ser «*ayudados, amparados y favorecidos y gozar de muchos privilegios é inmunidades*», tanto por el servicio que prestaban, como por «*los trabajos que... pasan y muchas pérdidas que suelen tener en donde esperan crecidas ganancias*». Solórzano y Pereira 1972, libro sexto, cap. XIV, tit. 3, p. 62.

[40] De acuerdo con los cálculos de García-Abasolo, el número de indígenas muertos en esta epidemia se elevó a 1,021,759 sin contar a los indios que no estaban tasados como tributarios, ni a los menores de edad. García-Abasolo 1983, p. 77. En tanto que Borah calculó la disminución de un 40-50% de la población india. Borah 1989, pp. 215-218.

[41] Acerca de la relación entre los miembros del Consulado y las justicias locales, véanse Pastor 1987, p. 155. Sobre la producción de la grana-cochinilla, Gonzalo Gómez de Cervantes exponía «*se ve que va faltando y perdiéndose, así por la disminución y gran mortandad de los indios, como por la negligencia y descuido que hay en ellos y en las justicias*». Gómez de Cervantes 1944, pp. 180, 181.

[42] De acuerdo con Rodolfo Pastor, las prohibiciones de ciertas modalidades del repartimiento parecen haber sancionado dicho sistema a fines del siglo XVI y principios del XVII. Pastor 1985, p. 211. El repartimiento de mercancías fue otro de los mecanismos empleados por la dominación colonial para permitir la consolidación de la economía mercantil en Nueva España. Al respecto, véase Assadourian 1989, pp. 444-446.

además de obtener garantías con respecto al cobro de las deudas. De este modo, el repartimiento hizo posible que el desastre demográfico no limitara el desarrollo de la economía mercantil[44].

Asimismo, todo parece indicar que la autorización dada en 1592 para erigir el Consulado de México, constituyó un medio para apoyar a los mercaderes de la capital en las transacciones que realizaban con los mineros y los comerciantes de provincia, la mayor parte de las cuales se basaban en el otorgamiento de crédito, en ocasiones con mínimas garantías[45]. Poco después del inicio de la década de 1590, al tiempo que se establecía el Consulado, los mercaderes de la capital incrementaron el otorgamiento de crédito en metálico[46], así como el suministro de avíos en dinero y mercancías a la minería y otros sectores productivos[47]. Este fenómeno permite considerar la posibilidad de que el Consulado, al dirimir de manera expedita los pleitos de los mercaderes, les diera confianza para participar en las operaciones mencionadas.

El tribunal mercantil facilitaría el cobro de los adeudos cuyo pago presentara problemas y haría posible la pronta solución de los conflictos entre quienes formaban compañías destinadas a la habilitación de la minería, el rescate de plata y la comercialización de mercancías a crédito[48]. Estas operaciones resultaban fundamentales para la explotación argentífera, ya que los mineros estaban permanentemente endeudados y expuestos a la quiebra, debido a las fuertes inversiones que realizaban y a que el éxito de su actividad dependía de la riqueza de las vetas[49]. De acuerdo con Bakewell la recuperación

---

[43] Pastor 1985, pp. 210-211 y 1987, pp. 153-155.

[44] El crecimiento de la economía mercantil ha sido comprobado al mostrar la tendencia ascendente que presentó la recaudación de los diezmos y el movimiento del comercio Atlántico. Assadourian 1989, pp. 438-440, 445, 446.

[45] Según Romero Frizzi, en las últimas décadas del siglo XVI la actividad mercantil en la Mixteca se concentró en un reducido grupo de comerciantes, quienes obtenían crédito con escaso respaldo de comerciantes residentes en Veracruz, que eran vecinos de México. La autora establece la coincidencia entre el auge del comercio en la Mixteca y la creación del Consulado. Romero 1990, pp. 143, 152, 153 y 133, nota 19.

[46] Pilar Martínez mostró cómo, desde fines de los años setenta y, en especial, a partir de la década de los noventa, los mercaderes de México realizaban ventas a crédito de plata en pasta, la cual era saldada en moneda, operación que, en realidad, era un préstamo a corto plazo que generaba altos beneficios derivados de las variaciones en la cotización del marco de plata. Dichos créditos se otorgaban a plazos muy cortos con el objeto de utilizar el metálico de manera subsecuente para hacerlo redituar al máximo. Martínez López-Cano 1998, pp. 66-73, 68, 245, 248.

[47] Los mercaderes de México lograron aumentar su liquidez realizando inversiones que les daban acceso al numerario, como el otorgamiento de avíos a los mineros, la participación en la recaudación de las rentas del erario y el acceso a los puestos de gobierno en los que se manejaban grandes montos de plata. A partir de la década de 1580 se incrementó la venta de cargos públicos y el arrendamiento de la recaudación fiscal. Ibíd. pp. 154-167, 245-259.

[48] Pueden verse ejemplos de la participación de los mercaderes de México en este tipo de transacciones en Ibíd., pp. 221-259.

[49] El virrey conde de Monterrey exponía que era «*de ordinario no tener los mineros con que comprar lo que han de menester*», de modo que ni siquiera disponían de caudal para acudir a la ciudad de México a abastecerse. *Informe del Conde de Monterrey sobre el estado de la real Hacienda, 1 de abril de 1598*, en Hanke 1976, v. 1, pp. 145-149. Véase también Gómez de Cervantes 1944, pp. 148, 149.

de la minería a fines del siglo XVI se debío al financiamiento de los mercaderes de la ciudad de México[50].

Dado que el interés de la Corona radicaba en extraer la mayor cantidad posible de plata de Nueva España, es muy probable que favoreciera a los mercaderes de la capital, en razón del papel financiero que desempeñaban con respecto a la producción argentífera. Este sector generaba a la Hacienda novohispana poco más del 40% de sus ingresos, seguido a mucha distancia por los tributos que pagaba la población indígena y los gravámenes sobre las transacciones comerciales[51]. La producción de metales también repercutía de manera indirecta sobre los ingresos del erario, al favorecer la adquisición de ultramarinos y la circulación interna, actividades que eran gravadas con los derechos de almojarifazgo y alcabala[52].

Asimismo debe tenerse en cuenta que la concesión de la licencia para establecer el Consulado de México se produjo en el contexto de la severa crisis financiera que enfrentó la Corona, poco después de que mediara la década de 1580, como consecuencia de los elevados gastos ocasionados por el combate a los protestantes, la cruzada contra los turcos y los esfuerzos por dominar el Atlántico. Apremiado por la escasez de fondos, el monarca buscó el respaldo de los poderosos grupos de mercaderes para mantener el comercio americano y reforzar la defensa de los puertos. Felipe II logró que el Consulado de Sevilla se hiciera cargo del financiamiento de la Armada de la Carrera de Indias, a partir de 1591[53]; en tanto que la corporación mercantil de la ciudad de México contribuyó con las obras portuarias de San Juan de Ulúa y Acapulco[54].

Asimismo, es posible que el monarca tuviera la intención de conseguir el apoyo financiero de los miembros del Consulado de la capital de Nueva España[55]. La sospecha

---

[50] Bakewell, p. 80.

[51] De acuerdo con el cuadro *«Tanteo de lo que valdrá la Real Hacienda de S.M. que tienen en la Nueva España en un año a poco más o menos, (México, abril de 1598)»*, de los 2,000,500 pesos que se recaudaban en total, los impuestos derivados de la producción de plata rendían 815,000 pesos, es decir, 40.74%. Sánchez Bella 1990, p. 56, nota 148.

[52] En la real cédula del 8 de noviembre de 1594, en que se confirmó la licencia para erigir el Consulado de México, se menciona que la eliminación de obstáculos a la justicia mercantil aumentaría el comercio y con ello se acrecentaran los derechos y las rentas reales. Dicha real cédula viene inserta en las *Ordenanzas...* 1816, pp. 5-8.

[53] En 1586 la corona pidió al Consejo de Indias estudiar la forma de repartir el financiamiento de la Armada de la Carrera de Indias entre quienes participaban en dicho comercio, poco después retrasó el pago de la avería correspondiente y, en 1591, suscribió con el Consulado de Sevilla el primer asiento del derecho de avería que tenía por objeto costear dicha Armada. Caballero 1997, pp. 57, 300; Smith 1978, pp. 129, 130.

[54] El comercio de Sevilla obtuvo autorización para constituir un consulado en 1543, cuando se hizo necesaria la organización de la primera Armada que custodió la flota de la Carrera de Indias. Smith 1978, p. 121; Haring 1984, pp. 50-55; Caballero 1997, pp. 37-39. Además, en 1546, Carlos I obtuvo del Consulado que acababa de formarse un préstamo por 30,000 ducados. Ruiz Rivera y García Bernal 1992, p. 58.

[55] Rodolfo Pastor sostuvo que entre 1580 y 1594, Felipe II obtuvo de los consulados peninsulares grandes montos de dinero en préstamo, sin embargo, no proporcionó las referencias correspondientes. Pastor 1985, p. 211. Rodríguez Vicente proporcionó un listado referente a las *«aportaciones del Consulado*

de los mercaderes de Lima en el sentido de que la erección de un Consulado en esa ciudad favorecería la demanda de fondos por parte del monarca, dio lugar a que en 1594 se pospusiera la aplicación de la real cédula que autorizaba la fundación de dicha corporación, problema que no se presentó en México[56].

En junio de 1592, Felipe II otorgó licencia a la *Universidad de mercaderes* de la ciudad de México para elegir un Tribunal mercantil[57] y en enero de 1594 se constituyó el Consulado. Los primeros dirigentes del cuerpo mercantil elaboraron sus ordenanzas, las cuales fueron revisadas por el Consejo de Indias y confirmadas por el rey en 1604[58].

Consideraciones finales

Poco después del inicio de la expansión comercial que se produjo en Nueva España como consecuencia del auge minero, los mercaderes de México que abastecían a crédito la minería y participaban en el comercio de ultramarinos y bienes indígenas, se asociaron para demandar la erección de un Consulado. Sin embargo, a la demanda de creación del Consulado se antepusieron los límites imperiales a la constitución de poderes corporativos, así como la expansión del comercio intercolonial.

En las últimas décadas del siglo XVI, los mercaderes de México tuvieron que hacer frente a la elevada alza de impuestos, así como a la caída de la población indígena, desastre que trastocó las relaciones comerciales con dicho sector. El monarca otorgó la licencia para erigir el Consulado, posiblemente debido a su interés en garantizar la producción y el envío de plata a la Metrópoli. El Tribunal mercantil brindó un soporte institucional al financiamiento del sector minero, cuya producción resultaba crucial para sortear la crisis que enfrentaba el erario, ya que producía la mayor parte de los ingresos fiscales de Nueva España y favorecía la generación del resto.

Siglas y referencias

Archivo General de la Nación (A.G.N.)
Archivo General de Indias (A.G.I.)

---

y comercio de cargadores a Indias a los gastos de la monarquía (1555-1775)», en el que no aparecen contribuciones entre 1557 y 1621; no obstante, la autora plantea la posibilidad de que estas no hayan sido registradas por la inexistencia de testimonios en el archivo del Consulado, debido a los trastornos que ocasionó su traslado de Sevilla a Cádiz. Rodríguez Vicente 1977, pp. 216, 217, 220, 221.

[56] Rodríguez Vicente 1960, pp. 18-24.

[57] *Ordenanzas...* 1816, p. 4.

[58] *Ordenanzas...* 1816, pp. 56-61.

a. Colecciones documentales, documentos impresos y obras de la época

Gómez de Cervantes, Gonzalo. *La vida económica y social de Nueva España al finalizar el siglo XVI*, prólogo y notas de Alberto María Carreño, México, Antigua Librería Robredo de José Porrúa e Hijos, 1944.

Hanke, Lewis. *Los virreyes españoles en América durante el gobierno de la casa de Austria,* México, Ediciones Atlas, 1977, (Biblioteca de Autores Españoles), t.l y 2.

Instrucciones y memorias de los virreyes novohispanos. Estudio preliminar, coord., bibliografía y notas de Ernesto de la Torre Villar, México, Editorial Porrúa, 1991, t. 1.

Motolinía, Fray Toribio *Historia de los indios de la Nueva España*, México, Editorial Porrúa, (Sepan Cuantos núm. 129), 1995.

Ordenanzas del Consulado de Mexico Universidad de mercaderes de esta N.E. Confirmadas por el Rey N.S. en el año de 1607. México, Imprenta de D. Mariano Ontiveros, 1816, Calle del Espíritu Santo.

Paso y Troncoso, Francisco. *Epistolario de Nueva España 1505-1818*, México, Antigua librería Robredo, de José Porrúa e hijos, 1939.

Recopilación de Leyes de los Reynos de Indias. Prólogo por Ramón Menéndez y Pidal. Estudio preliminar Juan Manzano Manzano. Madrid, Cultura Hispánica. (Edición facsimilar de: Madrid, J. de Paredes, 1681), 1973.

Solórzano y Pereira, Juan de. *Política Indiana*. Corregida e ilustrada con notas por el Licenciado Don Francisco Ramiro de Valenzuela, Relator del Supremo Consejo, y Cámara de Indias, y Oidor Honorario de la Real Audiencia, y Casa de Contratación de Cádiz. Biblioteca de Autores Españoles, Tomo Quinto, Madrid, Ediciones Atlas, 1972.

b. Fuentes secundarias

Assadourian, Carlos Sempat. *El derrumbe de la población indígena y la formación del sistema de la economía colonial (examen de un modelo)*, manuscrito reproducido en los Seminarios de Historia Económica de El Colegio de México, 1979.

_____. *La despoblación indígena en Perú y Nueva España durante el siglo XVI y la formación de la economía colonial*. En: *Historia Mexicana*, v. XXXVIII, núm 3, (151), 1989, enero-marzo, pp. 419-454.

Bakewell, P. J. *Minería y sociedad en el México Colonial. Zacatecas (1546-1700).* México, Fondo de Cultura Económica, 1976.

Basas Fernández, Manuel. *El Consulado de Burgos en el siglo XVI*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Escuela de Historia Moderna, 1963.

Borah, Woodrow Wilson. «El siglo de la depresión en la Nueva España», en Cook S.L. y W Borah, *El pasado de México: Aspectos sociodemográficos*, México, Fondo de Cultura Económica. 1989 [1a. ed. 1975].

_____. *Comercio y navegación entre México y Perú en el siglo XVI,* México, Instituto Mexicano de Comercio Exterior, 1975.

Boyd-Bowman, Peter. *Índice geobiográfico de más de 56 mil pobladores españoles de América hispánica*, t. I y II, México, U.N.A.M., I.I.H., 1985

Caballero Juárez, José Antonio. *El régimen jurídico de las armadas de la Carrera de Indias. Siglos XVI y XVII*, México, Instituto de Investigaciones Jurídicas, U.N.A.M., 1997.

Castañeda Bates et. al. *La Casa de Moneda de México a más de 450 años*, México, Miguel Angel Porrúa, 1989.

Cervantes, Manuel. *El derecho mercantil terrestre de la Nueva España*, conferencia sustentada ante la Sociedad Mexicana de geografía y Estadística, México, A Mijares y Hno, 1930.

Elliot, J. H. «España y América en los siglos XVI y XVII». En: *Historia de América Latina. 2. América Latina colonia: Europa y América en los siglos XVI, XVII, XVIII.* Leslie Bethell editor. Barcelona, Editorial Crítica, vol. 2, 1990, pp. 3-44.

García-Abasolo, Antonio. *Martín Enríquez y la reforma de 1568 en Nueva España*, Sevilla, Diputación Provincia de Sevilla, 1983.

Gibson, Charles. *Los aztecas bajo el dominio español 1519-1810*, México, Siglo Veintiuno Editores, 1996.

Gelabert, Juan E. *La Bolsa del rey. Rey, reino y fisco en Castilla (1598-1648)*, 1997, Barcelona, Ed. Crítica.

Haring, Clarence H. *Comercio y navegación entre España y las Indias*. México, Fondo de Cultura Económica, 1984.

Hoberman, Louisa Schell. *Mexico's merchant elite, 1590-1660. Silver, state and society*. Durham, Duke University Press, 1991.

Israel, Jonathan I. *Razas, clases sociales y vida política en el México colonial 1610-1670.* México, Fondo de Cultura Económica, 1980.

Lynch, John. *España bajo los Austria. 1. Imperio y absolutismo (1516-1598)*, Barcelona, Ediciones Península, 1993 [1970].

Martínez López-Cano, Ma. del Pilar. *El crédito en la ciudad de México en el siglo XVI*, México, Tesis de doctorado, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 1998.

Pastor, Rodolfo. «El repartimiento de mercancías y los alcaldes mayores novohispanos: un sistema de explotación, de sus orígenes a la crisis de 1810», en Woodrow Borah, Coordinador. *El gobierno provincial en la Nueva España 1570-1787*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1985.

Porras Muñoz, Guillermo. *El gobierno de la ciudad de México en el siglo XVI*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, (Serie historia novohispana, 31), 1982.

Rodríguez Vicente, María Encarnación. «Los cargadores a Indias y su contribución a los gastos de la monarquía 1555-1750». En *Anuario de estudios americanos*, tomo XXXIV, 1977, p. 211-232.

_____. *El Tribunal del Consulado de Lima en la primera mitad del siglo XVII*, Madrid, Ediciones de Cultura Hispánica, 1960.

Romero, María de los Angeles. *Economía y vida de los españoles en la Mixteca Alta: 1519-1720*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia / Gobierno del Estado de Oaxaca, (Colección regiones de México), 1990.

Ruiz Rivera, Julián B. y Manuela Cristina García Bernal. *Cargadores a Indias*, Madrid, Editorial Mapfre, 1992.

Sánchez Bella, Ismael. *La organización financiera de las Indias (siglo XVI)*, México, Escuela Libre de Derecho. Fondo para la difusión del derecho mexicano, 1990.

Smith, Robert Sidney. *Historia de los Consulados de Mar (1250-1700)*, Barcelona, Ediciones Península, 1978. (Historia, ciencia, sociedad 147).

_____. «Antecedentes del Consulado de México, 1590-1594». En: Roberth S. Smith y José Ramírez Flores, *Los consulados de comerciantes de Nueva España*, México, Instituto Mexicano de Comercio Exterior, (Serie Historia del Comercio Exterior México, dirigida por Enrique Florescano), 1976 [1ª. Ed. 1942], pp. 39-53.

Tomás y Valiente, Francisco. *Manual de historia del derecho español*, Madrid, Editorial Tecnos, 1997 [1a. ed. 1979].

Trueba, Eduardo y José Llavador. *Jurisdicción marítima y la práctica jurídica en Sevilla (Siglo XVI)*, 1993, Imprime Studio Puig.

Ulloa, Modesto. *La Hacienda real de Castilla en el reinado de Felipe II*. Roma, 1963, Librería Sforzini.

Valle Pavón, Guillermina del. «Intereses mercantiles en torno a los caminos México-Puebla-Veracruz en el periodo colonial temprano». En: Chantal Cramausel y Salvador Alvarez (coordinadores), *Puentes y caminos de la Nueva España*, México, El Colegio de Michoacán, Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, 2000 (en prensa).

Caudales e imperio:
Una interpretación global en el Mundo del XVI-XVII

Héctor Noejovich Ch.
Pontificia Universidad Católica del Perú

El origen de este trabajo debe remontarse a Pease y Noejovich[1], en el cual se buscó ordenar y discutir los datos cuantitativos existentes, a fin de establecer, primordialmente, los «órdenes de magnitud» de las cifras y encuadrarlas en un marco analítico mínimo para su comprensión[2]. Aquí pretendemos desarrollar una faceta de la hipótesis que soslayáramos en un trabajo anterior[3], sobre la existencia de una estrategia defensiva, desde América, por parte de la dinastía de los Austrias.

Hemos utilizado como eje de la exposición los datos cuantitativos[4], que nos muestran una decadencia notoria de las remesas transferidas a España para la Real Hacienda. Fundamentalmente, las provenientes del virreinato del Perú, las mismas que son usualmente

---

[1] Pease, Franklin y Héctor Noejovich. «La cuestión de la plata en los siglos XVI-XVII». Informe presentado al *Banco de España, 1992*. En: *Histórica*, Vol. XXIV-2, Dic. 2000, Lima: Fondo Editorial de la PUCP, 2001.

[2] Una de las deficiencias metodológicas que se observa en la historiografía económica es la falta de un «marco analítico» que permita una discusión homogénea de las cifras. No se trata de establecer modelos, sino que, para poner de relieve la importancia de las cifras, no basta con la mera descripción documental. Así, por ejemplo, en un reciente trabajo sobre crédito público en España durante los Habsburgo (Alvarez Nogal, Carlos. *El crédito de la monarquía hispánica en el reinado de Felipe IV.* Junta de Castilla y León: Consejería de Educación y Cultura, 1997), apreciamos una riqueza documental encomiable; empero, las cifras no son susceptibles de mayores análisis. Ello no sólo obedece a una «marco analítico» de las mismas, sino a la dificultad de establecer «órdenes de magnitudes». Además de la mezcolanza de monedas, sin solución de continuidad, arribamos a cuestiones como ésta: 1'000,000 de ducados, por así decir, ¿era mucho o poco? ¿en relación a qué? El lector se siente huérfano y termina por no prestar atención al significado de los números.

[3] Salles, Estela y Héctor Noejovich. «Santiago y Buenos Aires: La actividad económica en la frontera sur del virreinato del Perú en el siglo XVII». En: *Economía*, Vol. XXII: 43, Ene-Jun. Lima: Fondo Editorial de la PUCP, 1999.

[4] Véase: Te Paske, John y Robert Klein. *The Royal Treasures of Spanish Empire in America.* Durham: Duke University Press, 1982; Morineau, Marcel. *Incroyables gazettes et fabuleux metaux.* París: La Maison des Sciences de l'Homme, 1985 y Klein, Herbert. *The American Finances of the Spanish Empire. Royal Income and Expenditures in Colonial México, Perú, and Bolivia, 1680-1809.* Albuquerque: University of New Mexico Press, 1998.

explicadas por la «venalidad y la corrupción»[5], la crisis del siglo XVII[6], «los pactos coloniales»[7], los «fraudes» en los registros de embarque[8], entre otras hipótesis.

Como ya lo resaltáramos con anterioridad[9], los indicadores de «actividad económica» e «índice de precios», no muestran crisis alguna en el espacio del virreinato del Perú, durante el siglo XVII. Por otra parte, la famosa «caída demográfica» no es evidente[10] y el deterioro de la producción minera potosina no fue tan grande como lo sugieren las cifras oficiales.

Todo esto conduce, cuantitativamente, a comprobar la existencia de una economía «paralela», de tal energadura, que no puede considerarse «ignorada» por las autoridades españolas. A grandes rasgos podemos asumir que esa economía «paralela» era de un orden de magnitud semejante a la «oficial»[11].

La hipótesis que desarrollamos sugiere que esa era una forma de financiamiento de la guerra de los Austrias, en el siglo XVII, diferente a la realizada con los caudales americanos y concesiones durante el siglo XVI. De esta forma, se trasladó parte del «costo de la guerra europea», la de los Treinta Años, hacia América. Esta, fue una verdadera guerra mundial, toda vez que no sólo se libró en territorio europeo. Las incursiones de piratas y corsarios, en el Atlántico, el Pacífico y el Caribe, así como también las ocupaciones (el caso de Pernambuco y Angola, por los holandeses y de Jamaica por los ingleses), revelan una globalización del conflicto.

Este sistema de financiamiento de la guerra, a través de botines y prebendas, no era extraño a los ibéricos, toda vez que los antecedentes se remontan al reino Astur-Leonés y posteriormente a Castilla[12]. Por otra parte, las posesiones americanas no

---

[5] Pietshmann, Horst. «Burocracia y Corrupción en Hispanoamérica Colonial». En: *Nova Americana,* 5 11-37. Torino: 1982.

[6] Klein, Herbert. *Fiscalidad real y gastos de gobierno: El virreinato del Perú 1680-1809.* Lima: IEP, 1994.

[7] Moutoukias, Zacarías. «Power, Corruption, and Commerce: The Making of the Local Administrative Structure in Seventeenth-Century Buenos Aires». En: *Hispanic America Historical Review,* 688: 4 (771-801), 1988.

[8] Morineau, Marcel. *Incroyables gazettes et fabuleux metaux.* París: La Maison des Sciences de l'Homme, 1985.

[9] Véase: Noejovich, Héctor Omar. «Nivel de precios y actividad económica: un ensayo económico en el virreinato del Perú (siglos XVI - XVII)». Ponencia presentada en las *XVI Jornadas de Historia Económica*, Quilmes, Argentina. En: *Economía*, Vol. XXIII: 46, Dic. 2000 Lima: Fondo Editorial de la PUCP, 2001 y también «La política minera del virrey Toledo: un ensayo económico». En: *Economía*, Vol. XXI: 41, Jul-Dic. Lima: Fondo Editorial de la PUCP, 1999a.

[10] Noejovich, Héctor Omar. «Tributo indígena y demografía histórica». En: *Actas del IV Congreso Internacional de Etnohistoria.* Lima: Fondo Editorial de la PUCP, 1998b.

[11] Véase Noejovich, Héctor Omar. «Producción de plata y consumo de azogue: una comparación entre el virreinato del Perú y el virreinato de la Nueva España bajo los Austrias». *Actas del 4° Congreso Internacional de Historia de la Minería,* Guanajuato, México, 1998. En: *Investigación Económica,* 235, Ene-Mar 2001, Facultad de Economía, Universidad Autónoma de México, 1998a y también «Institucionalidad versus tecnología: el caso del azogue en el virreinato del Perú (siglos XVI-XVII)». *Actas de la VI Reunión de Historiadores de la Minería Latinoamericana,* Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 1999b.

[12] Garcia De Valdeavellano, Luis. *El feudalismo hispánico y otros estudios de historia medieval.* Madrid: Alianza, 1981.

eran técnicamente colonias[13], siendo gobernadas a través del Consejo de Indias, distinto de los demás Consejos Reales y con legislación diferente a los otros territorios de la dinastía de los Habsburgo (Castilla, Aragón, Nápoles, Países Bajos, etc.).

Las finanzas de Castilla y las remesas públicas[14] *de Indias*

Uno de los aspectos que no ha merecido una adecuada atención por parte de la historiografía, se refiere a la pregunta: ¿qué significación tenían realmente los caudales remitidos a la Corona? Tomemos como ejemplo a Alvarez Nogal[15] quien, en un minucioso trabajo sobre el crédito público durante el reinado de Felipe IV, basado principalmente en documentos de archivo, afirma:

> «Los metales preciosos llegados de Indias para la Real Hacienda influyeron notablemente en el desarrollo de la política europea de Felipe IV, y en concreto, en las relaciones que mantuvo la Monarquía española con los banqueros».
>
> «El esfuerzo que hizo España por mantener su prestigio en una Europa cada vez más sumida en la guerra que le exigió cuantiosos recursos económicos».
>
> «Sin embargo, en último término, el funcionamiento del sistema financiero se apoyaba en la llegada anual de los metales preciosos americanos como tabla de salvación. Precisamente, *cuando comenzaron a disminuir las remesas a partir de la década de los años cuarenta,* algunos pilares de este sistema comenzaron a fallar. El resquebrajamiento del crédito de la Corona se produjo al mismo tiempo que se descomponía el sistema de flotas»[16].

¿Eran tan «importantes» los caudales remitidos desde las Indias a la Corona? El reinado de Felipe IV, como se sabe, comienza en 1621 y bajo la influencia de su mentor, don Gaspar de Guzmán, en ese entonces Conde de Olivares. Retrotraigámonos al siglo XVI, cuando los reinados de Carlos V y Felipe II, especialmente este último, asientan los fundamentos del imperio español. Si bien las cifras de las cuales disponemos no tienen un origen preciso[17], al menos tenemos una aproximación para su posterior discusión:

El período indicado en el gráfico N° 1, corresponde al reinado de Felipe II, durante el cual la actividad bélica europea de su padre se había modificado, después de la división efectuada por éste y de la paz de Cateau-Cambresis, en 1559, que puso fin a las guerras de Italia[18]. Las cifras muestran la significación del «aporte americano».

---

[13] Levene, Ricardo. «Las Indias no eran colonias». En: *Boletín de la Academia Nacional de Historia,* Vol. XXIV-XXV, (596-626), Buenos Aires, 1950-51.

[14] Entendemos por «Remesas públicas» las registradas para la Real Hacienda, bajo cualquier concepto.

[15] Alvarez Nogal. *Op. cit.*

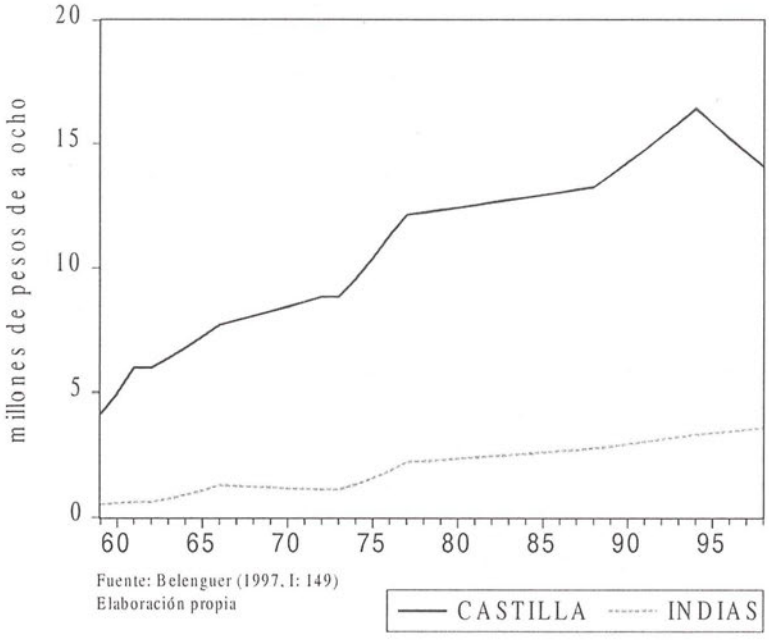
[16] *Ibídem. Op. cit.,* p. 349. Las cursivas son mías

[17] Belenguer, Ernst. *Del oro al oropel.* 2 vols. Barcelona: Ariel, 1997. El autor no indica las fuentes de sus cuadros y gráficos. De aquí en adelante hemos convertido los «ducados» en pesos de a ocho para comodidad del lector. Ducado = 375 maravedíes; peso de a ocho = 272 maravedíes (Noejovich, Héctor Omar. *Los albores de la economía americana.* Lima: Fondo Editorial de la PUCP, 1996, pp..204 y ss.)

[18] Principal *causus belli* entre Carlos V y Francisco I.

Dos contecimientos europeos, sin embargo, con indudable influencia para América, obligarán a modificar las estrategias de la Corona española: la unión dinástica con Portugal, en 1580, y la insurrección de los Países Bajos, en 1581. El primero llevará a una «armonía» con los portugueses, mientras que el segundo se constituirá en una abierta amenaza para los intereses americanos de la unificada península ibérica.

GRÁFICO N°1
Castilla: ingresos fiscales
Indias: remesas públicas
(1559-1598)

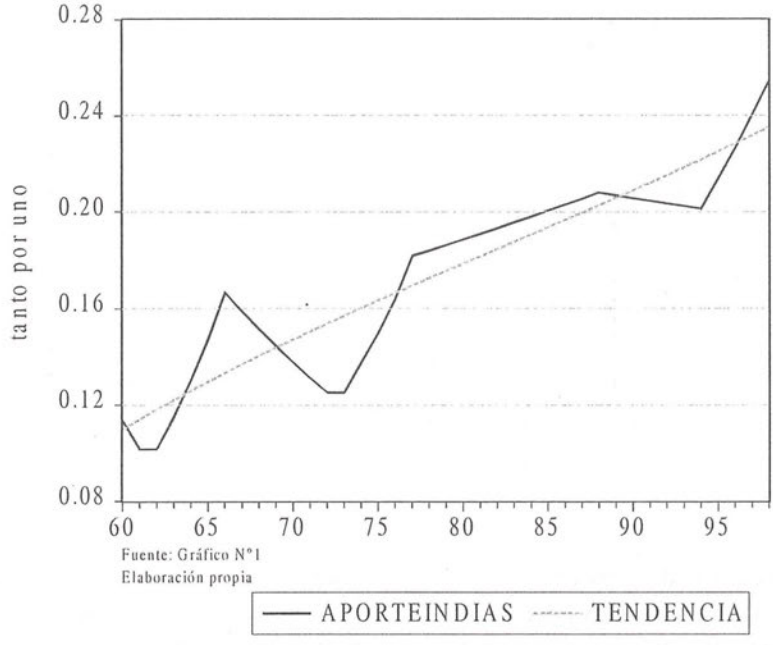


Fuente: Belenguer (1997, I: 149)
Elaboración propia

Tanto los insurrectos holandeses, como ingleses y franceses, sea en forma abierta, sea a través de corsarios y piratas, comienzan a constituir una amenaza creciente para el imperio iberoamericano, circunstancia que se refleja en el aumento de los ingresos fiscales, consecuencia de los incrementos en los gastos de guerra. El auge de Potosí a partir de 1573[19] mitigará en parte esas necesidades. El gráfico N°2 denota esa tendencia durante el siglo XVI. Los caudales públicos americanos llegan a significar la cuarta parte de los ingresos de la Corona.

[19] Noejovich. *Op. cit.*, 1998a y 1999a.

GRÁFICO N°2
Proporción del aporte de Indias
a las finanzas de Castilla
(1560-1598)



Fuente: Gráfico N°1
Elaboración propia

Pero esa afluencia no se mantuvo y, en cambio, fueron *in crescendo* los gastos fiscales de la Real Hacienda. La guerra con los Países Bajos obligó a comprometer ingresos, por el sistema de asientos y, hacia 1611, la deuda pública ascendía a 31 millones de pesos de a ocho[20] [21]. En 1617 los gastos eran 16,5 millones de pesos de a ocho[22] [23] y las remesas americanas comenzaban a declinar (gráfico N°3). En la primera mitad del siglo XVII no excedieron los 3 millones de pesos de a ocho, llegando a cifras aún menores, pero superiores a los 2 millones de pesos de a ocho (las áreas sombreadas señalan los periodos de auge y de depresión).

---

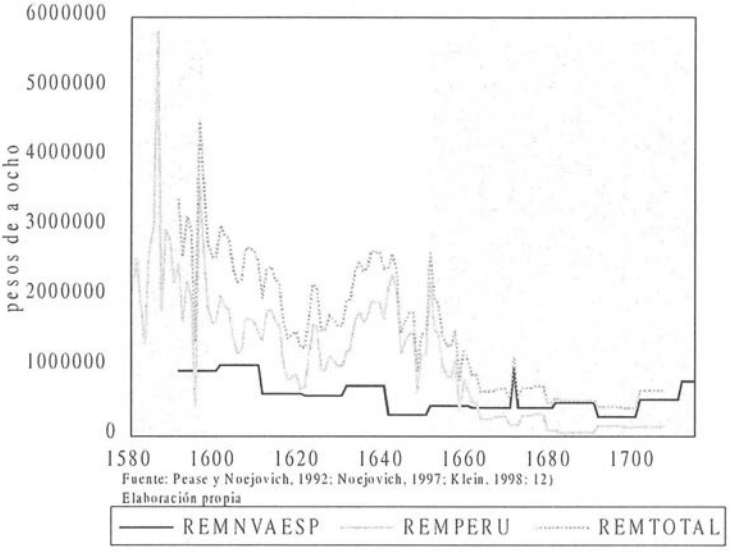
[20] 22'748,971 de ducados. LYNCH, John. *Los Austrias (1598-1700).* Barcelona: Crítica, 1993, p. 51.

[21] NOEJOVICH. *Op. cit.*, 1998a y 1999a.

[22] 12'000,000 de ducados. LYNCH. *Op. cit.*, p. 52.

[23] NOEJOVICH. *Op. cit.*, 1998a y 1999a.

GRÁFICO N°3
Remesas a Castilla
Nueva España (1591-1714) - Perú (1580-1707)



Fuente: Pease y Noejovich, 1992; Noejovich, 1997; Klein, 1998: 12)
Elaboración propia

Es en ese contexto, a partir de 1621, que Olivares se embarca en una política europea agresiva, en el marco de la guerra de los Treinta Años, en la cual Flandes y los Países Bajos se encuentran dentro de los principales objetivos estratégicos. El crédito público, una de las fuentes de financiamiento, se hacía como base a asientos, teniendo en la mira los caudales americanos[24]. De las cifras expuestas, resulta claro que eso era un «espejismo». En 1655, el presupuesto de la Corona había llegado a 24.8 millones de pesos de a ocho[25] [26]. ¿Que podían significar remesas que eran aproximadamente el 10% de ese presupuesto? *La afirmación del autor*[27]*, sobre el derrumbe del sistema financiero, por la caída de las remesas de Indias, no está soportada por la evidencia numérica.*

De otro lado, sólo los gastos de la Casa Real oscilaban en 1,5 millones de pesos de a ocho. Para 1612, Dominguez Ortiz[28] cita un documento donde se presupuestaban 1'538,741 pesos de a ocho[29] para esos fines. Ese sólo presupuesto consumía gran

---

[24] Tómese como ejemplo de la opinión generalizada en la historiografía a Alvarez Nogal (*Op. cit.*, p. 345). «*Cuando por fin*, en Julio de 1654, llegaron las flotas, los registros arrojaban un total de 598.274.610 mrds». (Cursiva mía). Esa remesa era de 2,2 millones de pesos de a ocho. Para el endeudamiento y el presupuesto de la Corona, era como «arrojar un balde de agua al mar».

[25] Noejovich. *Op. cit.*, 1998a y 1999a. 18'000,000 de ducados.

[26] Alvarez Nogal. *Op. cit.*, p. 355

[27] *Cf. Supra.*

[28] Dominguez Ortiz. A. *Crisis y decadencia de la España de los Austrias*. Barcelona: Ariel, 1969, p. 79.

[29] 1'116,100 ducados (Archivo General de Simancas, Consejo y Juntas de Hacienda, Legajo 511; *ibídem*).

parte de las remesas americanas. Sin embargo, el crédito público se basaba en esas remesas y, lo más interesante, es que los banqueros seguían haciendo asientos. A eso lo denomino el «espejismo financiero americano». Olivares tuvo que recurrir a otros instru-mentos para financiarse[30], como los juros, verdadero «empréstito forzoso», y la moneda de vellón, recurso netamente inflacionario[31].

Hacia la mitad del siglo XVII, el sistema de asientos fue sustituido por el de factores. Estos se encargaban del aprovisionamiento para las guerras y otras necesidades públicas, buscando su propio financiamiento. Es obvio que aumentaban, de esa forma los márgenes de beneficio, ante la debilidad financiera de la Corona. En América, un sistema similar se utilizó para el Situado de Chile[32]; de esa manera se trabajaba con créditos y mercancías, reduciendo los requerimientos de metálico[33].

Las remesas de Indias y el problema del fraude en las mismas

La política de Olivares, consciente o no, utilizaba el «espejismo financiero americano». Efectivamente, la afluencia de caudales americanos era importante para la economía española; pero ello sucedía en mérito a los caudales privados y no a las remesas para la Corona. El gráfico N°4 ilustra la magnitud del total de caudales registrados, privados y públicos. El periodo se inicia en los momentos críticos para la estrategia exterior de Felipe II: insurrección holandesa y unión portuguesa; finaliza con el término del reinado de Felipe III. Los puntos máximos de las remesas se ubican entre 1594 y 1604. Posteriormente, el promedio oscila en los 10 millones de pesos de a ocho: la tercera parte de la deuda pública estimada para 1611[34].

---

[30] Siempre con la «excusa de la flota que no llegó o que tuvo contratiempos». También se hacían «órdenes especiales» como las que nos refiere Alvarez Nogal (*Op. cit.*, p. 333) «El capitán Marcos del Puerto salió de España en 1655 para cumplir varias misiones de gran importancia. La principal consistía en recoger en Tierra Firme un millón de pesos y traerlo a ser posible en el mes de noviembre de ese mismo año (...) mostrando órdenes expresas que se enviaban ahora a través del capitán Marco del Puerto al Presidente de la Audiencia de Santa Fe, al conde de Alva y Aliste, virrey del Perú, y a don Pedro Carrillo de Guzmán, Presidente de la Audiencia de Panamá». (A.G.I. Contaduría, Legajo 3; (cit. *ibídem*). La cantidad era bien modesta para el presupuesto de la Corona.

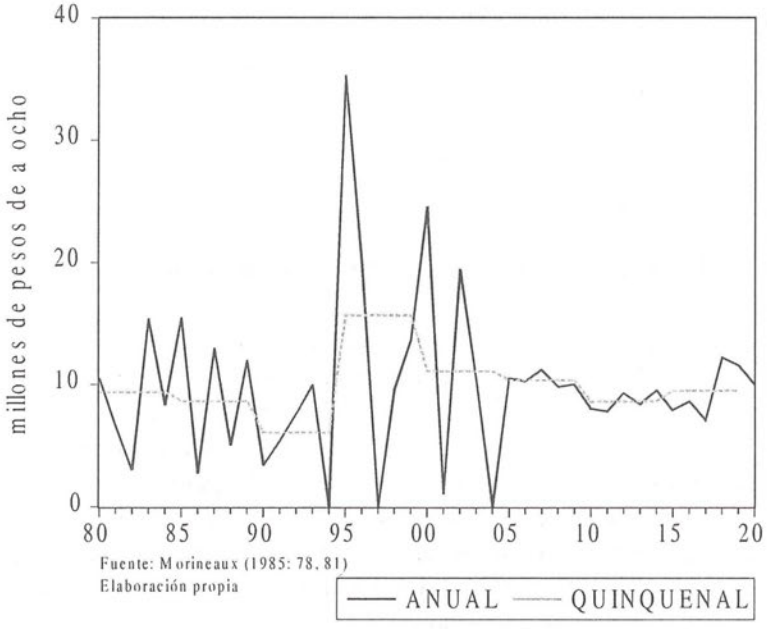
[31] Podemos trazar un paralelo notable con la emisión de vellón, para financiar los presupuestos, y la emisión de papel moneda, por parte de diversas economías latinoamericanas contemporáneas, con el mismo propósito.

[32] Suarez, Margarita. *Merchant, Bankers and the State in Seventeenth Century Peru.* Ph. Diss., University of London. (inédita), 1997.

[33] Los factores se encargaron de las provisiones en lugar de los asientos, a partir de 1650/1655; se contrata a Bernardo de Valdés en Sevilla. Luego se revitaliza el cargo de Factor General del Rey, descollando figuras como Bartolomé Spínola y Andrea Piquinoti (Alvarez Nogal, *Op. cit.*, p. 354).

[34] *Cf. supra.*

GRÁFICO N°4
Metales arribados
según registros
(1580-1620)



Fuente: Morineaux (1985: 78, 81)
Elaboración propia

En la segunda mitad del siglo XVII (gráfico N°5), con oscilaciones más pronunciadas, atribuibles al espaciamiento de las flotas, el promedio se mantiene en alrededor de los 10 millones de pesos de a ocho, con un incremento hacia fines del siglo, hacia los 15 millones de pesos de a ocho. Dicho de otra manera, los caudales totales registrados, públicos y privados, llegados de América fueron relativamente estables a lo largo del siglo. ¿Dónde estuvo el problema?

En primer lugar en el «espejismo financiero americano», que encandiló no sólo a Castilla, sino a sus banqueros y a Europa en general. Pero eso nos conduce a una segunda cuestión: el «secuestro de los caudales privados», práctica utilizada por Olivares con frecuencia, emitiendo «juros»; es decir, colocando «empréstitos forzosos»[35]. La respuesta privada fue obvia: ocultamiento de los caudales. En el gráfico N°6, los casos revisados por Morineau[36] están ordenados secuencialmente en el tiempo[37]. Si los embarques «no registrados» eran, en promedio, un 50% de los «embarques registrados», los primeros eran 1/3 de los caudales totales —públicos y privados— remitidos de América a la península.

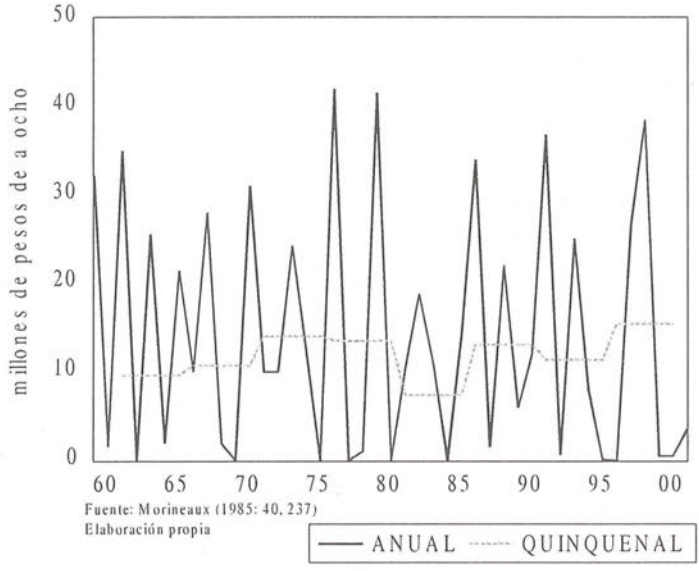
---

35 Elliott, J. H. *El Conde-Duque de Olivares*. Barcelona, 1991: *passim*.

36 Morineau. *Op. cit.*, p. 242.

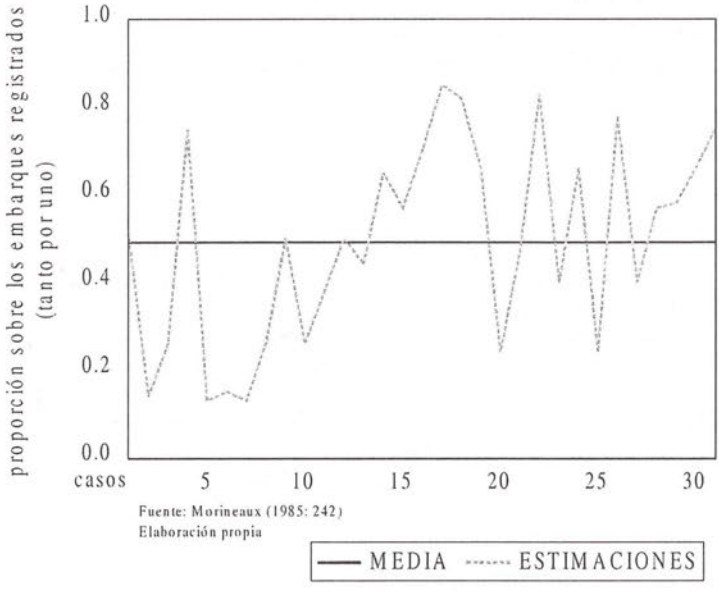
37 Para el lector interesado en la evaluación estadística de esta muestra nos remitimos al anexo I.

GRÁFICO N°5
Metales arribados
según registros
(1659-1701)



Fuente: Morineaux (1985: 40, 237)
Elaboración propia

GRÁFICO N°6
Metales embarcados
en flota sin registrar
(1558-1659)



Fuente: Morineaux (1985: 242)
Elaboración propia

A ello debemos añadir la adulteración de moneda, practicada en Potosí, que llegó a su punto culminante con la falsificación perpetrada por Francisco Fernández de la Rocha en la década de 1640, Alcalde de Potosí y concesionario de la ceca potosina. Esta consistía en la disminución del contenido de plata fina que correspondía legalmente. Pero existen indicios sobre la adulteración de la moneda desde los virreinatos de Luis de Velasco (1596-1604) y del Marqués de Montesclaros (1607-1615), quienes informaron al respecto[38].

Estos fueron «mecanismos de defensa» frente a la «voracidad fiscal» durante el reinado de Felipe IV, generada por la guerra de los Treinta Años y la política de Olivares. Obviamente, como vimos anteriormente, las remesas para la Corona, aún en la primera mitad del siglo XVII, cuando todavía no se había producido la debacle de la segunda mitad, eran totalmente insuficientes para sostener los presupuestos fiscales y, menos aún, para justificar el endeudamiento a través del sistema de asientos.

El contrabando[39]

Si el anterior era un «mecanismo de defensa», entendido como la conducta de los «sujetos pasivos» de la presión fiscal, el «contrabando», debe ser considerado como una «actividad económica paralela»; algo parecido a aquello que hoy denominamos «sector informal». En otros términos, el objetivo primordial no era la «evasión fiscal», sino burlar el monopolio comercial sevillano. Estas asumieron diversas formas: navíos de registro, arribada forzosa[40] e introducción de mercancías sujetas a decomiso. Este último era un mecanismo ingenioso: se denunciaba el contrabando y se adquiría en remate por los mismos «contrabandistas»; el lugar ideal era el puerto de Buenos Aires y la «mercancía» más importante eran los «esclavos»[41].

Los fondos provenían, indudablemente, de la economía potosina, de cuya decadencia se ha hablado mucho, pero se contradice con la evidencia empírica, especialmente en el consumo de azogue[42]. El gráfico N°7 muestra nuestras estimaciones sobre el

---

38 Véase Pease y Noejovich. *Op. cit.*, y también Noejovich, Héctor Omar. «El consumo de azogue: ¿indicador de la corrupción del sistema colonial en el virreinato del Perú? (siglos XVI-XVII)». En: *Actas del V Congreso Internacional de Etnohistoria,* San Salvador de Jujuy, Argentina, 1998c.

39 Este es un fenómeno conexo con el fraude en los registros, pero de una naturaleza distinta. Nos parecen simplistas las versiones historiográficas, que ejemplificamos en la siguiente cita: «El exclusivismo colonialista, al crear una poderosa tensión alrededor de la riqueza de América, había provocado en un principio el sistema de fraude en el propio mecanismo de la carrera de Indias. Chaunu ha expuesto las principales características: fraude a la ida (testimonios, partidas adicionales, registros expedidos con retraso) a la vuelta ('sin registrar' y 'por registrar') de las flotas; fraude fuera del registro por intermedio de los permisos concedidos a las naves capitanas y almirantas de la Carrera». (Vincens Vives, J. *Historia económica de España.* Barcelona: Vincens Vives, 1987, pp. 366-367).

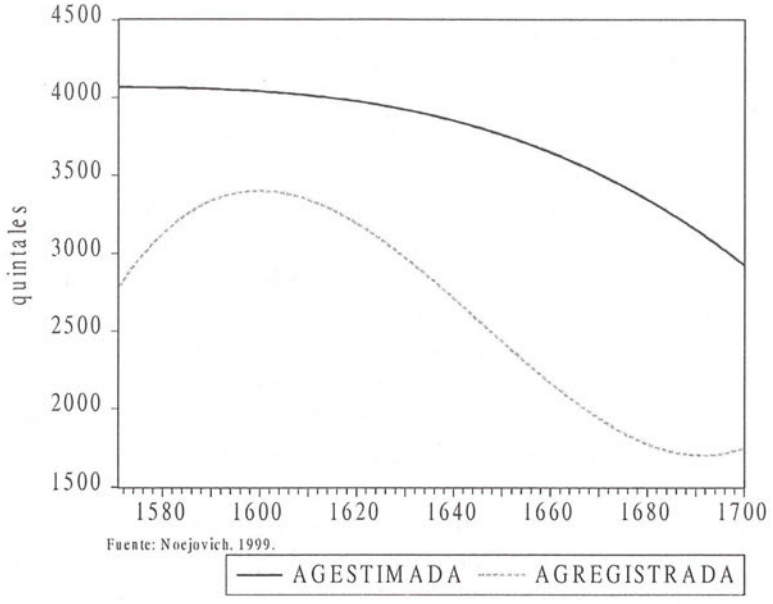
40 Moutoukias. *Op. cit.*

41 Salles y Noejovich. *Op. cit.*

42 Noejovich. Op. cit., 1998a, 1998b y 1999b.

comportamiento de la producción argentífera potosina[43]. La diferencia entre «plata quintada» y «plata sin quintar» aumenta a lo largo del siglo; la primera debe estimarse en un 60% del total producido en Potosí, al que se debería agregar la producción de otros centros, como Oruro y Cerro de Pasco.

GRÁFICO N°7
Tendencia de la producción de plata
Estimada-Registrada
Potosí (1571-1700)



Fuente: Noejovich, 1999.

Estamos frente a una «economía paralela» que tenía una actividad casi aproximada a la «economía oficial». Como señalamos, no era una mera «evasión fiscal», sino una estructura establecida y tolerada abiertamente. ¿Por qué? Ensayaremos las posibles respuestas al final del presente.

Por otra parte, la asunción de los «gastos de defensa», en el virreinato del Perú, «oficiales» y «extraoficiales» sugieren no solamente cierto grado de autonomía, sino también una «tolerancia» de la Corona española, en la medida que aliviaban las presiones militares en Europa. Esto contrasta con la visión historiográfica tradicional, como la siguiente:

---

[43] El gráfico está expresado en quintales. Para una conversión en pesos de a ocho debe tenerse presente la siguiente relación: quintal = 200 marcos x 67 (acuñación = 67 reales x marco) = 13,400 reales = 1675 pesos de a ocho

> «El negocio americano consistía en situar en América productos de consumo a alto precio y recibir de allí el dinero barato. La idea de que las Indias constituían un patrimonio y de que su economía sólo podía ser complementaria de la metrópoli quedó robustecida por la presencia del tesoro americano. Oro y plata pagaban fácilmente los envíos en exclusiva de España. La equivocación cometida en ambos casos fue creer que las Indias eran un verdadero mercado de monopolio, cuando en realidad el contrabando hacía imposible esta configuración económica de América»[44].

El comercio con Indias fue anterior al monopolio sevillano. Por otra parte, independientemente de éste, el navegar en flota era necesario en un mar desconocido, del que se carecía tanto de pilotos entrenados como de cartas marinas apropiadas. El caso de las Islas Canarias, escala necesaria, revela desde fecha temprana la existencia de un «comercio paralelo». Este permitía hacer circular la plata «sin registrar», comprando mercancías no españolas (francesas, holandesas, inglesas), literalmente en «medio del océano».

De otro la posición relevante de los holandeses en el comercio americano hizo del monopolio una «ilusión» Ya en tiempos de Carlos V los comerciantes flamencos obtuvieron los primeros asientos de esclavos. Producida la insurrección, en 1581, los holandeses se adueñan del comercio con el Lejano Oriente, aprovechando la unión entre España y Portugal. En la primera mitad del siglo XVII controlan el Atlántico Sur y con ello el comercio negrero a través del puerto de Buenos Aires[45]. Los holandeses fueron expulsados, pero las rutas y contactos comerciales quedaron, esta vez en manos de los portugueses que, por otro lado, se había separado de España.

De esta forma, los dos «elementos vinculantes», ente la Corona y las Indias, los «metales» y el «comercio» estaban totalmente erosionados en el siglo XVII, respecto de la estructura institucional, especialmente durante el reinado de Felipe IV. Además, el panorama europeo se había modificado; el «espejismo financiero americano» había atraído a otros países, como Francia, Holanda e Inglaterra, que buscaban tener sus «dividendos de la empresa americana».

Reflexiones finales: ¿una estrategia defensiva?

A manera de conclusión, revisemos nuestra hipótesis acerca de una reestructuración de las relaciones entre la Corona y América. Tomemos como punto de partida la cuestión de las remesas.

La disminución de las mismas, a lo largo del siglo XVII es notoria, especialmente desde el virreinato del Perú. En ese aspecto, el virreinato de la Nueva España tuvo un

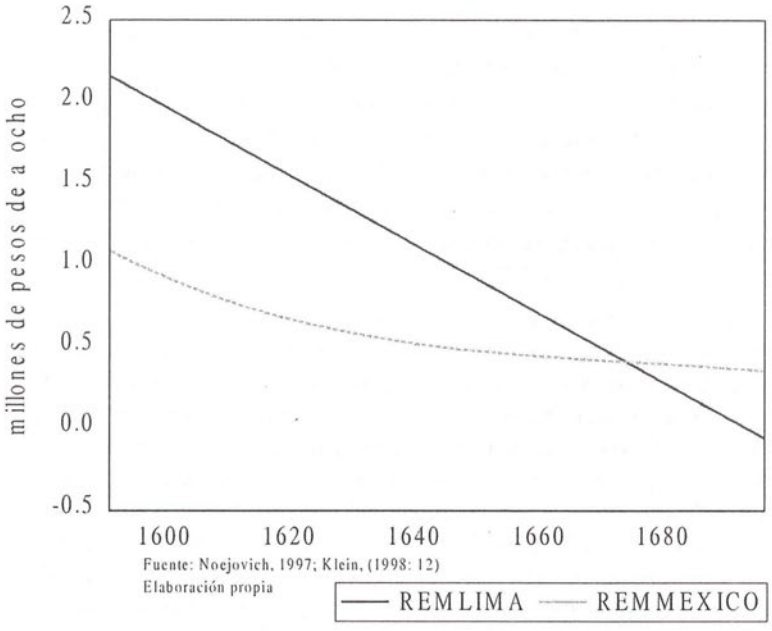
---

[44] Vincens Vives. *Op. cit.*, pp. 366-367

[45] En 1630 ocupan Pernanbuco y en 1640 derrotan a la armada luso-española (Kamen, Henry. *Spain 1469-1714. A Society of Conflict.* London & New York: Longman, 1991, pp. 208-209). Ocupan Angola en 1641, siendo expulsados recién en 1654 (Williamson, Edwin. *The Penguin History of Latin America.* London: The Penguin Press, 1992, p. 170). Obviamente, para el tráfico negrero, la ruta del golfo de Guinea hacia Lima, pasando por Buenos Aires, era mucho más corta y menos costosa, que pasar por Jamaica y Portobelo.

comportamiento más estable (gráfico N°8). De otro lado, las remesas totales se mantuvieron mas o menos estables[46] y, en consecuencia, la «crisis» afectó a la Real Hacienda, más que a la empresa privada.

GRÁFICO N° 8
Remesas a la Corona
Peru-Nueva España (1591-1696)
(Tendencias)



Fuente: Noejovich, 1997; Klein, (1998: 12)
Elaboración propia

Estamos frente a una situación financiera que puede resumirse de la siguiente manera:

a) Los envíos de tesoros americanos para alimentar la Real Hacienda, en su *cenit*, no pasaron del 30% del presupuesto de la misma.

b) Las remesas totales, «registradas» se mantuvieron estables y, por consiguiente, si la disminución afectó a los caudales públicos, podemos asumir un incremento de los privados.

c) Esos caudales privados eran aún mayores por:

i) La plata «no registrada» que era transportada por el sistema de flotas.

ii) La plata «no quintada» proveniente, fundamentalmente, de Potosí, que financiaba el «comercio paralelo»[47].

---

[46] *Cf. supra.*

[47] Era tan obvio que llamarlo «contrabando» resulta un eufemismo.

iii) Ambos rubros igualaban, si no superaban, los envíos oficiales, denotando una actividad económica de gran magnitud, especialmente en el virreinato del Perú.

d) El colapso del «espejismo financiero americano», por parte de la Corona y sus banqueros se reflejó a la mitad del siglo XVII[48]. La independencia de Portugal y de Holanda modificó el escenario político europeo y las interrelaciones con América

e) Durante este período del siglo XVII, los holandeses consumieron el erario español de varias partes en la guerra en Flandes y en Europa; en las campañas marítimas contra el comercio de Indias; y en los ataques contra el imperio portugués que, a la postre, empujan a la disolución de la unión dinástica.

En el Atlántico y el Pacífico sur, la estrategia fue crear «avanzadas defensivas», no solamente en el sentido militar propiamente dicho, sino permitiendo «asentamientos de poder económico». Tal fue el caso de Santiago y Buenos Aires, con el sistema de *Situados* y con la abierta tolerancia para el «comercio paralelo». El gráfico N°9 nos ilustra como, a partir de 1658, el *Situado de Chile*, supera a las *Remesas a Castilla*[49]. Si a ello se añade los gastos militares realizados en la defensa del Pacífico Sur, estamos frente a una nueva política de la Corona: «no envíen dinero, pero defiendan el estandarte real». Como bien señala Lynch[50]:

> «Los estudiosos se han sentido tan impresionados por la decadencia del poder de España en Europa que ha tenido tendencia a verla como un fenómeno producido exclusivamente por la depresión y la despoblación de la península, por la política exterior suicida de los gobernantes de España ente 1621 y 1658 y por el incremento relativo del poder de otros estados. Sin embargo, si lo vemos desde esa perspectiva, ¿cómo explicar determinados hechos, como que una metrópoli debilitada conservara intacto su imperio americano durante otros dos siglos y que la unidad del mundo hispánico sobreviviera a todos los ataques hasta 1810? *Ciertamente, la razón es que se trataba de un gran aparato de riqueza y poder, aunque el centro de gravedad se había desplazado al otro lado del Atlántico. En efecto, América conservó su propio territorio y, además, defendió las comunicaciones imperiales. América era ahora el guardián del imperio.* Esta es la historia que se desarrolla en el curso del siglo XVII, no la decadencia del mundo hispánico, sino la recesión de España dentro de ese mundo»[51].

---

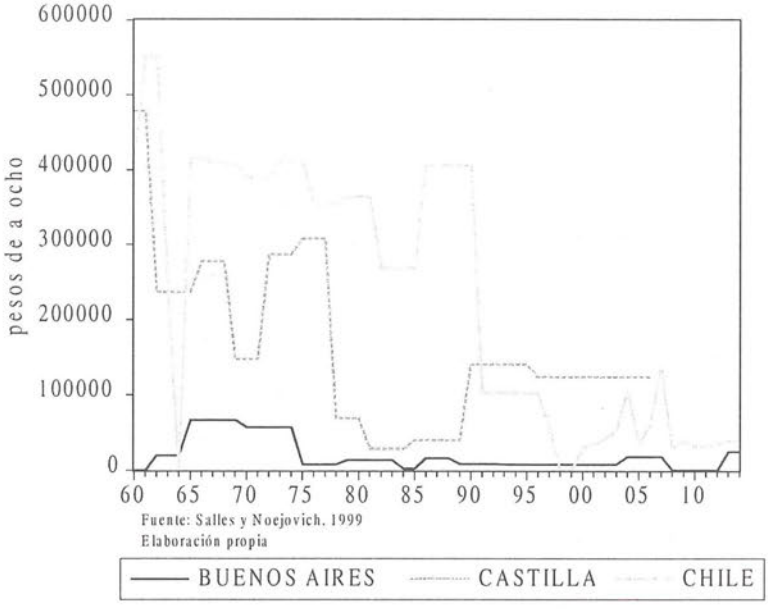
[48] El levantamiento de Cataluña y la independencia de Portugal, en 1640, fueron el descalabro político final de Olivares, quien se retira en 1643. Un año antes había muerto Richelieu. Oxensterna, el otro estadista que manejo la estrategia sueca durante la guerra de los Treinta Años, murió en 1654, con posterioridad a la paz de Westfalia que, en 1648, reconoció la independencia de los Países Bajos.

[49] La disminución después de 1691 obedece a la carencia de datos. En efecto, a partir de esa época el *Situado* era imputado, total o parcialmente, a la Caja de Potosí, en la cual no se encuentra claramente especificado.

[50] Lynch. *Op. cit.*

[51] *Ibídem., p.* 24; cursiva mía

GRÁFICO N°9
REMESAS Y SITUADOS
Desde la Caja Real de Lima
(1660-1714)



Me parece que esta línea de pensamiento, la misma que es apoyada por los datos cuantitativos, constituye una hipótesis alternativa para la «venalidad y corrupción», como elementos dinamizantes, señalada por Pietschmann[52], o la corrupción institucionalizada indicada por Saguier[53].

La Corona española aceptó, en los hechos, la autonomía de los territorios americanos, especialmente en el caso del virreinato del Perú, por razones prácticas[54]; si dejamos de lado el problema ético, esa «corrupción» no era sino una adecuación a la realidad circundante[55]. El período borbónico intentó romper esa autonomía y, a la postre, ello resultó en la ruptura política y la independencia formal de los territorios americanos.

---

52 PIETSHMANN, Horst. «Burocracia y Corrupción en Hispanoamérica Colonial». En: *Nova Americana,* 5 11-37. Torino, 1982 y *El Estado y su evolución al principio de la colonización española de América.* México: Fondo de Cultura Económica, 1989.

53 SAGUIER, Eduardo. «La conducción de los caudales de oro y plata como mecanismo de corrupción. El caso del Situado asignado a Buenos Aires por la Caja de Potosí en el siglo XVIII». En: *Historia,* 24. Buenos Aires, 1989.

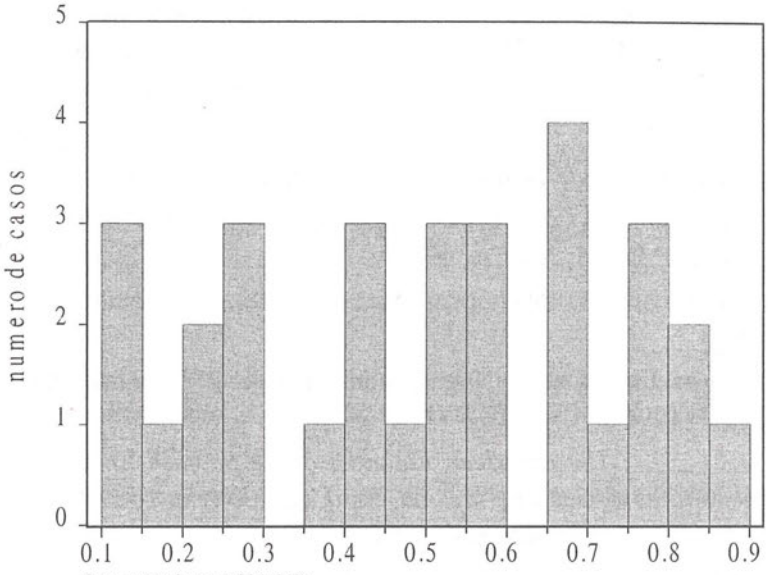
54 Los "neo-institucionalistas" dirían que asi se disminuían los «costos de transacción».

55 ROMANO, Ruggiero, *Coyunturas opuestas. La crisis del siglo XVII en Europa e Hispanoamérica.* México: FCE, 1993, p. 155.

ANEXO I

Casos de fraude en el registro

(1558-1659)



Fuente: Morineau (1985: 242)
Elaboración propia

Proporción sobre el embarque registrado

Series: SINREGISTRO	
Muestra: 1 31	
Observaciones: 31	
Media	0.491290
Mediana	0.500000
Máximo	0.850000
Mínimo	0.130000
Desv. Std.	0.228265
Asimetría	-0.114696
Kurtosis	1.745091

Bibliografía

ALVAREZ NOGAL, Carlos. *El crédito de la monarquía hispánica en el reinado de Felipe IV.* Junta de Castilla y León: Consejería de Educación y Cultura, 1997.

BELENGUER, Ernst. *Del oro al oropel.* 2 vols. Barcelona: Ariel, 1997.

DOMINGUEZ ORTIZ. A. *Crisis y decadencia de la España de los Austrias.* Barcelona: Ariel, 1969.

ELLIOTT, J. H. *El Conde-Duque de Olivares.* Barcelona: 1991.

GARCIA DE VALDEAVELLANO, Luis. *El feudalismo hispánico y otros estudios de historia medieval.* Madrid: Alianza, 1981.

KAMEN, Henry. *Spain 1469-1714. A Society of Conflict.* London & New York: Longman, 1991.

KLEIN, Herbert. Fiscalidad real y gastos de gobierno: El virreinato del Perú 1680-1809. Lima: IEP, 1994.

_____. *The American Finances of the Spanish Empire. Royal Income and Expenditures in Colonial México, Perú, and Bolivia, 1680-1809.* Albuquerque: University of New Mexico Press, 1998.

LEVENE, Ricardo. «Las Indias no eran colonias». En: *Boletín de la Academia Nacional de Historia,* Vol. XXIV-XXV, (596-626). Buenos Aires: 1950-51.

LYNCH, John. *Los Austrias (1598-1700).* Barcelona: Crítica, 1993.

MORINEAU, Marcel. *Incroyables gazettes et fabuleux metaux.* París: La Maison des Sciences de l'Homme, 1985.

MOUTOUKIAS, Zacarías. «Power, Corruption, and Commerce: The Making of the Local Administrative Structure in Seventeenth-Century Buenos Aires». En: *Hispanic America Historical Review,* 688: 4 (771-801), 1988.

NOEJOVICH, Héctor Omar. *Los albores de la economía americana.* Lima: Fondo Editorial de la PUCP, 1996.

_____. «La economía del virreinato del Perú bajo los Habsburgo y la denominada crisis del siglo XVII». En: *Boletín del Instituto Riva Agüero,* 24, Lima: 1997.

_____. «Producción de plata y consumo de azogue: una comparación entre el virreinato del Perú y el virreinato de la Nueva España bajo los Austrias». *Actas del 4° Congreso Internacional de Historia de la Minería,* Guanajuato, México, 1998. En: *Investigación Económica,* 235, Ene-Mar 2001, México: Universidad Autónoma de México, Facultad de Economía, 1998a.

_____. «Tributo indígena y demografía histórica». En: *Actas del IV Congreso Internacional de Etnohistoria.* Lima: Fondo Editorial de la PUCP, 1998b.

_____. «El consumo de azogue: ¿indicador de la corrupción del sistema colonial en el virreinato del Perú? (siglos XVI-XVII)». En: *Actas del V Congreso Internacional de Etnohistoria.* San Salvador de Jujuy: Argentina, 1998c.

_____. «La política minera del virrey Toledo: un ensayo económico». En: *Economía*, Vol. XXI: 41, Jul-Dic. Lima: Fondo Editorial de la PUCP, 1999a.

_____. «Institucionalidad versus tecnología: el caso del azogue en el virreinato del Perú (siglos XVI-XVII)». *Actas de la VI Reunión de Historiadores de la Minería Latinoamericana,* Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1999b.

_____. «Nivel de precios y actividad económica: un ensayo económico en el virreinato del Perú (siglos XVI - XVII)». Ponencia presentada en las *XVI Jornadas de Historia Económica*, Quilmes, Argentina. En: *Economía*, Vol. XXIII: 46, Dic. 2000 Lima: Fondo Editorial de la PUCP, 2001.

Pease, Franklin y Héctor Noejovich. «La cuestión de la plata en los siglos XVI-XVII». Informe presentado al *Banco de España.* En: *Histórica*, Vol. XXIV-2, Dic. 2000, Lima: Fondo Editorial de la PUCP, 2001.

Pietshmann, Horst. «Burocracia y Corrupción en Hispanoamérica Colonial». En: *Nova Americana,* 5 11-37. Torino: 1982.

_____. *El Estado y su evolución al principio de la colonización española de América.* México: Fondo de Cultura Económica, 1989.

Romano, Ruggiero, *Coyunturas opuestas. La crisis del siglo XVII en Europa e Hispanoamérica.* México: FCE, 1993.

Salles, Estela y Héctor Noejovich. «Santiago y Buenos Aires: La actividad económica en la frontera sur del virreinato del Perú en el siglo XVII». En: *Economía*, Vol. XXII: 43, Ene-Jun. Lima: Fondo Editorial de la PUCP, 1999.

Saguier, Eduardo. «La conducción de los caudales de oro y plata como mecanismo de corrupción. El caso del Situado asignado a Buenos Aires por la Caja de Potosí en el siglo XVIII». En: *Historia,* 24. Buenos Aires: 1989.

Suarez, Margarita. *Merchant, Bankers and the State in Seventeenth Century Peru.* Ph. Diss., University of London: (inédita), 1997.

Vincens Vives, J. *Historia económica de España.* Barcelona: Vincens Vives, 1987.

Williamson, Edwin. *The Penguin History of Latin America.* London: The Penguin Press, 1992.

Te Paske, John y Robert Klein. *The Royal Treasures of Spanish Empire in America.* Durham: Duke University Press, 1982.

Los censos de cajas indígenas chilenas en los siglos XVI y XVII

Bárbara Chiu Stange
Universidad de Santiago, Chile

El Valle Central de Chile, al sur del de Santiago, había cumplido hasta fines del siglo XVI la función de corredor entre la capital del reino y las ciudades del sur, trajinado constantemente por conquistadores, sus indios, soldados, comerciantes, funcionarios, misioneros y demás transeúntes, con las consiguientes expoliaciones de habitantes, víveres y otros bienes. Muchos encomendados, no ocupados en la demora minera, eran llevados a la guerra del sur para servir en calidad de auxiliares, proveedores o cargadores, y las mujeres, para labores culinarias o como mancebas, lo que, junto con las pestes, diezmó a la población promaucae. Este territorio fue escenario durante las primeras décadas del siglo XVII de un proceso colonizador ganadero, manteniéndose este sistema productivo hasta fines del mismo, para pasar a uno cerealero en el siguiente.

Los pueblo de indios congregaban a las comunidades de indígenas, algunos desde épocas prehispánicas y otros del siglo XVI, a partir de políticas gubernamentales orientadas en este sentido, como la del gobernador Ruiz de Gamboa en 1580. Contaban con una determinada organización, constituyendo sus habitantes una o varias encomiendas. Cada pueblo de naturales estaba directamente vinculado a una serie de instancias hispanas, además de su encomendero, tales como el cura doctrinero, destinado a su evangelización y distribución de los sacramentos, y el administrador, encargado de las explotaciones económicas y de su comercialización e inversión de bienes. De manera mediata dependía del corregidor y del protector general, para su defensa y administración de justicia. Entre las autoridades étnicas se encontraban los caciques, alcaldes y alguaciles.

Tenían derechos tales como el usufructo de una cierta cantidad de tierras, y de acequias o tomas de agua para su beneficio, y deberes, entre los cuales la mantención de un tambo, a modo de ejemplo. Los terrenos se dividían en los de uso individual cuyo número de cuadras dependía del estado civil y sexo, diez para el cacique, cinco para los tributarios y tres a las viudas; y los de explotación comunitaria, con potreros, rinconadas para el ganado y plantaciones, entre las cuales llama la atención la temprana presencia de viñas, como en Colchagua, Huenchullami y Paucoa, como ejemplos. El administrador del pueblo de Malloa le vendía su vino a un productor vecino, quien lo comercializaba junto con el suyo.

* Proyecto FONDECYT N° 1980027 «El crédito en Chile durante los siglos XVI y XVII».

Los recursos del pueblo se obtenían de los salarios colectivos, sobre todo del sesmo del oro, proporción de la que habían extraído a la que tenían derecho comunitariamente, de la ganadería, especialmente de las ovejas y cabras y en menor medida de los vacunos, con la lana, el queso y la venta de rebaños, y la siembra y chacarería de subsistencia. Algunos de sus habitantes eran trabajadores especializados tales como pastores, artesanos y pescadores[1].

Su incremento de bienes era ingresado en el arcón, o caja con tres llaves, para cuya apertura tenían que concurrir sus tres depositarios, generalmente el cura, el administrador y el cacique, para poder abrir al mismo tiempo cada una de las cerraduras. Estos fondos se utilizaron primero en la compra de bienes de producción, en satisfacer algunas necesidades y en los salarios del protector y de los coadjutores, para terminar invirtiéndose en préstamos al sector hispano y pago de funcionarios, como muy bien ha sido estudiado por De Ramón, Góngora, Jara y Muñoz[2].

Los gastos y los ingresos de cada pueblo eran anotados en los libros respectivos y cuando se daba cuenta de ambos a la autoridad correspondiente, era calculado el alcance a favor del administrador o de la comunidad, según de que lado quedara la diferencia entre el ha de haber y el debe[3].

Ya desde 1566 los capitales provenientes de los sesmos se fueron derivando a satisfacer requerimientos de la sociedad española, especialmente bajo la modalidad de censos. Así, Francisco de Riberos, compañero del conquistador Pedro de Valdivia por ejemplo, obtuvo ese año 93 pesos de oro del pueblo de sus indios de Malloa. Con el proceso ganadero del siglo XVII la presión sobre estos fondos se hizo mayor.

En teoría, el censo consistía en la venta de una renta anual que el propietario de un bien raíz que se gravaba para este efecto, debía pagar al comprador. En la práctica, era un préstamo de duración indefinida, en la mayoría de los casos, que afectaba a un bien raíz, en el sentido que su propietario debía pagar un «rédito» anual equivalente al cinco por ciento del llamado «principal», es decir, del dinero o del valor de las especies obtenidas en la operación, a beneficio del centro o particular que los había otorgado.

Naturalmente la concesión de censos con los capitales de las cajas de los pueblos de indios o de la llamada caja general, estaba en manos hispanas, variando su dirección según las ordenanzas vigentes entre el protector general, los administradores, y

---

[1] Jara, Alvaro. *El salario de los indios y los sesmos del oro en la Tasa de Santillán*, Universidad de Chile, 1961.

[2] Góngora, Mario. «Incumplimiento de una ley en 1639: Su fundamentación en la carga de los censos de la ciudad de Santiago y en la noción de Frontera de Guerra. Una contribución documental». En: *Boletín de la Academia Chilena de la Historia* 76, Santiago, 1967.

[3] Muñoz, Juan G. «Cajas de Indios del corregimiento de Maule. Provisión de capitales para el desarrollo ganadero, siglo XVII». En: *Universum* 2, Universidad de Talca, 1987; «Sesmos y censos de indios en La Serena». En: *Actas Colombinas* 3, Universidad de La Serena, 1991; «La colonización ganadera en el Valle Central de Chile en el siglo XVII. Su impacto en la población aborigen (Malloa, Colchagua)». En: *Colonización agrícola y ganadera en América. Siglos XVI-XVIII. Su impacto en la población aborigen*, Laura Escobari de Querejazu (coordinadora), Quito, Ecuador, 1995.

los depositarios generales. La revisión de las cuentas correspondió primero a los oficiales de la Real Hacienda y, más tarde, a un Tribunal de Cajas de Indios, creado para este efecto.

Un primer plano de la defraudación de que fueron objeto los capitales de los pueblos está dado, pues, en la desviación de estos fondos de su objetivo original. Luego, ya convertidos en censos, un segundo plano se origina en la reinversión de lo recolectado anualmente del pago de los réditos en nuevos censos. Después del terremoto de 1647 los caudales sufrieron un serio menoscabo pues se permitió que los censatarios consiguieran rebajar los principales, llegando en algunos casos a serlo en un tercio. En 1675 se emitió una real cédula mandando que de los réditos de los censos de indios se pagase el sínodo o renta anual de los curas doctrineros, pues sus rentas habían disminuido mucho a causa de la caída demográfica sufrida por aquellos[4].

También se recurrió a estos fondos para solucionar problemas del erario. En 1680 se prestaron a la Real Hacienda once mil pesos para armamento y aparejo de barcos. A principios del siglo siguiente se discutía todavía si la deuda debía ser pagada por la caja de Santiago o por la de Lima.

En resumen, las necesidades de los colonizadores hicieron que las mismas normas establecidas por las autoridades en el siglo anterior, fueran siendo abandonadas o tomaran definitivamente otro cariz, como sucedió con los fondos que lograban reunir los pueblos a partir del sesmo del oro y de otros ingresos, los que terminaron por convertirse en un simple movimiento de capitales para los estancieros en el sistema de censos, cuyos réditos anuales eran, además, bastante defraudados. Por cierto el pago de los réditos no eran los únicos bienes de los indios de los que eran despojados, llegando a tales extremos que el obispo de Santiago debió dictar excomunión en 1617 contra los que cometían tales abusos.

En el año 1684 la autoridad determinó tomar cuentas a los administradores de estos capitales. Luego de prolijas diligencias, con los documentos de imposición o traspaso de censos a las cajas de indios que se logró encontrar, se obtuvo la cantidad de 111.146 pesos prestados y 126.594 de intereses impagos[5].

Del informe levantado en 1684 se pueden obtener algunas cifras y porcentajes que ayudan a comprender la forma como funcionó el sistema en el reino de Chile. Hay más de 16 casos que no habían pagado corridos por más de cincuenta años, con un promedio de 61,5 años, siendo la más alta una de 85 años. Hay 164 casos que señalan, tanto el principal como los corridos, es decir las anualidades no pagadas, siendo estos últimos un 145,5 % de los primeros. Hay nueve casos en que la deuda equivale a más de tres veces el principal, llegando en uno de ellos a más de cuatro veces.

Pero los años impagos muestran una parte del problema, pues un censo que tenía tres años de antigüedad y se debían tres años de corridos, significa que nunca se pagó

---

[4] Ramón, Armando de. «La institución de los censos de los naturales en Chile (1570 - 1750)». En: *Historia* 1, Santiago, 1961.

[5] Contaduría General. Legajo 1853, Archivo General de Indias de Sevilla.

y por lo tanto de los que debió pagar, un cien por ciento estaban adeudados. Haciendo este cálculo para la totalidad de los casos, tenemos que se encuentra un 67,5 % impago.

A pesar de los pocos pagos de réditos y del gran número de censos perdidos por no estar clara la propiedad que había sido gravada, a lo largo de todo el siglo se fueron imponiendo nuevos censos, de diferentes montos.

Las cantidades de pesos prestados en cada operación fueron muy variables, agrupándose la mayoría en las cifras enteras de centenas. Dejando fuera los redimidos, es decir los que terminaron siendo cancelados por pago del principal, los valores y frecuencias son los siguientes:

Monto del principal (pesos)	Escrituras (frecuencia)
más de 2.500	1
2.001 – 2.500	3
1.501 – 2.000	15
1.001 – 1.500	20
501 - 1.000	42
menos de 500	97

La mayor corresponde a una escritura de cuatro mil pesos, otorgada en 1676 al dueño de la estancia de Tinguiririca, que había sido gobernador del reino. A partir del informe de 1684 y de otra documentación proveniente de las cuentas que fueron tomadas a protectores, de contratos de compraventa de tierras, de imposiciones y traspasos de censos, puede observarse la presencia, entre los beneficiados con estos capitales, de protectores, corregidores y administradores de pueblos, además de los estancieros y otros particulares, muchos de los cuales con lazos familiares con la alta burocracia del reino.

Otra forma de acceder a los capitales de las cajas de indios era la de traspasar censos ya existentes, es decir que en vez de vincular tierras propias, se vendía una renta a la que se tenía derecho la que era pagada por el propietario de ciertas tierras que habían sido gravadas al efecto. Así Andrés Enrique Yáñez en 1604 gravó con un censo de cien pesos de oro su estancia de Pudahuel en favor de Andrés de Fuenzalida, estanciero malloíno, hermano de un protector general, traspasándolo el 12 de diciembre de 1607 a favor de la caja de Copequén, pueblo del que obtuvo 175 pesos de plata equivalente a aquel principal en el valor argentífero. En 1684 se debía a los indios 382 pesos y seis reales de corridos, es decir que hacía más de cuarenta años que no se les pagaba ningún rédito.

La razón de que muchos censos de los que hay constancia en determinados documentos y que sin embargo no los encontremos anotados en las cuentas de 1684 puede estar en que pudieron ser redimidos o cancelados en el intertanto, como también que

los papeles se extraviaran en ese tiempo. De esta última situación baste un testimonio del año 1701 en que el protector general informó al rey que habiéndose dado cuenta de lo perdido que se encontraba el considerable caudal de los indios, había encargado al escribano del Juzgado buscar papeles, misión difícil por el desorden y por el gran número de causas, ignorándose incluso, el caudal efectivo existente, según su decir.

Como de los réditos que anualmente se recaudaban a nombre de cada pueblo, se gastaba e invertía muy poco en las necesidades de los habitantes del mismo, el capital reunido volvía a ser derivado a nuevos censos, es decir en la compra de rentas, fórmula que venía a satisfacer las urgencias económicas de los ganaderos y de otros interesados. El mecanismo se independizó de tal manera de la realidad, que el que un determinado pueblo aparezca aportando capitales a la imposición de un censo no significa ni siquiera que ese pueblo estuviese habitado o existente a la fecha.

Resumen

GASTOS

Pueblo	Herramientas	Servicios	Ropa, bienes	Iglesia	Gastos generales
Colchagua	8.2	-	64.7	-	27.0
Copequén	6.9	-	46.3	13.2	33.4
Nancagua	6.1	0.5	63.0	12.5	18.1
Rapel	-	0.5	60.5	9.6	29.3
Rauco	-	0.8	62.8	-	36.9
Teno	4.8	3.9	62.1	-	31.8
Promedio	**4.3%**	**1%**	**60%**	**5.8%**	**29.4%**

INGRESOS

Pueblo	Corridos	Pago de Deudas	Ventas	Remate de bienes
Colchagua	5.8	94.2	-	-
Copequén	12.4	43.2	-	44.4
Nancagua	3.3	-	67.0	-
Rapel	39.4	7.2	53.4	-
Rauco	46.8	-	18.2	35.0
Teno	35.7	0	64.3	0
Promedio	**28.9%**	**24.1%**	**33.8%**	**13.2%**

En conclusión, las acumulaciones realizadas por las cajas indígenas fueron transferidas, mediante el sistema de censos, a manos de estancieros y, a veces, del erario público.

Bibliografía

Archivo General de Indias, Sevilla (AGI)/Contaduría General
Archivo General de Chile (AGCH)/Real Audiencia

Góngora, Mario. «Incumplimiento de una ley en 1639: Su fundamentación en la carga de los censos de la ciudad de Santiago y en la noción de Frontera de Guerra. Una contribución documental». En: *Boletín de la Academia Chilena de la Historia* 76, Santiago, 1967.

Jara, Alvaro. *El salario de los indios y los sesmos del oro en la Tasa de Santillán*, Universidad de Chile, 1961.

Muñoz, Juan G. «Cajas de Indios del corregimiento de Maule. Provisión de capitales para el desarrollo ganadero, siglo XVII». En: *Universum* 2, Universidad de Talca, 1987;

_____. «La colonización ganadera en el Valle Central de Chile en el siglo XVII. Su impacto en la población aborigen (Malloa, Colchagua)». En: *Colonización agrícola y ganadera en América. Siglos XVI-XVIII. Su impacto en la población aborigen*, Laura Escobari de Querejazu (coordinadora), Quito, Ecuador, 1995.

_____. «Sesmos y censos de indios en La Serena». En: *Actas Colombinas* 3, Universidad de La Serena, 1991.

Ramón, Armando de. «La institución de los censos de los naturales en Chile (1570 - 1750)». En: *Historia* 1, Santiago, 1961.

Anexos

1. *Carta del obispo de Santiago, 1617*[7]

Nos, don fray Juan Pérez de Espinoza, por la miseración divina, y de la santa sede apostólica romana, obispo de Santiago de Chile, del consejo de su majestad ... vuestro, los vecinos y moradores de este obispado a quien nuestra carta toca y atañe tocar y atañer pueda en cualquiera manera salud y ... sabed que por parte del capitán Miguel de Amesquita, protector general de los indios de esta ciudad, se nos ha fecho relación diciendo que por negligencia y descuido de los protectores que han sido de los dichos indios y no habérseles tomado ni fecho cargo en cuentas de las escrituras de censos y otros bienes que les pertenecen de que le resulta de daño a los dichos indios más de seis mil pesos de oro, ni sabe quienes sean deudores de los dichos censos y réditos de ellos, y asimismo los sesmos que pertenecen a los dichos indios y otras haciendas y bienes que les hayan tomado así de caballos, yeguas, potros, como de cabras, ovejas, vacas, bueyes, herramientas de carpintería, y ornamentos de sus iglesias y cálices, misales, imágenes y libros, campanas, madera que tenían cortada en el monte y carretas, tinajas de vino en sus bodegas, que tenía la comunidad de puertas y candados y cerraduras de sus tambos, trigo, maíz y cebada y otras legumbres, en cantidad de otros seis mil pesos de oro lo estimó, para cuya cobranza nos pidió y suplicó le librásemos nuestras cartas generales de censuras y por nos vista su demanda y juramento que hizo de ser cierta su relación y de no haber podido descubrir quién sea a cargo de lo susodicho, lo tuvimos por bien y dimos la presente por la cual mandamos en virtud de santa obediencia y so pena de excomunión mayor ... a vos las dichas personas y a cada una de vos que fueredes a cargo de lo susodicho o parte de ello lo dar y restituir al dicho capitán Miguel de Amesquita en nombre de los dichos indios y lo que supieredes y vieredes en ... quien lo sea lo decir y manifestado ante el infra secretario al cual mandamos de y entregue a la parte las declaraciones que se ficieren poniendo por cabeza esta nuestra carta todo lo cual haréis y cumpliréis vos las dichas personas dentro de nueve días que os damos y asignamos por término perentorio y las que rebeldes fuereden los citamos y llamamos para dar contra vos otras cartas más agravadas con señalamiento de estrados. En Santiago de Chile en trece días del mes de mayo de mil y seis cientos y diecisiete. *Joanes chilensis.*

En la ciudad de Santiago de Chile en veinticuatro días del mes de julio del dicho año se leyó esta carta de censuras ante los señores de la Real Audiencia, la cual se publicó... *Marco Pérez.*

2. *Cuentas rendidas por el capitán Gregorio Núñez en 1622*[8]

Colchagua

Gastos:

88 r (3.6 %)

que son por dos azadones a tres patacones cada uno y un hacha en tres patacones y cuatro reales y seis clavos en doce reales.

---

[7] Real Audiencia. Volumen 2648 pieza 8 f. 214, Archivo Nacional de Chile.

[8] Real Audiencia. Volumen 2649 pieza 1, Archivo Nacional de Chile. Transcritos convirtiendo las cantidades en reales y con sus porcentajes.

160 r (6.6 %)
por nueve varas de Ruán de fardo a ocho reales y dos vinajeras de estaño, un candelero grande hechura de plata de azófar con sus tijeras de despabilar y un cerrojo con su llave.
741 r (30.6 %)
por once piezas de ropa de hombre, a cuatro patacones y dos reales pieza. Treinta y una varas de cordellate a nueve reales vara y dos varas de paño de Quito a cinco patacones cuatro reales vara.
664 r (27.5 %)
que son por tres varas de paño de Quito a cinco patacones y medio vara, y seis piezas de ropa de la tierra de hombre a cuatro patacones y dos reales y catorce varas de cordellate a nueve reales, 17 de varas de bayeta a diez reales vara y una onza de hilo azul a cuatro reales y un candelero de azófar hechura de plata a cuatro patacones.
112 r (4.6 %)
por una punta de arar con sus clavos en seis patacones y dos hachas a ocho patacones.
654 r (27 %)
por rata en los 3.748 patacones y cuatro reales que debe de los gastos generales.
2.419r Total. [en el original los 307 pesos 3 reales dan 2.459]

Ingresos:
92 r (3.6 %)
por rata a los 146 patacones seis reales que se cobraron de corridos de una escritura que redimió Diego Serrano de 425 pesos de oro.
28 r (1.1 %)
por rata en los dieciocho patacones que se cobraron de una escritura de censo.
55 r (2.1 %)
por rata a los cuarenta patacones que se cobraron de corridos.
2417 r (94.2 %)
que se cobraron del capitán Miguel de Amesquita que los debía a este pueblo.
2.592 r Total.
16 p 5 r alcance al protector

Copequén

Gastos:
40 r (0.5 %)
que se pagaron al padre Bartolomé Muñoz, cura de esta santa iglesia mayor, por el entierro de un indio y una india que se murieron en esta ciudad naturales del dicho pueblo de Copequén, consta de su carta de pago en fojas 85.
680 r (8.2 %)
que se pagaron al padre Luis de Molina, cura del dicho pueblo a cuenta de su estipendio, consta de su recibo a fojas 83.
440 r (5.3 %)
que son por una sierra de cuatro palmos, en cuatro patacones, y tres hachas a cuatro patacones, y tres machetes a tres patacones, y dos azadones a tres patacones, y dos puntas de arar con sus clavos a seis patacones, y una jeringa en seis patacones, y cuatro libras de azúcar a ocho reales libra, y una onza de piedra lipez en ocho reales, todo lo cual consta de tres recibos que dio don Pedro Aranda Gatica en foja 86.

36 r (0.4 %)
que son por una pieza de ropa que se dio a un indio, Ventura, la dio Esteban Pablo de Ojeda en nombre del capitán Juan Pérez de Cáceres y que es a fojas 84.
880 r (10.7 %)
que son por ocho varas de paño de Quito a cinco patacones y medio vara, y dos onzas de hilo azul en ocho reales, y dos sombreros en once patacones, y dieciséis varas y media de cordellate a nueve reales, y seis piezas de ropa de hombre a cuatro patacones y dos reales, y una pieza y una manta de ropa de mujer en diez patacones, consta de dos certificaciones del licenciado Francisco de Escobar que están en fojas 87.
368 r (4.5 %)
que son por un ornamento entero que se entregó al licenciado Luis de Molina, cura del dicho pueblo, consta del recibo que está en fojas 88.
128 r (1.6 %)
que son por una yunta de bueyes que se compraron del capitán Farías y se entregaron al administrador don Pedro Aranda Gatica.
2908 r (35.2 %)
cuarenta piezas de ropa de hombre a cuatro patacones dos reales, diez piezas de ropa de mujer a seis patacones, noventa varas de cordellate a nueve reales, doce pares de tijeras a doce reales cada uno, una vara y media de paño de Quito a cinco patacones y medio vara, y tres onzas de hilo azul a cuatro reales.
2758 r (33.4 %)
por rata en los 3.748 patacones y medio por gastos generales.
8.238 r Total.

Ingresos:
298 r (2.7 %)
por rata en los 500 patacones que se cobraron de corridos, cobrados al capitán Alonso de Escobar Villarroel.
617 r (5.6 %)
por rata en los 540 patacones de corridos, de censo que debe el capitán (Juan) de Azócar.
286 r (2.6 %)
rata en los 664 patacones cobrados de corridos al capitán Juan Pérez de Cáceres.
4928 r (44.4 %)
rata en los 740 patacones ... del capitán don Gaspar de la Barrera, por remate de casas que eran de su padre.
45 r (0.4 %)
rata en los 40 patacones de corridos de censo que debe Alonso de Céspedes.
4800 r (43.2 %)
cobrados del capitán Miguel de Amesquita.
10.974 r Total.
342 p alcance al protector.

Nancagua

Gastos:
232 r (12.5 %)
pagados a Nazarenos por mandamiento del corregidor, debió el pueblo al capitán Agustín Pérez de la Cuadra.

1166 r (63 %)
por dieciocho piezas de ropa, cuatro patacones dos reales, treinta y seis varas de cordellate, nueve reales, tres varas de paño, cinco patacones y medio, un sombrero, una onza de hilo azul, seis patacones, cinco varas de bayeta (buena), diez reales.
112 r (6.1 %)
dos hachas de hierro y una punta de arar con sus clavos.
10 r (0.5 %)
remate de ovejas vendidas al depositario general.
336 r (18.1 %)
impuestos por rata en los 3.748 patacones y medio por gastos generales.
1.856 r Total.

Ingresos:
444 r (33 %)
rata en los cuatrocientos patacones cobrados de corridos en escritura de censo que debe el capitán Amesquita.
900 r (67 %)
seiscientas ovejas rematadas al depositario general Ginés de Toro, un real y medio.
1.344 r Total.
64 p Debe el pueblo al protector

Rapel

Gastos:
640 r (14.3 %)
que son por seis varas de paño de Quito, a cinco patacones y medio vara, y diez varas de cordellate a nueve reales, y dos sombreros en once patacones y dos piezas de ropa de hombre a cuatro patacones y dos reales, y dos piezas de ropa de mujer a seis patacones cada una y dos onzas de hilo azul en un patacón, consta de una certificación del licenciado Francisco de Escobar, protector general, que está en fojas 81.
2072 r (46.2 %)
que son por treinta piezas de ropa de la tierra de hombre a cuatro patacones y dos reales, y tres piezas de ropa de mujer a seis patacones, y sesenta y cuatro varas de cordellate a nueve reales, y cinco varas de paño a cinco patacones y medio, y un sombrero, y una onza de hilo azul en cinco reales y medio, y cuatro arrobas de yeso a dos patacones arroba que repartió Esteban Pablo de Ojeda en nombre del capitán Gregorio Núñez, consta del consumo que estás en fojas 82.
432 r (9.6 %)
que son por un ornamento que se le entregó todo entero al padre Gregorio Flores cura del dicho pueblo, consta de su recibo que está en fojas ...
24 r (0.5 %)
que se pagaron a Manuel de Toro por los autos y pregonería del ganado que se remató en el capitán Juan de la Coba, consta de su carta de pago que está en fojas 7.
1312 r (29.3 %)
que le cupieron por rata en los tres mil y setecientos y cuarenta y ocho patacones y medio que deben los gastos generales como parece de su cuenta de este libro que está en fojas 68.
4.480 r Total.

Ingresos:
604.5 r (13.3 %)
que le cupieron por rata en los seiscientos y cuatro patacones y medio que se cobraron de corridos de una escritura de censo principal que redimió doña Lorenza de Zárate de 485 pesos oro.
792 r (17.3 %)
que se cobraron de corridos de una escritura de censo principal que debe el capitán Miguel de Zamora.
400 r (8.7 %)
que se cobraron de corridos de una escritura de censo principal que debe Ascensio de Zavala que le cupieron por rata.
1250 r (27.4 %)
que proceden por mil ovejas que se vendieron en el almoneda al capitán Juan de la Coba a un real y cuartillo, consta del remate.
180 r (4 %)
que proceden de sesenta quesos que se vendieron a tres reales cada uno.
1002 r (22 %)
que proceden de trescientos y treinta y cuatro quesos que se vendieron a tres reales cada uno.
332 r (7.2 %)
que se cobraron del capitán Miguel de Amesquita que los quedó debiendo a este dicho pueblo en sus cuentas.
4.560 r Total.
10 p Resta debiendo el protector al pueblo.

Rauco

Gastos:
1356 r (45.6 %)
veinticuatro piezas, un manto de ropa de la tierra, cuatro patacones dos reales, dos varas de cordellate, nueve reales, tres varas y dos tercios de paño, cinco patacones y medio la vara, un sombrero, cinco patacones y medio, una onza de hilo azul, cuatro reales, tres pares de tijeras grandes, doce reales, un candelero de azófar grande con tijeras de trasquilar, cuatro patacones, dos hachas, ocho patacones, un azadón, tres patacones, una punta de arar con sus clavos, seis patacones.
506 r (17.2 %)
veintidós varas de cordellate, nueve reales, veinte varas de jerga, siete reales, cuatro piezas y dos camisetas de ropa de la tierra, cuatro patacones y medio.
24 r (0.8 %)
pagados por remate de ganado vendidos en el almoneda por pago del dicho pueblo.
1084 r (36.9 %)
rata por 3.748 patacones y medio de gastos generales.
2.970 r Total.

Ingresos:
594 r (13.8 %)
cupieron por rata en los cuatrocientos patacones cobrados de corridos que debió el capitán Miguel de Amesquita.

750 r (17.5 %)
venta de quinientas ovejas vendidas en el almoneda al depositario general a un real y medio.
750 r (17.5 %)
venta de quinientas ovejas vendidas a Juan de Madrid.
604 r (14.1 %)
por rata en los 604 patacones y medio cobrados de corridos por censo, redimidos por doña Lorenza de Zárate, 485 pesos oro.
104 r (2.4 %)
cobrados de corridos de quinientos patacones pagados por el capitán Alonso de Escobar Villarroel.
96 r (2.2 %)
por rata en los veinticuatro patacones cobrados de corridos redimido por Antonio Chacón.
616 r (14.4 %)
rata en los 540 patacones cobrados de corridos de censo principal que debe el capitán Juan de Azócar.
782 r (18.2 %)
por rata en los 377 patacones seis reales cobrados de corridos de censo que están sobre casas de Francisco de León, rematadas por el principal.
4.296 r Total.
165 p 6 r restó debiendo el protector al pueblo.

Teno

Gastos:
192 r (3.5 %)
dos puntas con sus clavos, doce patacones cada una, una jeringa, una (cocinilla) grande, doce patacones... Lorenzo [Maturana] administrador del dicho pueblo.
72 r (1.3 %)
aderezo de las herramientas, que los aderezó Sebastián López.
2067 r (37.6 %)
veintinueve piezas de ropa de hombre, cuatro patacones dos reales, treinta y una varas de cordellate, nueve reales, siete varas y media de paño de Quito, cinco patacones y medio, dos sombreros, once patacones, dos onzas de hilo azul, ocho reales, tres pares de tijeras de ganado, doce reales, un candelero grande, cuatro patacones, una punta de arar, seis patacones, dos hachas y dos azadones en catorce patacones, ocho varas de Ruán, ocho patacones.
312 r (5.6 %)
seis piezas de ropa y doce varas de cordellate repartidos a seis indios.
1040 r (18.9 %)
sesenta varas de cordellate, nueve reales, doce piezas y dos camisetas de ropa, cuatro patacones y medio, seis varas de jerga a siete reales. Repartió el teniente Pedro Roldán.
1752 r (31.8 %)
impuestos por rata en los 3.748 patacones, gastos generales.
48 r (3.9 %)
pagados a Manuel de Toro por remate y pregonería de ganados vendidos a Juan de (Galdes).
5.483 r Total.

Ingresos:
400 r (5.7 %)
impuestos por rata en los trescientos patacones cobrados de corridos de censo que debe Ascensio de Zavala.
3000 r (42.9 %)
por dos mil ovejas rematadas a Juan de Galdes.
750 r (10.7 %)
venta de quinientas ovejas rematadas en el depositario general a un real y medio.
750 r (10.7 %)
venta de quinientas ovejas al capitán Juan de Madrid, a un real y medio.
1876 r (26.8 %)
cobrados de corridos de censo que redimieron los menores del capitán don Francisco de Zúñiga.
28 r (0.4 %)
cupieron por rata en los dieciocho patacones cobradas de corridos de censo de Clemente Bautista.
55 r (0.8 %)
cupieron por rata en los cuarenta patacones cobrados de un censo de trescientos setenta patacones.
6.987 r Total
188 pesos Restó debiendo el protector al pueblo.

Las obligaciones en Colchagua, Chile, en el siglo XVII

Juan Guillermo Muñoz C.
Universidad de Santiago, Chile

El tema

En la temática del crédito, en Chile se ha avanzado especialmente con el conocimiento del censo, pero no se cuenta con suficientes antecedentes sobre las otras formas que ha tomado parte: el gravamen al bien raíz, por el todo, es decir por el sistema crediticio, con la consecuencia de maximizar el papel de su principal agente, la Iglesia, tanto para su crítica como para su alabanza. En esta oportunidad pretendo examinar algunos antecedentes sobre las características y el papel de las obligaciones, una de las materializaciones del préstamo que permitía la concepción de la usura, a través de sus rasgos notariales, conforme la exposición de Nicolás de Yrolo[1], y de un ejemplo de movimiento de capitales y bienes en un ámbito rural chileno del siglo XVII. Es decir, un muy particular subconjunto del tema.

La política de escrituras

La obligación es un vínculo de derecho por el cual necesariamente estamos constreñidos a pagar alguna cosa, siguiendo a Yrolo, quien propone diez ejemplos de ellas: Por mercaduríias; de cargazón de mercaduríias; de préstamo con fiador; de dos mancomunados; de marido y mujer; con hipoteca y salario, procedida de esclavo de que se hizo venta real; de alcance de cuentas; por donde uno sale a pagar por otro; procedida de escritura donde se hace espera al deudor y se dan prendas para la seguridad de la deuda, con que si cumplido el plazo, no estuviere en el lugar, se pueda seguir la ejecución sin criar defensor ni ser necesario citarle en persona; que hace uno a otro para

* Proyecto FONDECYT Nº 1980027 «El crédito en Chile durante los siglos XVI y XVII». El autor agradece a la fundación Lampadia y a The John Carter Brown Library, Providence, Rhode Island, la consulta de autores de la época sobre la usura y el crédito.

[1] Yrolo Calar, Nicolás de. *La Política de Escrituras*, Imprenta de Diego López Dávalos, 1605. Edición con Estudio preliminar, índices, glosario y apéndices, por María del Pilar Martínez López-Cano (coordinadora) Universidad Nacional Autónoma de México, 1996.

pagarle tanta cantidad si le alcanzare tal cargo u oficio que pretende que su majestad le haga merced.

La obligación podía ser pura o real, si la deuda era anterior a la escritura, o actual, se podría agregar. Era condicional si precedía a la deuda, entrando en vigor si se cumplía cierta condición.

En la escritura, además de la identificación de las partes, la cantidad o bien involucrado, y las condiciones de la paga, era norma general el agregar que el otorgante pagaría las costas de la cobranza y obligar su persona y bienes habidos y por haber, dar poder a cualesquier justicias y renunciar al fuero propio y a las otras leyes de su favor y a la general que prohibía general renunciación.

El escribano daba fe del dinero o bienes entregados, si no podía por no haber sido en su presencia, el que se obligaba debía renunciar al derecho y excepción, leyes de la entrega y prueba de ella, pues de modo contrario el acreedor debía probar la entrega para poder cobrar por rigor y camino de la vía ejecutiva, y que no se diera por libre al deudor, por esa falta en la escritura. Lo anterior caducaba a los veinticuatro meses, por lo que también se debía renunciar a la excepción de los dos años.

Respecto a la ley *Si convenerit de jurisdictione omnium iudicum*, esto es que no se puede ser convenido sino ante la justicia de la parte donde se es vecino, el que se obligaba tenía que renunciarla para poder serlo por otra. Esto es válido para muchos tipos de escrituras.

> «La vía ejecutiva fue un remedio que dio el Derecho para que con brevedad cobrase cada uno lo que se le debiese; y la causa y pleito que por esta vía se hubiere de seguir, se ha de fundar en una de cuatro cosas: escritura pública, guarentigia, conocimiento reconocido, confesión hecha en juicio y sentencia pasada en cosa juzgada».

Tenía dos modos de términos:

> «El uno es de veintidós días y el otro es de cuarenta. El de los 22 es cuando la ejecución se hizo en bienes muebles: nueve de los pregones que se dan de tres a tres días y tres de la citación de remate, y diez de la oposición, si se opone el ejecutado. El de los 40 es cuando la ejecución se hizo en bienes raíces: los veintisiete de los pregones que se dan de nueve a nueve días y los tres de la citación, y los diez de la oposición y, si no se opone, se acaba la dicha vía ejecutiva diez días antes. Y la orden que se tiene para hacer esto es, hecha la ejecución, pedir luego albalá de almoneda y, pedido, el juez manda dar los pregones. Y dados se pide trance y remate; y pedido se manda dar traslado al ejecutado, el cual tiene los tres días (que se han dicho) para oponerse y, opuesto dentro de ellos, tiene los otros diez para probar lo que alegó en su petición de oposición. Y si no lo prueba, se sentencia la causa de remate, por la cual manda el juez que el que ejecutó sea pagado de su deuda y costas».

La escritura guarentigia es la que partía de que había habido un supuesto juicio y sentencia pasada en cosa juzgada favorable al acreedor.

No podían obligarse los que estaban bajo de poder paternal, ni el que estuviese en tutela o curaduría, ni los que dijeran que pagarán cuando se casara, heredara, se metiera fraile, tuviera más renta o hacienda. También quedaban excluidos de la posibilidad de obligarse los locos, los desmemoriados y los pródigos que no podían usar de sus bienes. Ni podía otorgarse bajo la condición de perder la vida, un miembro, o todos

los bienes a su incumplimiento. Tampoco era válida la escritura que obligaba a devolver una propiedad si el vendedor restituía el dinero, en un plazo determinado y no antes de su cumplimiento, y entretanto gozar de los frutos, porque la ley consideraba este contrato como usurario. Obviamente las que se originaban en un préstamo no podían llevar interés, pues era por hacer merced y buena obra al deudor.

1. Obligación por mercadurías

Debían expresarse las mercaderías por las que se hacía la obligación por menudo, con sus precios y el total. Se determinaba el plazo de la paga. Las excepciones que se podían alegar a la ejecución hecha en virtud de esta y otras escrituras semejantes, eran: paga, concierto, espera, falsedad del contrato, que fue usurario o hecho por fuerza.

2. Obligación de cargazón de mercadurías

En las obligaciones a pagar de determinada cantidad por razón de una cargazón de mercaderías venidas en una flota debía ponerse de la manera que estaban en la memoria del manifiesto, lo que montaban y el tanto por ciento de intereses brutos sobre la última partida; por otrosí aquello que podía deberse de las costas, fletes, derechos, bodegaje y las encomiendas de los que las fueron recibiendo hasta su destino.

3. Obligación de préstamo con fiador

Yrolo se centra en esta figura, explicando que deben hacerlo de mancomún y a voz de uno y cada uno por el todo. La diligencia de la cobranza debe hacerse contra el deudor principal, y si no tuviera bienes se podía echar mano del fiador, lo que se decía «la exclusión». Todas las excepciones y privilegios del principal son aplicables al fiador, salvo el de hidalguía, en caso de tenerlo aquel.

4. Obligación de dos mancomunados

La cobranza podía ser de dos maneras, la primera consistía en hacerlo a cada uno de la parte que le cabía a prorrata, pues se suponía, si no constaba lo contrario, que les correspondía igual porcentaje o parte; o a cada uno por el total, si en la escritura se dejó constancia de la renuncia a las leyes de la mancomunidad. Si era así, el pagador podía recurrir después contra los otros mancomunados por lo que había pagado por ellos.

5. Obligación de marido y mujer

Yrolo en este punto es partidario que, concurriendo juntos, no tiene obligación de incorporarse expresa licencia del marido, como tampoco si otorgaba un poder al mismo en su ausencia. La ley 58 de Toro dice que el marido puede ratificar lo que su mujer hubiera hecho sin su licencia y que concurrir con ella se entiende ser bastante ratificación. En el caso chileno, no obstante, se hizo así, tanto en obligaciones, como en otros tipos de escrituras.

También debían renunciar a las leyes de la mancomunidad y el beneficio de la división y excusión. La mujer por su parte renunciaba al beneficio de Veleyano y ley de *Partida*, de cuyo efecto debía ser advertida por el escribano y jurar tener por firme la escritura no alegando una larga lista de considerandos, entre los que no incluye el

tan común en las escrituras chilenas de que jura tantas veces como pueda pedir relajación del mismo, más una.

La mujer se podía obligar en causa propia y ser fiadora sin necesidad de renunciar al beneficio del Veleyano:

> «por dote. Por razón de libertad. Si después de hecha la fianza, heredase a aquél a quien fió. Si recibiese premio por la fianza. Si engañase estando con vestidos de hombre. Si estuviese dos años en la fianza y después diese prendas. Si fiase a quien la fió. Fuera de estos casos hay necesidad de la dicha renunciación y quier la haga o no, no puede ser presa ninguna mujer por ejecución (que contra ella se haga) por deuda, que no descienda de delito».

En esta interesante materia dice que la mujer podía aceptar una herencia con beneficio de inventario sin licencia del marido. Agrega que:

> «Puede el marido dar licencia general a su mujer para contratos y para hacer todo aquello que no podía sin su licencia; y si no se la quisiese dar, puede el juez con conocimiento de causa legítima o necesaria compeler al marido que se la dé; y si no quisiere, puede el juez dar la dicha licencia; y precediendo el dicho conocimiento de causa, puede darla el juez cuando el marido estuviere ausente y no se espera tan presto o corriéndose peligro en la tardanza».

6. Obligación con hipoteca y salario, procedida de esclavo de que se hizo venta real

Es una situación en que se obliga uno a pagar el precio de un bien, aunque se dijo en la carta de venta que se había pagado. Como se reconoce que no fue así, se pone un plazo para la cancelación, hipotecando en el ejemplo al esclavo, gravamen preferencial independientemente de su antigüedad. Pone en el epígrafe lo del salario, pero no con referencia al trabajo del esclavo durante ese período, sino al caso de que vencido el plazo, si se necesitara contratar a alguien para la cobranza, su salario se sumaría al principal adeudado. Si hubiese sido en el otro sentido, debería haber dicho que le correspondía el jornal al amo deudor.

7. Obligación de alcance de cuentas

No es más que poner un plazo al pago del resto quedado al fenecimiento de todas las cuentas por parte del alcanzado. La aceptación por parte del acreedor significa su acuerdo con el resultado de las cuentas. No obsta para posteriores alegaciones de error de cuenta u otros vicios.

8. Obligación por donde uno sale a pagar por otro

Es el caso del que hace de deuda ajena suya propia, obligándose por este reconocimiento a pagar a un acreedor lo que debía otro que por esta carta queda liberado, aunque sin haber conseguido cancelación de su escritura. Reconoce el plazo y que no se haga ejecución de bienes contra el primitivo deudor.

9. Obligación procedida de escritura donde se hace espera al deudor y se dan prendas para la seguridad de la deuda, con que si cumplido el plazo, no

estuviere en el lugar, se pueda seguir la ejecución sin criar defensor ni ser necesario citarle en persona

Se deja constancia de que no se pudo cumplir el plazo de pago y que el acreedor otorga uno nuevo, pero dejando en su fuerza la escritura primitiva en el resto de sus partes, en las que la antigüedad era lo más importante. En el ejemplo de Yrolo además se ha dado una prenda al seguro del pago, la que a su tiempo se puede vender sin licencia de justicia y sin que el deudor sea citado. Si en el intertanto el acreedor podía sacar algún provecho de la prenda, como jornales de esclavos empeñados por ejemplo, debía pagarlo al deudor o descontarlo del principal.

> «Lo que se empeña está a riesgo del que lo empeñó y si no se trata en esta escritura que se volverá la prenda por el acreedor, pagado que este éste de la deuda, es porque así está claro; y también lo está el haberse de dar al deudor lo que sobrare después de vendida; y no alcanzando su procedido a la deuda, poderle ejecutar por el resto».

10. Obligación que hace uno a otro para le pagar tanta cantidad si le alcanzare tal cargo u oficio que pretende que su majestad le haga merced

A diferencia de todas las anteriores, no trae por sí sola aparejada ejecución, pues primero la merced debe ser alcanzada y, segundo, debe el obligado haber sido recibido al cargo u oficio.

Colchagua en el siglo XVII

El corregimiento de Colchagua, creado en 1593 por el gobernador Oñez de Loyola, segregándolo de la parte sur del de Santiago, fue escenario durante las primeras décadas del siglo XVII de un proceso colonizador ganadero, manteniéndose este sistema productivo hasta fines del mismo. El sector de su jurisdicción, a unos 160 kilómetros al sur de la ciudad de Santiago, estaba comprendido entre la cordillera de los Andes y el mar de oriente a poniente, y por los ríos Cachapoal, límite norte del partido, y los de Teno y de Nilahue por el sur, curso de agua este último que antes de llegar al mar formaba la laguna nombrada de Los Choros o de Cáhuil. Comprendía varios pueblos de indígenas, como Malloa, Pichidegua, Copequén y Tagua Tagua, ubicados en el sector nortino central, que formaban parte de la doctrina de Malloa; Chimbarongo, Nancagua, Teno y Rauco, la doctrina de Chimbarongo; Colchagua, Lihueimo, y en algunos períodos Peumo, la doctrina de Colchagua; y finalmente Rapel y Topocalma, la doctrina costina de Rapel[2].

Al ponerse en marcha el proceso de colonización del valle central, luego de la recuperación por parte de los mapuches de tierras ocupadas por los españoles en el sector sur del reino, y la destrucción de la mayoría de los centros urbanos, muchos soldados y antiguos vecinos de las ciudades sureñas, o de «Arriba», fueron obteniendo

---

[2] Los nombres de las doctrinas, tomados de uno de sus pueblos de indios, designaban, además de la encomienda respectiva, una estancia, un valle, y a veces hasta un curso de agua.

mercedes de tierra, llegando muchos a instalarse en ellas con su familia levantando estancias, otros se poblaron en Santiago desde donde gozaban de sus beneficios a través de administradores, hasta que algunos de sus descendientes terminaron por vincularse con familias rurales, radicándose en sus fincas.

Hacia 1620 concluyó la concesión por vía de merced de las mejores tierras colchagüinas y, como resultado de este primer impulso, las actividades agropecuarias se convirtieron en la base de una nueva economía desplegada en una frontera ganadera interior. La orientación pecuaria, estimulada con la exención del pago de almojarifazgo en 1593, se acentuó por la declinación en la exportación de otros rubros, como los provenientes de la vitivinicultura, que a consecuencia de problemas en su transporte, vino a encarecer su puesta en el mercado potosino. Se dio inicio así, a un ciclo económico fundacional de la estructura agraria colonial chilena, sobre cuya base la economía ganadera alcanzó su consolidación en las primeras décadas del siglo XVII gracias al estímulo de la demanda de diferentes mercados, principalmente el virreinal, para el sebo y los cordobanes, rubros básicos de exportación.

Las obligaciones colchagüinas

De las obligaciones otorgadas en Colchagua durante el siglo XVII, se han conservado en el archivo nominado Notarial de San Fernando más de un centenar, aunque algunas incompletas y otras en mal estado. Si bien responden a muy diversas situaciones, casi en su totalidad se relacionan con algún tipo de crédito, aunque no todas entre particulares, sino también con el rey, es decir la Real Hacienda, o el ejército.

Hay algunas obligaciones que son complemento o perfección de otra escritura, ya protocolizada o por efectuar, como las que aluden a resto o determinados plazos para la cancelación de compras de tierra, como por ejemplo la suscrita en mayo de 1633 de quinientas cuadras en Quichincahue, por Felipe de Arce Cabeza de Vaca a doña Constanza de la Cerda, en que quedaba por entregarle ciento veinte vacas, para cuando ella fuera a buscarlas[3]. También las que eran otorgadas con presencia de la esposa, pues en la escritura anterior esta no había comparecido. El capitán Alfonso Varacaldo en 1644 compró ropa a plazo en la tienda del capitán José de Igor en Santiago por lo que otorgó obligación ante el escribano con el compromiso de hacerlo con su mujer al llegar a Colchagua, haciéndolo así con doña Paula Fernández de Soto en Santa Cruz de Unco[4]. En 1661 doña Isabel de Quiñones se obligó a ratificar lo obrado por su marido en una traspaso de la obligación de un tercero que había hecho en Concepción con un canónigo que le había dado el capital que aquel le debía[5]. En el caso de Melchor de Acuña, hubo más pasos, en 1654 vendió mil cuadras en el corregimiento de Maule

---

[3] Notarial de San Fernando, Archivo Nacional, Santiago, volumen 113 a fojas 13. En adelante NSF 113 f. 13.

[4] NSF 114 f. 227.

[5] NSF 115 f. 63 v.

al capitán Tomás Daza, lo que ratificó doña Isabel de León, su mujer, pero sin obligarse al saneamiento, por lo que en marzo de 1655 concurrió a obligarse a ello[6].

Curiosas son las que se suscriben con un personaje hipotético. En octubre de 1657 Cristóbal Pérez de Córdoba se obligaba a pagar veinte pesos, de acuerdo a la Real Tasa, al que fuera encomendero de un indígena del sur que le había servido dos años, y que continuaba haciéndolo, y si no apareciera, se los daría al indio en ropa o en reales[7].

Otros instrumentos de obligación que no corresponden a un crédito, son por ejemplo las de mantener bien parados los bienes de una dote, o de prestar un determinado servicio, generalmente en mutua obligación. Hay uno en que el comprador de una negra se obligó en 1680 a no pagarle al vendedor lo que le había quedado debiendo, por notificación de la autoridad en tal sentido[8].

Así como hay obligaciones sin contener crédito, en otro tipo de documentos se alude a deudas, y por cuyo medio pueden ser conocidas, como por ejemplo en cancelaciones, en poderes, en transacciones y, por supuesto en los testamentos, en los cuales suele dejarse constancia de las deudas propias y las que son en su favor, señalando si son con respaldo documental o sin él, las de los libros de cuentas, y las protocolizadas, como también en las cartas de dotes y en las particiones de bienes, en que se traspasan o adjudican créditos. Los juicios de cobranza de pesos o bienes y los concursos de acreedores, son privilegiados, pero para la región estudiada los hay para el siglo XVIII.

En el otorgamiento de poderes muchas veces se hacen presente deudas impagas, pero no es claro que provengan de una escritura de obligación, siendo muchas veces para cobrar un resto del precio de una venta, como, por ejemplo, de tierras. En el poder otorgado por Isabel Hernández de Salazar en marzo de 1638 al alférez Gregorio de Agurto, se dan ambas circunstancias pues era para que en su nombre cobrara el resto de la venta de unas tierras y que con ello pagara dos deudas dejadas por Juan de Abad, su difunto marido, una al protector general por bienes de los indígenas y otra por cédula en favor de Andrés de Alarcón[9].

También en un convenio o transacción, en mayo de 1641, la misma viuda de Abad con los demás herederos convinieron con Ruiz de Gamboa, que había sacado sus tierras en remate por 2.200 pesos, en que se obligara a pagar 800 pesos más a fin de marzo del año 1642 en un negro esclavo escogido de edad de 20 años y 400 pesos en ganado cabrío y ovejuno al precio que corriera, aunque declarando que era por obviar costas y gastos y que no se entendiera valer más las tierras de lo que en el remate se había dado por ellas, ya que el resto era meramente de gracia y por quitar dudas y pleitos[10].

---

6 NSF 114 f. 738 v.
7 NSF 114 f. 827.
8 NSF 117 f. 338.
9 NSF 113 f. 185.
10 NSF 114 f. 55 v.

Hay declaraciones en las que se alude a situaciones anteriores, aclarándolas o corrigiéndolas, y al mismo tiempo, si procede, señalan un plazo al cumplimiento de lo expuesto. Ejemplos son la de Felipe de Arce efectuada en febrero de 1642, en cuanto a que don Andrés de Rojas Puebla, su yerno, en el recibo de dote se había dado por entregado de cuatro esclavos negros, de los que uno fue reemplazado por otro de menor valor, cuya diferencia declara que le dará cuando se la pida, y del vino anotado, solo le entregará la mitad en el año y la otra en 1643[11]. Otro, más radical, es el del capitán Domingo de la Arriagada Medina, que en abril de 1681 hizo declaración de todas sus deudas, para que al momento de leer su testamento, que había otorgado en septiembre del año anterior, no hubiera confusiones con las relativas a las contraídas durante cada uno de sus tres matrimonios[12].

Entre las obligaciones las hay que consistían en el solo instrumento que señalaba las partes que concurrían, el bien o cantidad de pesos que debería entregarse y se determinaba el plazo o circunstancia en que se debería efectuar. Otras contemplan la presentación de fiadores o avales, la hipoteca de algún bien al seguro de la paga, o la prenda, que podría ser usada o no y bajo que condiciones. Don Francisco Osorio le entregó al capitán Tomás Hernández a Juan, negro criollo suyo que en el intertanto de su rescate, el deudor recibiría los jornales correspondientes[13].

Los intereses se plantean de varias maneras, una de ellas es que si no cumple el deudor a la fecha estipulada le comenzará a correr determinado interés, esto de acuerdo con la teoría clásica del lucro cesante y daño emergente. Otras simplemente consideran el interés del cinco por ciento, de acuerdo a lo que se consideraba legal en los censos, como unos bienes de un menor prestados en 1681 con hipoteca, y de otras en 1682 sin ella; en 1686 un tutor y curador se obligaba en favor de su menor a sí mismo por cierta cantidad y los intereses de 5% al momento de la entrega. En 1687 Tomás Hernández se obligó sin plazo con José Sazo por 500 pesos que había pagado por él a Martín Hernández, de resto que había quedado de pagar entre 1681 y 1685, dándole el 5% anual[14]. Este mismo año don Juan Maturana se obligó con el teniente Nicolás González y doña Francisca Moreno, su mujer, por un año a 6% y si quisieran prolongarlo se entendería al mismo interés sin necesidad de nueva escritura. Cuando se consideraba que la plata involucrada era de comercio se señalaba un 8% de interés, como debió convenirlo don Francisco Lobo de la Barrera con don Pedro Valenzuela, pagando 300 pesos a dos años y 100 a tres más los intereses respectivos[15].

Los créditos o plazos de pagos se originaban en préstamos, compraventas, cambios de acreedores, contratos, dotes, donaciones y ajustes de cuentas, entre otros. Los casos son muy variados, y a continuación se presentan algunos de ellos.

---

[11] NSF 114 f. 96.
[12] NSF 117 f. 429.
[13] NSF 104 f. 508.
[14] NSF 117 fs. 500 y 538, 119 fs. 88 v. 93, 117 v. y 258 v.
[15] NSF 117 fs. 500 y 538, 119 fs. 88 v. 93, 117 v. y 258 v.

Los préstamos

Generalmente declaran cierto número de pesos, también los hay que expresan cabezas de ganado. En algunos se anota la necesidad que fue cubierta por el acreedor. Son interesantes los que cambian la especie recibida por lo que se entregará, así en reales, que se entiende en moneda; en productos, como sebo o cordobanes; en animales, como vacas hembras de tal edad, o cabras de matanza; en servicios, especialmente curtiembre de capados y cabras. Otras dan ambas posibilidades, en géneros, determinados o no, agregando algunas escrituras que estos serán tasados al precio que corrieran en el momento de la entrega, o en su defecto en reales de contado.

De todos se señala el lugar de la entrega que podía ser en Santiago, en el puerto de Valparaíso, en el corregimiento, en la estancia del acreedor o en la del deudor, como los más frecuentes. En 1653 Pedro Díaz Ballesteros y su mujer se obligaron a pagar a Baltasar Osorio 102 pesos:

> «que por hacernos buena obra nos ha prestado... en sebo puesto en el puerto de Valparaíso o en este partido a como corrieren... y en defecto de no hacer la dicha paga en sebo, la haremos en reales para en todo el mes de marzo del año que viene»[16].

La compraventa a plazo

Otra muy sencilla es la originada en una compra a plazo, de tierras, esclavos, animales o mercaderías, en las que además se declara que había sido a satisfacción del comprador deudor, a justos y convenientes precios. La generalidad es el pago en reales, aunque los hay en otro producto, como cueros de capados o cabras, y en chivatos. Así dos de Miguel de la Cerda suscritas en abril de 1639, una con Juan López de Madariaga por 50 pesos de mercaderías, y la otra con José Cabrera por 70 pesos de un vestido, pagando con sebo puesto en su estancia una, con sebo o ganado la otra[17]. Antonio de Astudillo, en octubre de 1653, pagaría en marzo siguiente al corregidor don Francisco Maldonado una pollera de mujer, una mantellina y otras cosas de menor cuantía en sebo, cordobanes y otros frutos de la tierra, y en su defecto en reales[18].

Un caso de los anteriores es la obligación suscrita por el capitán Sebastián de la Peña y Lillo en septiembre de 1695 por mil pesos con doña Melchora del Aguila Ribera, mujer del teniente Juan de Liberona

> «y es declaración que si por algún acontecimiento me hallare falido e imposibilitado de volver los susodichos mil pesos de a ocho reales le volveré la estancia de San Lorenzo que hube y compré de los susodichos»[19].

Son numerosas las obligaciones suscritas por el resto del valor de una compra en que se había anotado que había sido al contado.

---

[16] NSF 114 f. 609.
[17] NSF 113 fs. 250 v. y 257 v.
[18] NSF 114 f. 610.
[19] NSF 121 f. 248.

En los dos últimos años del siglo hay siete escrituras a favor del mercader Juan Francisco Pérez de Artascos que por las sumas suscritas se deja ver que se trata de un mayorista, 1.258 pesos a un mes, 474 pesos a seis meses con hipoteca, 378 a dos, 5.374 en plazos de dos meses a año y medio, 1.113 pesos a ocho, 1.400 a cinco y 700 a un mes, si bien algunas señalan mercancías, otras simplemente dan noticia de la cantidad y también las hay que dicen ser un préstamo[20].

La compraventa adelantada

Si bien no lo dice expresamente la escritura, queda clara su intención y objeto por la entrega de dinero por parte del acreedor y de especies en determinado plazo por el deudor y sin la cláusula de que podrá hacerlo en reales. Las hay de dos tipos: las que determinan el número y calidad del bien independientemente de su posible precio y las que dejan dicha cantidad al equivalente del precio que tuvieran en la plaza a la fecha de la entrega. En septiembre de 1642 en la estancia de Chimbarongo, su dueño el capitán Juan Bautista Maturana, se comprometió a darle a Gabriel de Aguirre en abril del año siguiente 1.500 cordobanes curtidos de capados procedidos de 1.545 pesos que en el acto le entregó ante el escribano, y si no los diera el acreedor podía comprar aquella cantidad debiendo Maturana pagar su precio. Otro estanciero, Pedro González del Pulgar, se comprometía en 1659 a pagar 1.218 pesos a un vecino de Santiago en cordobanes puestos en esta ciudad, pero a diferencia del otro caso anotado, sería considerando el valor de la especie al momento de la entrega[21].

Los traspasos de deudas

Generalmente con carta de obligación del deudor al nuevo acreedor, muchas veces se daban cuando estaba siendo ejecutado por plazo vencido y, según parece, a su petición. Así Pedro Gómez de Astudillo con su mujer se obligaron con don Antonio Fernández Caballero en agosto de 1636 quien había pagado 312 cabras y cien botijas de vino *que por hacernos buena obra y redimir nuestra vejación ha dado y pagado por nosotros estando como estábamos ejecutados*. O Gaspar de Bedoya y Palomino con su mujer y fiador en abril de 1638, por 550 pesos con doña Nicolasa Suárez que los había pagado por ellos a Pedro de Cobaleda Moreno[22]. Juan González Ranero en febrero de 1639 suscribió una obligación con don Bartolomé Maldonado que había pagado por él lo que debía a Gregorio de Agurto, en la misma fecha obtuvo un censo de mil pesos, y aunque podría parecer que estaba pasando un mal momento económico ese mismo día compró una estancia vecina a la suya y asentó varios indígenas para sus labores[23].

---

[20] NSF 121 fs. 527, 528, 530, 530 v., 531 v., 405 y 406.
[21] NSF 114 f. 136, 115 f. 10.
[22] NSF 113 fs. 73 y 188 v.
[23] NSF 113 fs. 236 v. y 240.

La cesión de deuda

En otros casos, la obligación venía de una cesión hecha a un tercero por el acreedor quien podía así recibir lo adeudado antes del plazo, pues era una de sus atribuciones, salvo declaración en contrario en la cédula primitiva. Como ejemplo la de noviembre de 1648 del capitán Francisco Alvarez de Guarida al capitán Juan Rodulfo Lisperguer de 1.530 pesos que debía a Juan Márquez de Estrada quien aceptó

> «esta escritura como en ella se contiene y en lo que de mí se hace mención por cuanto tengo cedida esta dicha deuda a el dicho maestro de campo don Juan Rodolfo Lisperguer por serle deudor de más cantidad por escritura otorgada ante el alférez José Alvarez de Toledo escribano... y para en parte de su paga he cedido esta dicha deuda y desde luego doy por rota y chancelada la obligación que el dicho capitán Francisco Alvarez de Guarida me tiene fecha»[24].

Puede ser, pero no tengo pruebas, de que la cantidad aportada por el nuevo acreedor al anterior fuera menor de la expresada en la cédula.

Una variante sería el traspaso de una con plazo vencido. Don José de Alzamora otorgó escritura por 600 pesos al capitán Fernando Vásquez de Arenas. En agosto de 1698 sólo había pagado 100 pesos. Vásquez de Arenas le tenía embargadas 50 fanegas de trigo blanquillo y 110 cordobanes que estaban en poder de don José de Maturana, para su beneficio. El mismo Maturana pagó los 500 pesos *«por hacer amistad y buena obra»*, recibiendo la cesión de la cédula contra Alzamora[25]. En esta escritura no participó el deudor.

La parte de deuda mayor

Obligaciones por cantidades que proceden de otra. A veces el propio deudor y en otras con un solidario, como las de Pedro Díaz Ballesteros, en que fue acompañado como llano pagador por su yerno don Juan de Ayala, en 1654, en que la deuda quedaba cancelada pero en su antigüedad y prelación respecto a la resta objeto de la nueva obligación, y en 1656 otra en parte por sí mismo, dando a cuenta dos cédulas otorgadas a su favor[26].

No siempre era posible hacer una nueva obligación por una deuda impaga, y se podía terminar preso en la cárcel. Así le ocurrió a Francisco del Aguila, habiendo sido encarcelado por 146 pesos que debía a doña Casilda Maldonado y 150 pesos al alférez Diego Jufré, en abril de 1639 Cristóbal Díaz de Aguilera se constituyó en su fiador. Antes de ocho días debía haber pagado a doña Casilda, o su fiador debería dar vacas de dos años para arriba a precio de a doce reales, y en dos meses presentar el título de tierras que debía vender a Jufré, o el fiador pagaría por él los dichos ciento y cincuenta

---

[24] NSF 114 f. 492 v.
[25] NSF 119 f. 498.
[26] NSF 114 fs. 680 y 813.

pesos. No debe haber perdido su crédito, pues años después hay constancia de que otorgó dos obligaciones por veinte vacas hembras cada una a favor de don Juan de Ayala y del capitán don Pedro Osorio, las que fueron traspasadas a favor de Juan Ramírez de Torrealba en noviembre de 1656 en Malloa[27].

El plazo de un pago

Por pago de servicios, como al escribano Gregorio de Agurto, que por costas de su oficio el capitán Francisco de León Ahumada se obligó en 1639 a darle en dos meses plazo 78 pesos tres reales en ovejas. Es posible que hubiese sufrido un revés económico pues en enero del mismo año había vendido su estancia de Rarín en Lihueimo[28]. Otros frecuentes son por haber llevado pleitos, por curtiembres, y por conducción de mercaderías.

Por pago de fuerza de trabajo, en marzo 1633 el capitán Leonardo Riquel se obligó con el capitán Francisco Venegas por *«el salario que le debí pagar de los indios de su encomienda conforme a la real tasa»*; en diciembre 1639 doña Lorenza de Figueroa y Moncada se obligó a pagar a Cristóbal Díaz de Aguilera cien pesos, *«por otros tantos que yo debía pagar a don Juan de Ureta y Ordóñez por razón de la paga de unos tributos de sus indios que me sirvieron y la persona que tiene su poder los dio y libró al dicho Cristóbal Díaz de Aguilera»*[29].

A comienzos de 1633 comparecen once estancieros prometiendo en el mes de octubre siguiente *«dar y pagar a su majestad y en su real nombre a sus jueces oficiales reales de la ciudad de Santiago o a cualquier corregidor que al presente es y adelante fuere de este partido»*, a razón de diez caballos por cada indígena que hubieran recibido del rey[30].

Por fin de una sociedad o por ajuste de cuentas, que es lo que señalan como origen de una obligación las partes, deudor y acreedor. Una de 1644 entre Juan Márquez de Estrada y el capitán Juan López de Madariaga, en que el primero tiene nueve meses para cancelar el alcance, y si se demora se le aplicará un 10% de intereses, no obstante lo cual queda a elección del acreedor el ejecutarlo o no[31].

Por pago de una composición. Doña Felipa de Cárdenas en 1664 con licencia de la justicia del partido para otorgar la escritura por ausencia de su marido, por cuanto Faustina de Valles, viuda del sargento Juan Díaz de Mesones, por cuyo asesinato seguía causa criminal contra su marido, se obligó a que al mes siguiente le daría 400 pesos en géneros de la tierra, *«la hago y otorgo de mi libre y espontánea voluntad por redimir y librar al dicho mi marido de la culpa que contra él resulta de la dicha muerte del dicho Juan Díaz de Mesones, por el amor que le tengo»*[32].

---

27 NSF 113 f. 262 v., 114 f. 813.
28 NSF 113 fs. 281 v. y 284.
29 NSF 113 fs. 6 v., 305 v.
30 NSF 113 fs. 2 a 12 v.
31 NSF 114 f. 230 v.
32 NSF 116 f. 90 v.

A modo de conclusión

El crédito interpersonal estuvo presente desde los inicios de la colonización ganadera del valle central chileno en el siglo XVII, en diversas instancias, muchas de las cuales se materializaron en el instrumento notarial conocido en la época como obligación. Lo anterior puede observarse en las que se han conservado de dicho período, tomando el corregimiento de Colchagua como muestra. Este repositorio me ha permitido visualizar algunos de los aspectos y situaciones que presentaba el crédito independientemente de los censos, con la salvedad que muchas operaciones quedaban registradas solamente en papeles firmados por el deudor en manos del acreedor o anotados en su libro, sin protocolización alguna, o simplemente «en confianza», por la amistad o parentesco de las partes.

De las formas de pago, en general se expresan de manera abierta, señalado en pesos; en bienes, generalmente cordobanes, ovejas, cabras, sebo y vino, estos podían ser a un precio fijado en la escritura o al precio que corrieran al momento de la paga.

El lugar de pago cuando era en pesos generalmente no se determinaba, contrariamente, en caso de los de bienes o especies sí, lo eran siendo lo común en el corregimiento, que fuesen tanto en la estancia del deudor, como en la del acreedor, también podría ser fuera del partido, en cuyo caso se señalaba si el deudor debía o no pagar el flete, siendo Santiago y Valparaíso los lugares más frecuentes. Asimismo solía consignarse que la entrega o cancelación sería en cualquier parte que se pidieran.

En cuanto a los plazos, no siempre eran fijados, cuando los entregare el deudor o cuando los pidiera el acreedor, también se daban los pagos escalonados en cuotas. Eran fijados en número de meses mencionados como tales para una festividad religiosa, o para la próxima cosecha. También se consigna que la cancelación se hará luego de un acontecimiento extraordinario, tal como matrimonio, defunción o el regreso de un viaje, generalmente de Los Reyes, Perú, que era la principal plaza a la que viajaban los mercaderes durante el siglo XVII.

Las condiciones estipuladas incluían la persona y bienes del deudor, añadiendo a veces un aval o fiador. La hipoteca se daba frecuentemente en los casos de algún bien vendido a plazo, con la misma especie. Llama la atención del uso del interés, no solo después de la fecha de cancelación, sino a partir de la fecha del préstamo o plazo de pago, siendo de un 5%, salvo cuando se alude que es plata de comercio, en que se transa el 8%. No se puede saber a partir de esta documentación, si el acreedor llevaba otro beneficio o ganancia aparte de la estipulada, como tampoco puede saberse si la cantidad anotada es la real o superior a la transada.

Bibliografía

Notarial de San Fernando/Archivo Nacional de Santiago (NSF)

Yrolo Calar, Nicolás de. *La Política de Escrituras*, Imprenta de Diego López Dávalos, 1605. Edición con Estudio preliminar, índices, glosario y apéndices, por María del Pilar Martínez López-Cano (coordinadora) Universidad Nacional Autónoma de México, 1996.

Santa Fe en la segunda mitad del siglo XVII. Familia y negocios:
el caso de los Vera Mujica

Nidia Areces y Griselda Tarragó
Escuela de Historia, Universidad Nacional de Rosario y PIP-CONICET, Argentina

Al igual que en muchas ciudades coloniales americanas, en Santa Fe se conformó un grupo de poder cuya denominación común fue el control de los recursos y el manejo de la política local. En esta pequeña sociedad, los más acaudalados los más prestigiosos formaron un grupo que estableció lazos de solidaridad[1] entre sus miembros quienes siguieron una conducta previsible frente a un mercado matrimonial restringido. Las asociaciones y redes parentales, más la superposición de rango y riqueza que se dieron entre las principales familias, permite hablar de una elite unificada, de un grupo pequeño y abierto apoyado simultáneamente en la tierra, el comercio y la administración. El mismo que, a través del tiempo, debió redefinir sus estrategias económicas y sociales, proceso durante el cual se produjeron reacomodos e incorporación de individuos, en particular de varones que dieron origen a nuevos núcleos familiares[2]. Estas características se visualizan específicamente en las conductas frente a dos grupos de migrantes: los portugueses[3] y los vasco-navarros. Su incorporación reproduce la dinámica comercial de la ciudad y revela la posibilidad de que Santa Fe fuese permisiva en la aceptación de nuevos vecinos.

Constituirá una estrategia básica en el comportamiento de este tipo de sociedades el tejido de redes de parentesco que permitirá abrir espacios hacia la manipulación y la elección, mecanismos grupales tendientes a ampliar y consolidar el poder y el prestigio. La familia tenía entonces, un significado más amplio que el estrictamente reproductivo o afectivo, ya que además era un espacio económico y en este sentido, un patrimonio que trascendía la vida de la familia misma. La estrategia era «hacer un

---

[1] Blank, Stephanie. «Patron, clients and kin in Seventeenth Century. Caracas: A methodological enssay in colonial Spanish American Social History». En: *Hispanic American Historical Review*, Vol.54, N° 3, 1974, pp. 260-283.

[2] Véase Moutoukias, Zacarías. «Burocracia, contrabando y autotransformación de las elites. Buenos Aires en el Siglo XVII». *Anuario*, Vol.3, Tandil, IEHS, 1988, pp. 213-248.

[3] Areces, Nidia y Griselda Tarragó. «La elite santafesina y los inmigrantes portugueses». En: *Poder y Sociedad. Santa Fe la Vieja, 1573-1660*. Rosario: Manuel Suárez Editor & Prohistoria. Escuela de Historia, U.N.R., 1999, pp. 162-181.

buen matrimonio» que permitiera maximizar los beneficios materiales y simbólicos para la familia y para ello validaba las manipulaciones necesarias tendientes a cumplir con este objetivo. Esta estrategia matrimonial debe comprenderse como un momento en una serie de intercambios materiales y simbólicos, que no tiene por principio la razón calculadora, sino una:

> «especie de instinto socialmente constituido que lleva a vivir como necesidad ineluctable del deber o como impulso irresistible del sentimiento las exigencias objetivamente calculables de una forma particular de economía»[4].

Nuestro propósito es mostrar estas prácticas con un enfoque microanalítico a través de la familia Vera Mujica, en particular de uno de sus miembros. Antonio, durante la segunda mitad del siglo XVII cuando, ya trasladada la ciudad a partir de 1660, la realidad santafesina comenzó a experimentar decisivas transformaciones apuntaladas por su papel de centro articulador de un creciente comercio terrestre y fluvial. Si las redes comerciales se habían perfilado en la etapa anterior al traslado, se fortalecerán a posteriori diagramando un paisaje económico prometedor vinculado al Alto Perú y a Asunción.

Trabajamos básicamente con las colecciones de Escrituras Públicas y Expedientes Civiles y con las Actas Capitulares depositadas respectivamente en el Departamento de Estudios Etnográficos y Coloniales y en el Archivo Histórico Provincial de Santa Fe, documentación excepcional aunque fragmentaria que, en los tramos siguientes de nuestra investigación, constataremos con la existente en los Archivos Nacionales de Bolivia y del Paraguay.

Santa Fe: espacio privilegiado del comercio interregional

Será la creciente función redistributiva hacia un mercado interior progresivamente complejizado lo que signará con un profundo sentido articulador a la ciudad de Santa Fe. Es interesante apreciar cómo se fue dando la tendencia irreversible hacia la conformación del mercado, generada por una confluencia de factores endógenos y exógenos, pensando en procesos generalizables, en una cierta historia común, pero simultáneamente rescatando las diferencias regionales y las condiciones de cada una de ellas[5].

Si bien, tempranamente, los santafesinos agregaron a sus actividades específicamente ganaderas las de un comercio en sus orígenes muy limitado, éste adquirió un giro realmente importante cuando se articuló con la producción yerbatera del Paraguay. Aunque lienzos, vino y azúcar ocuparon un lugar destacado en este tráfico

---

[4] Bourdieu, Pierre. «La tierra y las estrategias matrimoniales». En: *El sentido práctico*. Madrid: Taurus, 1991.

[5] Assadourian, Carlos Sempat. «Integración y desintegración en el espacio colonial». En: Juan Carlos Grosso y Jorge Silva Riquer (compiladores). *Mercados e Historia*. México: Instituto Mora, 1991, pp. 142-143.

inicial, será la yerba mate la que brindará a los vecinos santafesinos las mejores oportunidades para insertarse en los circuitos mercantiles. Hasta aproximadamente 1630 este producto todavía compartirá posiciones con el vino y el azúcar, desde fines de la década del sesenta, la yerba mate será sin duda el producto paraguayo que permitirá relacionar la región con la economía peruana, superando las 22.000 arrobas anuales la carga que entre 1667 y 1674 entraba en Santa Fe[6]. Esto generó un mayor compromiso de los sectores santafesinos en el entramado de intercambios del vasto espacio peruano que conectaban regiones especializadas en diferentes producciones. En este creciente y más diversificado comercio participará activamente un grupo de mercaderes, fleteros, apoderados, prestamistas, acopiadores de ganado provenientes de diferentes lugares del virreinato peruano. Muchos de ellos se establecerán temporariamente en la ciudad y se conectarán con un sector de la elite que, precisamente, no respondía al grupo fundador y a sus descendientes, los que como accioneros de vaquería seguían apegados a la anterior rutina de venta exclusiva de ganado. Los pasantes que operaban en la ciudad adelantaban metálico y recibían en pago, casi sin excepción, vacas, mulas y yerba mate, productos estos dos últimos que en un principio entraban modestamente en las transacciones.

La función articuladora de Santa Fe generó y aseguró un flujo constante de ingresos; el comercio se orientó hacia los tráficos más lejanos materializando los beneficios provenientes del intercambio no equivalente que fue aprovechado por un grupo de vecinos[7], los que personalmente o por interpósita ocuparon los puestos claves de gobierno y se ubicaron en los estratos más altos de la sociedad, liberando de trabas burocráticas la actividad de los compradores que arribaban a la ciudad.

Santa Fe se transformó así en un espacio privilegiado para el comercio interregional. En la ciudad confluían hombres, mercaderías, plata de ese vasto conjunto económico interior, se generalizó un tipo de empresario que operaba con la triangulación mercantil: comprar yerba mate en Paraguay pagando con efectos de Castilla, transportar la yerba a Potosí cobrando en plata, comprar efectos de Castilla en Buenos Aires pagando también en plata. Las posibilidades de este tipo de operaciones se ampliaron en el contexto de una economía con escasez de metálico y en la combinatoria de actividades en un espacio regional extenso, cuyo eje continuó siendo el Alto Perú.

---

[6] Garavaglia, Juan Carlos. *Mercado interno y economía colonial.* México: Grijalbo, 1983. p. 171.

[7] Acertadamente señala Cervera las diferencias reconocidas dentro de la población. Se consideraba vecino al que era propietario o tenía casa formada. *«Los vecinos privilegiados como las autoridades del cabildo, distinguiéronse de los demás en el vestir, exentos de cargas personales y de oficios bajos, llevando espadas al cinto, aun en los lugares en que se prohibió, favorecidos en la venta de la mejor carne y mantenimientos, y debiéndoseles tomar en sus casas las declaraciones que debían prestarse en los juicios».* Otros privilegiados eran los síndicos de los conventos, los oficiales reales, los de la Santa Bula, los de la Santa Cruzada y Santo Oficio, los mayordomos de las cofradías del Santo Sacramento, los rectores de religiones entre otros. Cervera, Manuel. *Historia de la ciudad y provincia de Santa Fe.* Santa Fe: Universidad Nacional del Litoral, Tomo II,1979, p. 46.

Una vez trasladada la ciudad hacia 1660, el nuevo sitio expresó no sólo una nueva dimensión espacial sino la consolidación de un proceso económico-social por el que algunos sujetos de familias notables comenzaron a comprometerse sin intermediarios en los circuitos mercantiles, abriendo las puertas hacia nuevas posibilidades económicas a través de la estrategia de la diversificación de actividades y generando en ese desarrollo, la transformación de la elite. La incorporación de sujetos «extraños», en particular de portugueses, se comprende mejor si se considera el proceso de autotransformación en que estaba inmerso el grupo de familias notables. Muchas familias descendientes de beneméritos, pero empobrecidas, encontraron una salida para su situación. Podían ofrecer tierras, ganado, apellido a extraños que brindaban alguna oportunidad de insertarse en los circuitos mercantiles regionales. Se asiste así a un patrón transaccional de estos grupos. Estas familias empobrecidas pautaban alianzas con los sujetos foráneos, los que, en muchos casos, ya estaban vinculados a los circuitos de yerba y ganado que llegaban hasta Potosí y mejoraban notablemente su situación. Sucedió lo mismo con los recién llegados que a través del matrimonio obtenían el acceso a la sociedad local y a los resortes de su economía.

Vacas, mulas, yerba, otros géneros y el metálico

En el siglo XVII la explotación ganadera se vinculaba a una actividad destructiva, la vaquería, que los vecinos santafesinos sobre todo realizaban en la 'otra banda'[8]. Las primeras décadas posteriores a la fundación de la ciudad en 1573 estuvieron marcadas por la inestabilidad, alternándose el poblamiento con el despoblamiento, el ganado que había en las estancias fue consumido en algunos casos por indios y forasteros, huyendo en otros, alejándose de la querencia, multiplicándose y haciéndose, con el tiempo, cimarrón. Como estos animales no tenían dueño conocido, muchos aprovechaban a cazar indiscriminadamente para hacer sebo y vender los cueros dando origen a las primeras vaquerías, entendiéndose por esta actividad «el acto de recoger o matar vacas alzadas»[9]. Esta situación despertó la protesta de quienes habiendo poblado con ganado las estancias del otro lado del Paraná, alegaban derechos excluyentes sobre el ganado alzado. El ámbito de control de las vaquerías, por incumbir a los vecinos, era el Cabildo quien se reservaba la prerrogativa de autorizar el vaqueo instituyendo el derecho de accionero, otorgando las licencias, ordenando el cierre de las vaquerías, e imponiendo el castigo a los infractores. En febrero de 1648, el Cabildo santafesino suspendió las vaquerías por dos años debido a la escasez de ganado[10]. Sin

---

[8] López, Silvana y Elida Regis. «La 'otra banda' y la conformación de la elite santafesina en el siglo XVII». Ponencia *V Jornadas Interescueslas/Departamentos de Historia y 1a. Jornadas Rioplatenses Universitarias de Historia*, Montevideo: 1995.

[9] Zapata Gollán, Agustín. *El caballo en la vida de Santa Fe. Desde la conquista a la llegada de los gringos*. Santa Fe: Editorial Castelví, 1955, pp. 41-42.

[10] AGPCSF AC Tomo II, 22 de agosto de 1647, fs. 70 v a 72 v.

embargo, antes del período determinado, Antonio de Vera Mujica pidió su reapertura porque con el cierre de las vaquerías sus pérdidas eran mayores que las ocasionadas por aquellos que vaqueaban ilegalmente.

En 1647, el gobernador Lariz había comunicado al Cabildo de Santa Fe un auto dictado en Buenos Aires, prohibiendo vaquear en los campos de la «otra banda» a toda persona que no justificara previamente su derecho sobre esos ganados exhibiendo su título ante el teniente de gobernador. Los dueños de ganado alzado debían presentar una declaración jurada ante autoridad competente, expresando el número de vacas huidas, probando su propiedad, acto después del cual, se concedía el derecho de acción de vaquerías de sus vacas[11]. Es precisamente a partir de la década de 1640 cuando se detectan vaquerías de gran cuantía en la «otra banda», de ahí el fuerte interés de Vera Mujica que gozará de la prerrogativa —reconocida a los pobladores que establecieron estancias con ganado que posteriormente se alzó y multiplicó en los campos vacos— de recoger y arriarlo en tropas de muchos miles de cabezas o matarlo con el objeto de hacer cueros[12].

La explotación de la riqueza pecuaria se efectuó también por concesionarios o empresarios que adquirieron de las autoridades el derecho de faenar un cierto número de animales orejanos en determinados lugares mediante el pago de una suma de dinero que abonaba el fisco por vía de compensación. Esta forma se prestaba a abusos de todo orden. Los contratistas sacaban grandes beneficios de los ganados sin dueño conocido que, en considerables proporciones, ocupaban los campos realengos y que, en su condición de «res nullius», eran de pertenencia fiscal[13]. La propiedad del ganado preocupó desde siempre a los santafesinos quienes se apresuraban a registrar en el Cabildo las primeras marcas de herrar ya que «tiene el ganado de vacas, yeguas y ovejas y puercos sin guarda pero están herrados por el hierro conozerán cada uno lo que fuere suyo»[14]. El ganado vacuno constituirá el recurso primero y básico para poder entablar el comercio entre los vecinos santafesinos y los comerciantes que llegaban a la ciudad. Prueba de ello parecen ciertas disposiciones del Cabildo en la década de 1620 de fijar un precio mínimo para el vacuno, considerado «moneda de la

---

[11] Aranguren, Carlos M. *Hernandarias. Primer gran estanciero criollo del Río de la Plata*, Paraná: Editorial Nueva Impresora, 1963, p. 127.

[12] Zapata Gollán, Agustín. *Op. cit.*, pp. 41-42, explica que «Las 'tropas faeneras' constituyen un emergente característico de estas regiones fronterizas, especialmente en la Banda Oriental y en Entre Ríos, y estaban directamente relacionadas a las faenas de cueros de animales alzados-orejanos, o de rodeo en espacios muy dilatados. Esta especial realidad de las tropas o tropillas de faenamiento se vinculan preferentemente con la estancia de alzados, con la participación de una gran cantidad de personas».

[13] «La acción y derecho al ganado cimarrón de esta parte teniéndole la ciudad sería de utilidad de sus vecinos y de los pobres, la razón es porque la recogida de la otra banda del río Paraná sólo las puede hacer el dicho Alferez Real y el dicho Gobernador Antonio de Vera Mujica por ser ricos y este colegio para solo una recogida cada año necesita empeñarse como cualquier otro vecino por la dificultad de pasar dichas vacas el río para su conducción», en EC Tomo 52, 10, f. 378 v, año 1639.

[14] EC Tomo 52, 7, año 1638.

ciudad», a fin de que en base a él, se efectúen las transacciones comerciales, con el propósito de evitar los excesos por parte de los mercaderes que llegaban allí a «usufructuar con la pobreza de la ciudad»[15]. La vaca funcionaba como patrón de valor, es decir, se estableció el valor en la moneda natural-tipo[16].

¿Cómo se relacionaba esta forma de explotación del ganado con los circuitos mercantiles que llevaron a Vera Mujica hasta el Alto Perú? Podemos detectar una diversidad de patrones de operación. El más antiguo respondía al siguiente modelo: los comerciantes de todo el espacio interior llegaban a Santa Fe a comprar a los accioneros y desde allí entregaban el ganado a los fleteros; en otro patrón eran los mismos santafesinos los que organizaban las vaquerías, los que traían el ganado de la «otra banda» y se lo vendían a los mercaderes que llegaban a comprarlo; en otras operaciones vemos también aparecer santafesinos que organizaban las tropas y las fletaban, mientras que otras eran planificadas en su totalidad por fleteros especializados. Las dos primeras modalidades guardaban una mayor correspondencia a la primera etapa de la ciudad cuando estaba emplazada en el viejo sitio. Al fin de cuentas, accioneros, troperos, que eran verdaderos empresarios de vaquerías, hacendados, comerciantes se integraban en las vaquerías y en el tráfico y comercio de ganado. A veces los accioneros emprendían por sí mismos la empresa de «recoger» o de «vaquear», pero lo más común era que dejaran en manos de terceros, mediante el pago de un porcentaje de los animales recogidos o vaqueados. El caso de Márquez Montiel y López Pintado resulta especialmente significativo; se los conocía como «empresarios de vaquerías»[17]. Por cierto, no solamente los accioneros traficaban con ganado, cueros, sebo, cerdas; la existencia de estas personas que vaqueaban o recogían por encargo permitía que otras pudieran lucrar con tales productos.

Aparecen bien perfilados durante todo el siglo XVII los denominados «estantes», «moradores». Eran cordobeses, santiagueños, salteños, jujeños que bajaban hasta Santa Fe con «géneros» para conseguir ganado barato de las pródigas tierras entrerrianas en la jurisdicción santafesina[18]. Su estancia en la ciudad por un término que probablemente no excedía el año les permitía trabar amistades, construir redes que les abrían las puertas de negocios convenientes con sujetos que manejaban escasos recursos y muy poca mano de obra especializada tanto para la organización y ejecución de la vaquería como para el paso del ganado por el río, pero que si contaban con ganado al que habían accedido por herencia de las primeras mercedes y derechos de vaquear.

---

[15] AGPSF AC, 23 de junio de 1625, fs. 204 v a 206.

[16] Romano, Ruggiero. «Fundamentos del funcionamiento del sistema económico». En: *Consideraciones.* Lima: Fomciencias - Instituto Itálico de Cultura, 1992, p. 25.

[17] Areces, Nidia R. *et al.* «Las tierras de la 'otra banda'. Los charrúas y los vecinos santafesinos». Ponencia presentada a las *2as. Jornadas Estado, Sociedad y Economía en el mundo colonial, Instituto de Investigaciones Históricas del Museo Roca*, Buenos Aires: 1993.

[18] López, Silvana y Elida Regis. Informe de avance sobre fletes. PID/CONICET, Proyecto «La elite santafesina en el siglo XVII: Bases socio-económicas y estrategias de poder», 1995. Inédito.

Las estancias del Salado[19] eran usadas como puntos de concentración del ganado antes de partir hacia destinos diferentes. En este sentido, podemos constatar una multidireccionalidad de los flujos, ya que el ganado no se dirigía sólo a Córdoba, sino también hacia Santiago del Estero, y prioritariamente hacia Salta y Jujuy, con destino al Alto Perú[20]. Las compras y cartas de fletes están indicando una muy fuerte exportación de vacunos, exportación que crece al disponer de tierras y de ganado que se reproduce naturalmente posibilitando responder a la demanda.

Un sector de la elite y, por supuesto, los Vera Mujica comenzó a diferenciarse del resto cuando logró involucrarse directamente en la circulación del ganado, cuando se insertó en el engranaje de este gran negocio que aseguraba el acceso al metálico. Se hicieron presentes los sujetos que hemos mencionado que se encargaron de recoger el ganado en alguna de las estancias del Salado para venderlo directamente a los fletadores, comerciantes, apoderados, operaciones que se realizan pagando en metálico.

El esquema planteado por Assadourian en cuanto a la fletería puede constatarse claramente en Santa Fe[21]. Los fleteros especializados eran cordobeses, santiagueños, salteños, y también santafesinos, estos últimos aparecieron decisivamente después del traslado. Las condiciones del pago del flete (la mitad del ganado) determinaba que el fletero se vinculara a las plazas de Salta, Jujuy y Potosí para vender él mismo la tropa[22]. Siempre antes de la entrega del ganado se hacía la invernada en Santiago o Tucumán. Hay lugares en la ruta al Alto Perú que eran espacios de articulación del circuito de ganado y que introducen otras categorías: los invernadores, los dueños de los campos donde se hacía la invernada, los peones (de estos algunos eran indios de encomienda). La ruta se encontraba jalonada de etapas intermedias además de las

---

[19] Así por ejemplo en el fletamento de Romero de Pineda, el dueño del ganado se compromete a entregárselo al fletero en los alrededores de Santa Fe entre los ríos Salado y Saladillo. EP Tomo IV, fs.523-525.

[20] Veamos algunos casos. En agosto de 1674, el Cap. Juan Francisco de Miranda, vecino de Santiago del Estero, recibe de Capitán Joseph de Robledo, «residente al presente en Santa Fe», la cantidad de 1.300 vacas las que debe entregar en los alrededores de Salta (6 leguas a su alrededor) en enero de 1675, en EP Tomo IV, fs 483 a 485 v. Para la misma fecha recibe Don Luis de Figueroa y Mendoza, vecino de Córdoba, 16.054 vacas que debe entregar en Pampa Grande, jurisdicción de Salta para la misma fecha, en EP Tomo IV, fs 488 v a 490. El 25 de abril de 1674, Juan Arias de Sandoval, vecino propietario de la ciudad de Salta, deja constancia que Juan de Pedrasa, vecino de la ciudad de Lima , le vendió el año anterior 18.000 vacas, en EP Tomo IV, f. 511.

[21] Sempat Assadourian, Carlos. *El sistema de la economía colonial*. México: Nueva Imagen, 1983, pp. 33-36.

[22] Por ejemplo, el 7 de marzo de 1674, Juan Francisco de Miranda recibe de Joseph de Robledo y Francisco Moreyra Calderón, 21.800 vacas y 70 mulas mansas, debe entregar 5.333 vacas y 70 mulas en el «contorno» de la ciudad de Salta, más otras 5.750 a 10 leguas en su contorno a Robledo, más otras 3.000 a mediados de junio, y al mismo tiempo en Esteco otras 2.000. El resto de las vacas quedan para el fletero, en EP Tomo IV, fs. 467 v. a 470 v. En abril de 1674, el Cap. Francisco de Villagra y Aguilera, residente en Santa Fe y vecino feudatario de Salta ha recibido del Cap. Gallipienso, 6.700 vacas para fletarlas para el paraje de Bichime [sic], jurisdicción de Salta, a 12 leguas, para febrero de 1675, en EP Tomo IV, fs. 507 v. a 508 v.

ciudades propiamente dichas que cumplían una función medular en la dinamicidad de comercio. Choromoros, Pampa Grande, Perico, La Alava, Mochara, entre otros, aparecían como puntos importantes donde también se hacían negocios. La gran afluencia de tropas provocaba un importante fenómeno de concentración, las fuentes describen verdaderos «embotellamientos»[23].

¿Cuándo y cómo entraban las mulas en este tráfico al Alto Perú y cómo eran las condiciones establecidas en los tratos comerciales en los que intervenía Vera Mujica? Veamos algunas cuestiones previas. Sabemos de la importancia de las mulas en el contexto de la economía minera y del importante tráfico interregional que dio lugar desde el siglo XVI, en el que Córdoba llevó la delantera, igualado luego por las llanuras litorales de Buenos Aires, Santa Fe y Entre Ríos[24], las que presentaban características especiales para la cría y reproducción de grandes rebaños. A diferencia de otro tipo de ganado, la mula no responde a una reproducción libre, sino que ésta obedece a ciertas técnicas de reproducción y a una especial dedicación en las diferentes etapas que llegaban hasta su venta, desde la selección y separación de los conjuntos reproductores, la alimentación de las crías, la castración de los machos, la marca, el amansamiento, el arreo hasta las zonas de comercialización. Se necesitaba capital para financiar la empresa, además de capacidad de soportar la espera de la ganancia que implicaba por los menos dos años desde el momento en que la tropa salía de Santa Fe, invernaba en los potreros de Salta y era vendida, a lo que deberíamos agregar el tiempo adicional de captación y recogida de la producción regional. Al tiempo que se recogían y marcaban las mulas, estas debían esperar la partida en algún lugar apropiado, situación que demandaba no sólo el espacio propiamente dicho, sino también la estructura humana que cuidara de los animales. Así, por ejemplo, hasta que la tropa se conformaba con su número definitivo, los mulares se guardaban al pastoreo en estancias de vecinos santafesinos. Esta operación siempre ocasionaba gastos de contratación y sustento de peones, además del uso y/o alquiler de los campos.

---

[23] Por ejemplo, en la escritura de fletamento entre Antonio de Echave y Luis Romero de Pineda consta de que si hubiere «incomodidad para invernar en el paraje de Choromoros, debe seguir hasta Pampa Grande, jurisdicción de Salta», en EP Tomo IV, fs 523 a 525. El 13 de octubre de 1664, Antonio de Vera Mujica hace una escritura de fletamento con Bartolomé Pérez, residente en Santa Fe y morador en San Salvador de Jujuy para donde va de viaje, por 13.000 vacas escogidas, que se recibirá en marzo de 1665. Se deben entregar 7.000 «al que otorgare y se obligase al dicho fletamento» y las 6.000 restantes se entregarán a un apoderado en el paraje de la Alava, en EP Tomo IV, fs. 59-60.

[24] Al respecto véase, entre otros, Toledo, Estela B. «El comercio de mulas en Salta, 1657-1698». En: *Anuario* del Instituto de Investigaciones Históricas, 6, pp. 165-190, Rosario: Facultad de Filosofía y Letras, UNL, 1962/63; Sempat Assadourian, Carlos. *El sistema ... Op. cit.*; Cushner, Nicholas P. *Jesuit Ranches and the Agrarian Development of Colonial Argentina. 1650-1767*. Albany: State University of New York Press, 1983, Cap. 3. A pesar de no corresponder con el período estudiado, veáse también, Sánchez Albornoz, Nicolás. «La saca de mulas de Salta al Perú. 1778-1808». En: *Anuario* del Instituto de Investigaciones Históricas,8, pp. 261-312, Rosario: Facultad de Filosofía y Letras, UNL, 1968; Canedo, Mariana.«La ganadería de mulas en la campaña de Buenos Aires. Una aproximación a las estrategias de producción y comercialización en la segunda mitad del XVIII». Ponencia presentada en las *4 Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia*, Mar del Plata: setiembre de 1993.

¿Quiénes producían mulas en Santa Fe? Sectores de la elite que tenían tierras de estancias en el Salado, en un espacio apropiado camino al Perú, se lanzaban tempranamente a la producción mular. La mula abría también las puertas al metálico, pero necesitaba la existencia previa de una estructura —tanto de peones como de redes mercantiles con mercaderes e invernadores de Salta— siendo posible que a mediados del siglo XVII recién ésta empezase a configurarse a partir de la acción de algunos sujetos que comenzaron a moverse y participar en el circuito. Creemos que la magnitud del tráfico de ganado vacuno resultó decisiva, ocupando todavía el de las mulas un lugar modesto frente a éste y al de yerba mate. No encontramos indicios ciertos de que los mismos santafesinos se encontraran embarcados en el fletamento de arrias.

No podemos dejar de considerar en este contexto, la existencia de los pequeños productores. constatada por Assadourian en Córdoba para el siglo XVII[25]. Recién en el siglo XVIII nos encontramos con empresarios «recogedores» que recorren la campaña santafesina comprando la pequeña producción[26]. Debiéramos pensar en un sistema antiguo que hunde sus raíces en este momento de expansión de la producción mular. En este sentido, resulta ilustrativo el caso de Hernando Arias Montiel[27], suegro de Antonio de Vera Mujica, quien tenía estancia en el Salado de dos o tres leguas de tierras, con «tres lances de vivienda de tres tapias de alto, cubiertas de paja y con sus corredores, a más de un galpón grande», poblaba con más de dos mil yeguas para la cría de mulas, más de cien yeguas mansas para el servicio de las tareas de campo y más de dos mil ovejas de vientre. A diez o doce cuadras de esas instalaciones, tenía una chacra en la que había puesto «un corto algodonal», con esta chacra reemplazó a la que había poseído en el entorno de la ciudad. Arias Montiel no era un propietario ausentista y personalmente se ocupaba de sus intereses agropecuarios.

Fuerte incidencia como productores de mulas tuvieron los jesuitas residentes en Santa Fe, poseedores de estancias provenientes en la mayoría de los casos de importantes donaciones, pero hay que destacar el importante rol que también jugaron como comerciantes de ganado, en particular de mulas, yerba y otros productos. La primera estancia del Colegio de Santa Fe fue «Jesús del Salado» o «San Antonio», donada el 10 de mayo de 1614, ubicada en el camino a Córdoba[28]. Hacia 1626, la posesión total tenía algunas leguas de frente sobre el Salado con un fondo de 10 ó 12 leguas desde el Cululú Grande al Cululú Chico, poblada con ganado mayor y menor, productora de

---

25 Sempat Assadourian, Carlos. *El sistema..., Op. cit.*, pp. 45 a 47.

26 Tarragó, Griselda. *Informe final*, CONICET, 1995, inédito.

27 Calvo, Luis María.«Familia y ámbito doméstico en Santa Fe la Vieja: La casa de Hernando Arias Montiel». Ponencia presentada a la *Segunda Conferencia Internacional de Arqueología Histórica Americana*, Santa Fe: 16 al 20 de octubre de 1995.

28 La estancia se encontraba «en la otra banda del Salado Grande, río arriba en el lugar que llamaban los indios Quibarchirguar, y media de frente tres leguas de frente río arriba, desde el paraje de Diego Sánchez Siciliano, yendo hacia Córdoba a mano derecha». Furlong Cardiff, Guillermo. *Historia del Colegio de la Inmaculada de la ciudad de Santa Fe y de sus irradiaciones culturales, espirituales y sociales*. 1610-1962. Tomo I, 1962, p. 370.

mulas. En 1712, por las continuas invasiones de los indios chaqueños la estancia de San Antonio se despobló y, en compensación, la orden compró en 1719 a la familia Vera Mujica las tierras de San Miguel, en el Carcarañal. La venta la realizó el Maestre de Campo Antonio de Vera Mujica, hijo de nuestro protagonista, por 13.000 pesos en plata (4 mil de contado y 9 mil dentro de dos años), la tenía que entregar «con toda su cría recién entablada y distribuida en tres rodeos en que habrá como 3.200 yeguas de vientre, 250 hechores, y dicha cría este año de la compra ha dado 500 mulas y con mas toda la burrada, que serán 1.500»[29]. Una estancia que la familia había capitalizado a través del tiempo contando con amplios terrenos también conectados con los circuitos que desde Córdoba se dirigían al Alto Perú.

Los circuitos de la mula seguían los del ganado vacuno y la operatoria en cuanto al traslado era semejante. Sucedía en ese período de la economía santafesina algo similar al caso cordobés[30]. Si el circuito del ganado vacuno rumbeaba por distintos caminos hacia el Alto Perú[31], la mula parecía seguir fundamentalmente el camino de Córdoba[32]. Las operaciones combinadas de yerba y mulas brindan indicios de la magnitud de los tratos concretados en torno a estos dos productos, y permiten observar la presencia de mercaderes extraños que formaban una compañía, compraban la producción a los vecinos santafesinos y la llevaban a vender al Perú y muestran las redes que regionalmente estos articulaban.

El circuito de retorno Santa Fe/Asunción barajaba la provisión de otro tipo de productos, sobre todo de los denominados de Castilla, al mercado paraguayo. Esos productos habían llegado a la ciudad vía el comercio con el Alto Perú, Buenos Aires y Chile, en orden decreciente, figurando textiles procedentes tanto del Perú como de Holanda y Francia[33]. La plaza de Buenos Aires aparecía alternativamente como punto de desemboque de los fletamentos terrestres desde Santa Fe[34], ciudad que también oficiaba de centro articulador entre Corrientes y Buenos Aires. Arribaban a ella comerciantes correntinos para intercambiar carretas, yerba, tabaco y lienzo del Para-

---

29 *Ibídem*, p. 379.

30 Véase Assadourian, Carlos Sempat . *El sistema... Op. cit.*, pp. 36-39, 45-47.

31 Assadourian, Carlos Sempat . *Ibídem*, pp. 33-34. Este autor afirma que «en la década de 1590 y durante los primeros años de 1600 se forman en Córdoba varias compañías con el objeto de vender géneros en Santa Fe a trueque de vacunos, como parte de una operación triangular con punto terminal en Potosí, donde los animales vuelven a ser negociados. Durante todo el siglo XVII, Santa Fe ha sido una fuerte región exportadora, compras y cartas de flete por 3.000, 4.000 o 5.000 cabezas de ganado santafesino aparecen con una llamativa frecuencia anual en los libros notariales de Córdoba».

32 Por ejemplo, el 15 de febrero de 1674, Juan de Salguero, fletero, morador en Santa Fe, recibe de Juan de Pedrasa, vecino de Lima, 614 mulas marcadas que debe llevar hasta el potrero de Sosa, en la jurisdicción de Córdoba, en EP Tomo IV, fs.463 a 464 v.

33 EP Tomo III, fs. 189 v. a 191 v.

34 Por ejemplo, Antonio de Herrera, vecino y morador de Santa Fe recibe del Capitán Juan de Herrera Hurtado residente en esta ciudad y de partida hacia Buenos Aires, 87 tercios de cuero de vaca con 543 arrobas 10 libras de yerba del Paraguay para llevarlas en sus carretas al puerto de Buenos Aires, corriendo los riegos por cuenta del fletador, en EP Tomo IV, fs. 537 a 538, 7 de octubre de 1674.

guay por caballos con los de Buenos Aires[35]. Pero eran los esclavos y los bienes de Castilla los que conectaban fundamentalmente Buenos Aires con Santa Fe. La vía de entrada principal era la ciudad/puerto de Buenos Aires[36]. Precisamente, la posesión de esclavos marcaba una de las diferencias entre los integrantes de la elite con otros sectores de la población santafesina. Los más encumbrados llegaban a contar entre 10 a 20 esclavos poco más o menos. La mayor poseedora fue, sin duda, en el siglo XVII Gerónima de Contreras, hija del fundador de Córdoba y esposa del Gobernador Hernando Arias de Saavedra, más conocido como Hernandarias, con 65 esclavos destinados al servicio doméstico y al trabajo rural[37]. El tener esclavos le permitía al propietario que no contaba con metálico realizar otras transacciones usando a aquéllos como prendas hipotecarias[38].

Familia y negocios: Antonio de Vera Mujica

La familia Vera Mujica, que esencialmente funcionó como «una unidad social basada en lazos de sangre y de matrimonio»[39], demostró su capacidad de establecer alianzas convenientes, dentro y fuera de Santa Fe, entretejiendo vínculos de amistad y de parentesco que fortalecieron su actividad empresarial. Sus comportamientos relacionales diagraman las multifacéticas estrategias que la familia utilizó para acumular recursos y prestigio. Al no estar generalizadas en ese tipo de economía estructuras contractuales que regularan las sociedades mercantiles a largo plazo, el parentesco se transformaba en un componente elemental en la conformación de cualquier empresa, el que un socio fuese también un pariente ayudaba a controlar la incertidumbre que generaba toda operación pactada en esos términos.

Los Vera Mujica fueron protagonistas indiscutidos del proceso que esbozamos para Santa Fe, proceso de rasgos similares al analizado por Jorge Gelman para Buenos Aires[40]: el de la autotransformación de la elite en el marco de una economía que se apoyaba en los recursos locales, en el uso compulsivo de mano de obra, en las vaquerías, etc. y que combinaba el comercio de las «monedas de la tierra» con la circulación monetaria, de manera tal que las producciones locales y el metálico quedaban integrados procediendo al cambio y al refinancimiento de nuevas operaciones.

---

35 EP Tomo I, 95, fs 219-220, 21 de octubre de 1654. Obligación de Miguel de Lencinas a Juan Gerónimo de la Cruz.

36 EP Tomo I, 59, fs 110-111, 18 de enero de 1651; EP Tomo IV, fs. 276-278, 112 de febrero de 1672; EP Tomo IV, fs 363 v-365, 17 de setiembre de 1672.

37 EP Tomo I, 59, fs 110-111, 18 de enero de 1651; EP Tomo IV, fs. 276-278, 112 de febrero de 1672; EP Tomo IV, fs 363 v-365, 17 de setiembre de 1672.

38 EP Tomo I, 35, fs. 59-60, 31 de agosto de 1641; EP Tomo I, 133, fs 291-293, 20 de agosto de 1655, entre otros.

39 Balmori, Diana. *et al. Las alianzas de familia y la formación del país en América Latina*. México: FCE, 1990. p.14.

40 Gelman, Jorge D. «Economía natural-economía monetaria. Los grupos dirigentes de Buenos Aires a principios del siglo XVII». En: *Anuario de Estudios Americanos*. Tomo XLIV, Sevilla: 1987, pp. 89-107.

Detengámonos en los orígenes familiares. Detectamos en tiempos de las exploraciones atlánticas a Martín de Vera y Gutiérrez quien, al igual que su padre, fuera Regidor y Capitán de Infantería en la Gran Canaria, casado con Doña Ginebra de Mujica. De este matrimonio nació, entre otros hijos, Martín de Vera Mujica. De la unión de éste con Doña Sebastiana Manrique de Acuña nació en Palma, en 1580, Sebastián de Vera Mujica y Manrique de Acuña, quien llegó al Río de la Plata en 1607 junto con su hermano Martín de Vera Mujica y Manrique. Mientras que Martín —que hizo información de nobleza antes de embarcarse— se radicó en Buenos Aires donde fue encomendero, Regidor y Capitán del Presidio; Sebastián se radicó en Santa Fe donde su casamiento con María de Esquivel y Nájera, natural de Santa Fe —hija de Tomás de Nájera, español, poblador y encomendero, Teniente de Gobernador y Justicia Mayor, y de doña Jerónima de Esquivel, española— le facilitó el ingreso al grupo de notables, accediendo a la encomienda de Colastiné y a Maestre de Campo, y en 1624 a Regidor y Alférez Real. Fueron tres los hijos de esta unión: Antonio de Vera Mujica y Esquivel, Pedro de Vera y Esquivel, Martín de Vera y Esquivel.

El representante más conspicuo de la familia en la segunda mitad del siglo XVII fue Antonio, personaje de destacada actuación en la función pública y militar no sólo en la misma Santa Fe sino en todo el ámbito rioplatense. Reseñemos algunos hechos de su vida. Nacido en Santa Fe en 1620, a los 20 años lo encontramos en Buenos Aires con el mismo cargo que tuviera su tío, Capitán de Caballos del Presidio; al poco tiempo, ya en Santa Fe, entre 1643 y 1648 constatamos sus funciones como Alcalde de la Santa Hermandad y, posteriormente, como Regidor y Procurador General en la misma ciudad participando su defensa y en las expediciones al valle Calchaquí organizadas por el Cabildo. Pero, verdaderamente, lo que cimentó su posición política fuera de Santa Fe fue su actuación militar contra los portugueses de la Banda Oriental en 1680 acreditada en la información de servicios obtenida como Maestre de Campo «vecino patricio y comandante de las milicias de Santa Fé» a cargo, por orden del gobernador del Río de la Plata, del ejército español en campaña[41]. Esta información acreditó sus méritos así como los de sus dos hijos legítimos participantes del asalto a Colonia, Don Antonio de Vera de Mendoza y Don Francisco de Vera Mujica, «logrando la ciudad de Santa Fé el honorífico timbre de esta conquista hecha por sus hijos, en honor, lustre y esplendor de las españolas armas»[42]. Luego de esta actuación Antonio pasó a servir, por pocos días, como Gobernador interino de las Provincias de Tucumán y luego del Paraguay. En el ejercicio de sus funciones en Asunción organizó la producción y el comercio de yerba mate[43], tráfico al que estaba vinculado desde muy

---

41 El ejército acampó antes de iniciar las operaciones en la Otra banda del Rio de la Plata, paraje que se denominó en ese entonces Real de Vera, presumiendo que es el actual Real de San Carlos.

42 Informe Aguiar-Caminos. En: *Revista de la Biblioteca Pública de Buenos Aires* (M. R. Trelles), Tomo IV, Buenos Aires: 1882, pp. 380-383.

43 «El sucesor de Diez de Andino, Antonio de Vera Muxica ante la repetición de los beneficios simples y el alarmante estado de los tributarios de los pueblos próximos a Asunción...decide exonerar de la carga del beneficio general a una serie de pueblos: Tobatí, Los Altos, Atirá, Guarambaré, Ypané e Itá. Estos se

temprano. No resulta difícil apreciar los beneficios múltiples que para sus negocio debió granjearle a él y a sus socios el desempeño de estas funciones a partir de las cuales fortaleció sus relaciones con sectores de la elite asunceña ligados a la producción de yerba y posibilitando, de esa manera, la ampliación del papel que cabía a Santa Fe en los circuitos de comercialización. Su red alcanzó un amplio espectro regional que abarcaba los ejes principales: Buenos Aires, Asunción y Potosí, centro éste último donde su hermano Martín ocupaba una posición privilegiada. De Asunción regresó a Tucumán por orden del virrey Don Melchor de Navarra y Rocafull Duque de la Plata a efectos de emprender una de las tantas y malogradas expediciones conquistadoras del Chaco para la que acreditó su sobrada experiencia obtenida en las campañas que, desde Santa Fe, se organizaban para combatir a los indios chaqueños. El último cargo registrado fue el de Sargento Mayor del Presidio de Buenos Aires, falleciendo en Asunción en 1691.

Antonio de Vera Mujica era, como su padre, vecino feudatario de la ciudad poseedor de encomienda. Junto con otras formas de provisión de mano de obra particulares de la sociedad santafesina como los «rescates» de piezas[44], la encomienda aparecía como un recurso sostén de la economía de la región. La posesión de una encomienda era un privilegio captado inicialmente por los capitanes que integraron la expedición fundadora y, posteriormente, concentrado en unos pocos miembros de la sociedad santafesina quienes, como los Vera Mujica, trabaron lazos de solidaridad intragrupales que les permitieron la concentración de poder y prestigio. Las voces de estos vecinos feudatarios podemos escucharlas monopolizando el comercio, las mercedes de tierras, los derechos de vaquerías y reclamando por el control de la mano de obra. La encomienda de Antonio de Vera Mujica[45] corresponde al período en que comienzan a aparecer en Santa Fe nuevos grupos indígenas provenientes del Chaco. El origen de la encomienda se remonta a la expedición contra vilos, tocagües, lules y colastinés, después de la cual los indios sometidos fueron establecidos en 1648 en la reducción de San Pedro de Colastiné, a cinco leguas de la ciudad. En 1655, la encomienda había quedado vaca por muerte de su última encomendera Doña Inés de Tebar, poseedora

---

reservarán para los mandamientos de la navegación y las tareas relacionadas con las entradas de guerra al Chaco y las fortificaciones. En cambio, afirma, ...ay Pueblos de donde se puede suplir con justo descanso por estar tierra adentro convezinos a dichos yervales y ajustandose a las dichas ordenanzas Reales se adjudicaran a estos Beneficios como lo estavan los de Villa Rica del Espiritu Santo.

De este modo, podemos ver cómo el gobernador coordina los intereses de ciertos grupos —en este caso, los encomenderos de los pueblos exonerado de acudir al beneficio, a quienes explícitamente nombra y todos los empresarios que necesitaren marineros y auxiliares para la navegación— y decide hacer recaer la carga de los beneficios en otros pueblos». GARAVAGLIA, Juan Carlos. *Mercado interno... op. cit.*, pp. 315-316.

[44] Compra de indios capturados y esclavizados por tribus rivales. Hemos analizado los rescates que los vecinos santafesinos realizan con los charrúas. Véase ARECES, Nidia R. *et. al.* «Relaciones interétnicas en Santa Fe La Vieja. Rescate con charrúas». En: *Reflexiones sobre el V Centenario*. Rosario: U.N.R. Editora, 1992, pp. 155-169.

[45] MEJBA. Copias del AGI, documento E 1.

en tercera vida, oportunidad en que se opusieron Antonio de Vera Mujica y el procurador Gómez Recio en representación del Cabildo quien pidió que los indios se le concedieran para ser utilizados en la trasmuta de la ciudad del viejo al nuevo sitio. A pesar de ser ésta una muy valedera razón dado el esfuerzo que la ciudad estaba realizando con la mudanza, el auto del Gobernador Pedro Baigorri favoreció a Vera Mujica con la explicitación de que tales indios se utilizaran en beneficio del común. A través de la preferencia que el gobernador hace podemos apreciar la presencia política que en los círculos allegados al poder gubernativo tenían los Vera Mujica. Aclaremos que al momento de ser otorgada, la encomienda contaba con veintisiete indios de tasa a los que se agregaron tres que tenía su nuevo poseedor en «sus chacras y estancias», convirtiéndose así en uno de los vecinos con mayor número de indios encomendados[46]. A su haber de trabajadores, a más de los incorporados bajo distintas condiciones a sus propiedades rurales y a sus distintas empresas, hay que agregar los esclavos heredados de su madre, los adquiridos a cambio de otros tratos y por compra[47].

El peldaño que ocupaba socialmente hizo a Antonio de Vera Mujica miembro de la Congregación Nobles de Españoles contribuyendo como tal con importantes donaciones destinadas a distintas obras públicas de carácter civil y religioso. El reconocimiento provino también de la Compañía de Jesús, orden que lo presentó de testigo en la Información levantada en 1682 por ser, con otros integrantes de la elite, «personas de toda suposición, buenos cristianos y temerosos de Dios, hombres principales y que han ejercido y ejercen los principales oficios militares y políticos de esta República»[48]. Este encumbrado posicionamiento social fue asegurado con los entables matrimoniales que proyecta pensando en la continuidad familiar, proyección reproductiva del linaje donde fueron sus hijas, en particular, las que se convirtieron en engranajes de los mecanismos transaccionales a través de las uniones con actores reconocidos de la sociedad rioplatense, campo propicio para cimentar alianzas[49]. Fueron dos de sus hijas, las que realizaron ventajosos matrimonios, Juana con Francisco Luis de Cabrera,

---

[46] Areces, Nidia y Griselda Tarragó. «Encomiendas y vecinos: estrategias y transgresiones». En: *Poder y Sociedad...*, *Op. cit.*, p. 75.

[47] EP Tomo 4, 12 de febrero de 1672, fs. 276-278; EP Tomo 4, 17 de setiembre de 1672, fs. 363v-365.

[48] Crespo Naón, Juan Carlos. *La sociedad santafesina. Génesis y evolución*. S.N.T., 1983: 43-44.

[49] Melchora (testa 7/2/1700) que c.m. S. F. 28/7/1659 con Antonio de Vera Muxica (testa 14/6/1694), fueron sus hijos: 1) María de San José, monja; 2) Sebastián (+); 3) Francisco; 4) Juana que c. m. con Francisco Luis de Cabrera, Córdoba, s/s; 5) María que c. m. con don Antonio de Godoy Ponce de León, c/s; 6) Antonio de Vera de Mendoza (último testamento 27/10/1733), alcalde ordinario en 1711 y 1712, teniente de gobernador provisional en 1712, que c. m. con Polonia de Izarra Gaete, hijo de Pedro de Izarra Gaete y Leocadia Hurtado de Mendoza (25/4/1711), c/s; 7) Francisco de Vera Muxica (testa 29/11/1742), alcalde ordinario en 1700, regidor propietario 1708 y alcalde otra vez en 1709; por ausencia de Siburu es nombrado teniente de gobernador en 1727, regidor y luego alcalde en 1728; c. m. con Luisa de Torres Salguero de Cabrera, quien testa 4/3/1711, c/s; 8) Francisca bautizada el 22/1/1645 (testa 15/12/1670) que c. m. con Juan Monge y en 2as. nupcias con Mauricio del Pozo, c/s; 9) Ignacio Arias Montiel, bautizado 10/8/1639 [sic] (testa 16/6/1698 y 6/ 5/1705), soltero; 10) Pedro, bautizado 4/ 2/ 1635 [sic]. En : *Revista del Instituto Argentinos de Ciencias Genealógicas*. N° 17, Buenos Aires: 1977, pp. 71-72.

descendiente de los fundadores de Córdoba y Santa Fe, y María con Antonio de Godoy y Ponce de León, Alcalde Ordinario, Procurador y Teniente Gobernador de Santa Fe en la década de 1680 y reconocido mercader de yerba.

¿De dónde provenía su capital inicial? En el legado que los hermanos Vera Mujica recibieron de su madre[50] no se encuentra metálico pero si otros bienes significativos: casa familiar y solar y medio, yeguas de vientre, «burro de yeguas» y esclavos, patrimonio que les aseguró sus tempranos negocios. Antes de la muerte de su madre y con aproximadamente 25 años, Antonio de Vera Mujica, ya poseía estancia en la 'otra banda' del Paraná, Entre Ríos, y comerciaba con ganado. Lo detectamos solicitando al Cabildo la reapertura de las vaquerías[51]. En la década del 70 se aprecia un notorio acrentamiento de su patrimonio en momentos en que obtiene licencias para vaquear de accioneros de la 'otra banda', por ejemplo de María de la Rossa, heredera del Capitán Cristóbal de Domínguez, de un muy importante número de cabezas, de hasta 30.000, por las que cobra 1.000 vacas a ser entregadas en el Salado Grande[52].

El período posterior al traslado de la ciudad muestra a los Vera convenientemente ubicados, con mayores recursos económicos y con un pleno reconocimiento social y político. En veinte años la realidad de esta familia se había transformado decididamente por su vinculación a un espectro múltiple y diversificado de actividades. En esta transformación, un casamiento conveniente como el que realizó Antonio con Melchora Arias Montiel, proveniente de familia benemérita, potenciará este ascenso[53].

---

50 Testamento de María de Esquivel. 23 de marzo de 1648. EP Tomo II, fs. 43-44.

51 AGPSF AC, Tomo II, 24 de setiembre de 1647, fs. 118 v 119 v.

52 EP Tomo IV, f. 58. Aportamos otros ejemplos: en la escritura de deuda del 7 de agosto de 1674 de Alonso Fernández Montiel y Juan de Basualdo, perteneciente a familias de la elite, con Juan de Miranda, por 7.390 pesos que se compromenten a pagar en 14.780 vacas a entregar en Santa Fe para enero de 1675, en «una sola paga, todas juntas», en EP Tomo IV, fs. 490 v. a 491 v. En la misma fecha, dicho Juan de Miranda firma otra escritura con Pedro de Mitre y Juan de Aguilera, vecinos de Santa Fe, por 1.624 vacas a 4 reales c/u, en EP Tomo IV, fs. 492 a 493. Antonio Suárez Altamirano y el Alférez Pedro de Lencinas, vecinos moradores de Santa Fe, el 19 de junio de 1674 declaran deber en mancomún a Antonio de Echave, mercader residente, 9.000 vacas por 4.500 pesos en reales de a ocho previamente pagados «puestas y entregadas una legua desta ciudad entre los rios Salado y Saladillo donde acostumbran hacer dichas entregas de ganado», aclarando que en caso de creciente del Paraná deberá esperar la bajante, y en caso de que no baje, Echave podrá comprar ganado a quien lo tenga a costa de los vendedores, en EP Tomo IV, fs. 520 a 520 v. Juan de Basualdo declara el 19 de junio de 1674 que le debe al mismo Echave 4.500 vacas que previamente ha pagado a 4 reales por cabeza, a entregar en las mismas condiciones que en el anterior en febrero de 1675, en EP Tomo IV, fs 521 a 521 v. Cristóbal Domínguez, vecino morador de Santa Fe. declara el 20 de julio de 1674, que le debe al mismo Echave, 8.000 vacas compradas bajo las mismas condiciones, en EP Tomo IV, fs. 530 a 530 v.

53 Hija de Hernando Arias Montiel y de Doña Francisca Maldonado; nieta de Alonso Fernández Montiel, Escribano y Regidor de Santa Fe en 1580, y de Doña Isabel Arias. «Hernado Arias Montiel, mantuvo su residencia en Santa Fe, donde en las décadas de 1630 y 1640 nacieron al menos once hijos: doña Catalina, doña Melchora, Pedro Ignacio, Bernabé, doña Antonia, doña Francisca, Hernando, Miguel, Gabriel y Cristóbal, todos los cuales usaron el apellido Arias Montiel». En: Lazcano Colodrero, Arturo G. *Linajes de la gobernación del Tucumán*. Córdoba: Talleres Gráficos Biffignadi, 1969. Tomo III, pp. 473-484. Este autor refiere que Martín de Vera y Esquivel falleció soltero, mientras que nuestra indagación documental lo hace casado en tres oportunidades residiendo como Juez en la ciudad de La Plata.

Antonio de Vera Mujica comerció con ganado, con yerba a la que en mucha menor proporción acompañó el tabaco y otros géneros. Se montó sobre las redes mercantiles urdidas a partir del vacuno y aprovechó los vínculos establecidos previamente con Asunción para viabilizar el comercio yerbatero. La forma en que operó presenta mútiples variables, como en los tratos de comercio vacuno, entre otras la gestión directa sobre la compra de yerba en el Paraguay, la compra a intermediarios, la habilitación con metálico o a través del adelantamiento del producto. Hay que destacar que cuando eran los mismos santafesinos los que organizaban la tropa, la posibilidad de acceso directo al metálico producía un cambio decisivo en el equilibrio de fuerzas. Aquí netamente aparece nuestro protagonista de quien es deudor Luis Romero de Pineda, Tesorero del Cabildo de Santa Fe. Según su declaración de 1671, le debía 1.038 pesos y 5 reales prestados en plata doble, importante cantidad que se obligaba a reponer en ocho meses o antes si «llegare de vuelta del viaje que al presente hace a las Provincias del Perú con una tropa de ganado vacuno»[54].

Otras escrituras muestran las distintas variables que se dieron en las operaciones en las que participa Vera Mujica. Una de ellas es cuando el fiador se hace cargo del compromiso de otro productor con el comerciante. En este caso Antonio de Vera Mujica asume el compromiso que Alonso Fernández Montiel «vecino feudatario ausente de la ciudad» tenía con Juan Rodríguez de Loriaga de entregarle 8.800 vacas por las que había recibido 6.600 pesos de plata corriente (a razón de 6 reales por animal), además debía entregar «al fletador que dicho Capitán trajese, los salarios de los indios y mayordomos que dicho fletador me obligo a pagarles conque dicho fletador y su gente haya de asistir en el paraje y su tropa se hubiere detenido», operación a efectivizar «en el paraje del Rincón que llaman Periquillo»[55]. Fernández Montiel y Vera Mujica estaban embarcados juntos en distintos negocios por lo que presumimos que por esto sale de fiador demostrando la reciprocidad que debe haber entre los actores participantes sobre la base de mutuos servicios.

Otra variable se presenta cuando como comerciante, Vera Mujica, participaba en una compañía. El 10 de octubre de 1674, Juan de Pedrassa, vecino de Los Reyes en los Reinos del Perú y Juan de Andrada, natural de la Villa de Cochabamba, «estantes» en Santa Fe, firmaron una carta de escritura y compañía[56], por la cual el primero recibió del segundo 5.204 pesos, 2.730 pesos y seis reales en ropa de la tierra y Castilla, y 2.463 pesos y 2 reales en esta forma: 1.174 y 6 reales que le debía Juan Bautista de Riberola, vecino de Paraguay, 526 pesos que le debía el Capitán Sánchez de Loria, 294 pesos que le debían en Corrientes por vales y escrituras, y el resto que se lo adeudaban Salguero y Vera Mujica, vecinos de Santa Fe, lo cual importaban 7.090 pesos que formaban la compañía. La misma tenía el siguiente fin: comprar «géneros del Paraguay», especialmente yerba, conducir el cargamento a la ciudad de

---

54 EP Tomo IV, 4 de febrero de 1671.

55 EP Tomo IV, fs.68 a 71 v., 27 de noviembre de 1664.

56 EP Tomo IV, fs. 546 a 548, 16 de octubre de 1674.

Córdoba para «emplearlos en mulas chúcaras» las que serían llevadas hasta Salta o Jujuy para invernar y venderlas. El trato final se cerraba en Potosí a los 4 meses de ponerlas en invernada y «a los precios que la dha tropa corre en la Villa de Potosí». Las compañías que se armaban para realizar uno o varios emprendimientos eran numerosas mostrando su accionar una multiplicidad de situaciones, algunas con formas contractuales más modernas que otras[57]. El ejemplo desarrollado permite vislumbrar cómo ya en la década del 70 estaba configurado el entramado de la red, armazón que en esencia aparece motorizado por un producto, la yerba del Paraguay.

Analicemos otros casos en donde vemos involucrado en particular a Antonio de Vera Mujica. El residente en Santa Fe de viaje al Paraguay, Francisco del Monje, le debe 316 arrobas netas de yerba y 30 de tabaco, la primera carga había sido pagada a 2 pesos la arroba y a 4 pesos respectivamente, el resto quedaba obligado a pagarlo con fletes a cargo de Vera en un plazo de ocho meses[58]. En 1677, Antonio de Vera Mujica habilitó a Juan de Aguilera, vecino encomendero de Santa Fe, en 132 arrobas de yerba con la obligación de devolver en el plazo de seis meses en la misma especie cuando llegara la barca de Alonso Fernández Montiel, o en plata a los precios corrientes en la ciudad al momento del pago[59]. Por carta de deuda y obligación el Maestre de Campo Agustín Corvalán y Castilla y Doña Francisca de Trejo, su legítima mujer, vecinos de Santiago del Estero y residentes en Santa Fe, declararon que le debían a Antonio de Vera Mujica 4.300 pesos, suma a pagar de la siguiente manera: 1.300 pesos a los siete meses en 650 arrobas de yerba del Paraguay terciada con fletes pagos por Vera, y los 3.000 pesos restantes al año en plata corriente o en yerba. Como garantía dejaban una impresionante cantidad de joyas[60]. Por lo visto, en el mundillo de

---

[57] Entre otros: EP Tomo I, 6, fs 12 a 13 v, 6 de enero de 1641. Testamento de Pedro Martín; EP Tomo I, 26, fs 48 a 49 v, 2 de setiembre de 1641, Testamento de Juan Torres Pineda; EP Tomo I, fs 129 a 138, 16 de junio de 1651. Ejecución de los bienes de Juan de Sifuentes; EP Tomo I, 92, fs 210 a 213 v, 3 de setiembre de 1654. Venta de una estancia en el Salado Grande; EP Tomo I, 110, fs 246-248, 20 de febrero de 1655. Contrato de trabajo entre Tomás Castellanos y Pedro de Vera Mujica; EP Tomo IV, fs. 463-464, 15 de febrero de 1674; EP Tomo IV, fs. 467 v-470, 7 de marzo de 1674; EP Tomo IV 483-484, 14 de junio de 1674.

[58] EP Tomo IV, fs. 295 v a 296, 26 de abril de 1672.

[59] EP Tomo IV, fs.126 v a 128 v., 3 de febrero de 1677.

[60] EP Tomo IV, fs. 304-307, 16 de mayo de 1672. Dejan por via de prenda las joyas: dos boquinganas de oro que cada una tiene 25 diamantes que pesaron un onza. Otra boquingana con 10 esmeraldas otra pequeña de esmeralda con 7 piezas, dos sortijas con dos esmeraldas cada una, otra sortija con una piedra blanca y 8 piedras pequeñas en su contorno, una sortija con una piedra colorada, otra con 7 diamantes pequeños, otra con 9 rubíes, otra con una piedra blanca. Todas las piezas son de oro y pesaron sn las dos boquinganas grandes de diamantes, 2 onzas y 7 adarmes y medio. Un «centillos» de oro con diamantes con 37 piezas pequeñas y 3 grandes empalmadas con 3 onzas y 12 adarmes. Otro cintillo con 46 piezas pequeñas de piedras blancas y 3 grandes puesto en terciopelo que pesó dos onzas y 13 adarmes. Otra gargantilla e oro bruñido del peso de 2 onzas y 11 adarmes. Cinco hilos de perlas gruesas finas con 65. Una cruz de oro guarnecida con perlas, un zapatillo de oro con un listón de seda que tendrá una vara en dos pedazos azul y naranjado con peso 9 onzas y 4 adarmes. Una sirena de oro con 7 esmeraldas en medio peso 2 onzas y 3 adarmes, un pendejo de oro guarnecido de perlas con una amatista en medio peso 2 onzas

los negocios Antonio de Vera Mujica no es uno más, todo lo contrario, opera con fuertes montos e importante cantidad de productos.

La operatoria de Antonio de Vera Mujica tuvo la posibilidad de capitalizar más réditos con la presencia del hermano en el Alto Perú. A través del testamento del Capitán Martín de Vera Mujica, Juez de la Real Audiencia de La Plata se detectan claramente los tratos con mulas que lo vinculaban no sólo con figuras prominentes de Buenos Aires, como Don Alonso de Solórzano del Consejo de Su Majestad, Oidor 'mas antiguo' de la Real Audiencia del Puerto de Buenos Aires y Juez de Juzgado de Bienes Difuntos sino con varios residentes y mercaderes de Potosí, de los cuales Martín era deudor[61], lo que obliga a pensar en el volumen de negocios que manejaban los hermanos Vera. Por lo visto, le había correspondido a Martín asegurar las vinculaciones territoriales de los negocios familiares con los dos matrimonios que había contraido: el primero con Esperanza de Albarado, vecina del Valle y Provincia de Paspaia; el segundo en la Villa de Potosí con Lorenza Torres, hija de Pedro Torres Machuca.

A manera de conclusión

Las estrategias personales y familiares utilizadas y el entramado relacional urdido, sobre todo por Antonio de Vera Mujica, dieron sus resultados. En el marco del proceso económico reseñado, la familia Vera Mujica aprovechó las ventajas resultantes del mismo, acumuló riquezas y, junto con otras pocas familias santafesinas, controló los resortes de la política local al mismo tiempo que extendió su influencia a otros puntos nodales de las regiones sureñas del Virreinato peruano. La capacidad de movilizar grandes cantidades de yerba y ganado, las importantes empresas de fletería en espacios tan dilatados como el circuito que ha partido de Paraguay, Buenos Aires o Santa Fe hasta llegar a Potosí, Oruro o La Plata, la eficaz organización de compañías revelan la magnitud de ese enriquecimiento y su capacidad de operación cuya práctica más común se basaba en la simultaneidad de frentes diversificados de acción económica y en una densa red de agentes —independientes o subordinados— dispersos en ese extenso ámbito regional. Antonio de Vera Mujica y su familia participan así en la historia general como actores conscientes de los cambios que soporta la realidad social justipreciando las decisiones a adoptar y haciendo uso estratégico de las reglas de esa sociedad.

---

menos 2 adarmes. Una joya de oro de la limpia concepción 15 diamantes y 4 perlas por un lado y por el otro el Santísimo Sacramento y otras cuatro perlas en mal estado. Otra joya de oro de la misma calidad y echura, ambas pesaron 3 onzas y 6 adarmes, una medalla redonda de oro con 4 esmeraldas y una piedra roja en medio y seis perlas, 12 adarmes. Unos zarcillos de oro de esmeraldas y perlas con 6 esmeraldas pequeñas y 2 grandes que pesaron onza y media.

[61] EP Tomo IV, 3 de noviembre de 1660, s/fs.

Archivos - Siglas

Departamento de Estudios Etnográficos y Coloniales de Santa Fe, Argentina: EP Escrituras Públicas; EC Expedientes Civiles.

Archivo General de la Provincia de Santa Fe: AGPSF CDA Colección Diez de Andino, AGPSF AC Actas Capitulares.

Archivo Nacional de Asunción, Paraguay: ANA SH Sección Historia.

Museo Etnográgico «Juan Bautista Ambrosetti», Buenos Aires: MEJBA Copias del AGI Archivo de Indias.

Bibliografía

Aranguren, Carlos M. *Hernandarias. Primer gran estanciero criollo del Río de la Plata*. Paraná: Editorial Nueva Impresora, 1963.

Areces, Nidia R. «Relaciones interétnicas en Santa Fe La Vieja. Rescate con charrúas». En: *Reflexiones sobre el V Centenario*. Rosario: U.N.R. Editora, 1992.

Areces, Nidia R. «Las tierras de la 'otra banda'. Los charrúas y los vecinos santafesinos». Ponencia presentada a las *2as. Jornadas Estado, Sociedad y Economía en el mundo colonial, Instituto de Investigaciones Históricas del Museo Roca*. Buenos Aires: 1993.

Areces, Nidia y Griselda Tarragó. «La elite santafesina y los inmigrantes portugueses». En: *Poder y Sociedad. Santa Fe la Vieja, 1573-1660*. Rosario: Manuel Suárez Editor & Prohistoria. Escuela de Historia, U.N.R., 1999.

Assadourian, Carlos S. «Integración y desintegración en el espacio colonial». En: Juan Carlos Grosso y Jorge Silva Riquer (compiladores). *Mercados e Historia*. México: Instituto Mora, 1991.

_____. *El sistema de la economía colonial*. México: Nueva Imagen, 1983.

Balmori, Diana. *Las alianzas de familia y la formación del país en América Latina*. México: FCE, 1990.

Blank, Stephanie. «Patron, clients and kin in Seventeenth Century. Caracas: A methodological enssay in colonial Spanish American Social History». En: *Hispanic American Historical Review*, Vol.54, N° 3, 1974.

Bourdieu, Pierre. «La tierra y las estrategias matrimoniales». En: *El sentido práctico*. Madrid, Taurus, 1991.

Calvo, Luis María.«Familia y ámbito doméstico en Santa Fe la Vieja: La casa de Hernando Arias Montiel». Ponencia presentada a la *Segunda Conferencia Internacional de Arqueología Histórica Americana*. Santa Fe: 16 al 20 de octubre de 1995.

Canedo, Mariana. «La ganadería de mulas en la campaña de Buenos Aires. Una aproximación a las estrategias de producción y comercialización en la segunda mitad

del XVIII». Ponencia presentada en las *4 Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia*. Mar del Plata: setiembre de 1993.

CERVERA, Manuel. *Historia de la ciudad y provincia de Santa Fe*. Santa Fe: Universidad Nacional del Litoral, Tomo II, 1979.

CRESPO NAÓN, Juan Carlos. *La sociedad santafesina. Génesis y evolución*. SNT, 1983.

CUSHNER, Nicholas P. *Jesuit Ranches and the Agrarian Development of Colonial Argentina. 1650-1767*. Albany: State University of New York Press, 1983.

FURLONG CARDIFF, Guillermo. *Historia del Colegio de la Inmaculada de la ciudad de Santa Fe y de sus irradiaciones culturales, espirituales y sociales*. 1610-1962. Tomo I, 1962.

GARAVAGLIA, Juan Carlos. *Mercado interno y economía colonial*. México: Grijalbo, 1983.

GELMAN, Jorge D. «Economía natural-economía monetaria. Los grupos dirigentes de Buenos Aires a principios del siglo XVII». En: *Anuario de Estudios Americanos*. Tomo XLIV, Sevilla: 1987.

INFORME AGUIAR-CAMINOS. En: *Revista de la Biblioteca Pública de Buenos Aires* (M. R. Trelles), Tomo IV, Buenos Aires: 1882.

LAZCANO COLODRERO, Arturo G. *Linajes de la gobernación del Tucumán*. Córdoba: Talleres Gráficos Biffignadi, 1969.

LÓPEZ, Silvana y Elida REGIS. «La 'otra banda' y la conformación de la elite santafesina en el siglo XVII». Ponencia *V Jornadas Interescueslas/Departamentos de Historia y 1a. Jornadas Rioplatenses Universitarias de Historia*, Montevideo: 1995.

LÓPEZ, Silvana y Elida REGIS. Informe de avance sobre fletes. PID/CONICET, Proyecto «La elite santafesina en el siglo XVII: Bases socio-económicas y estrategias de poder», 1995. Inédito.

MOUTOUKIAS, Zacarías. «Burocracia, contrabando y autotransformación de las elites. Buenos Aires en el Siglo XVII». *Anuario*, Vol.3, Tandil, IEHS, 1988.

ROMANO, Ruggiero. «Fundamentos del funcionamiento del sistema económico». En: *Consideraciones*. Lima: Fomciencias - Instituto Itálico de Cultura, 1992.

SÁNCHEZ ALBORNOZ, Nicolás. «La saca de mulas de Salta al Perú. 1778-1808». En: *Anuario* del Instituto de Investigaciones Históricas,8, Rosario: Facultad de Filosofía y Letras, UNL, 1968.

TARRAGÓ, Griselda. *Informe final*, CONICET, 1995, inédito.

TOLEDO, Estela B. «El comercio de mulas en Salta, 1657-1698». En: *Anuario* del Instituto de Investigaciones Históricas, 6, Rosario: Facultad de Filosofía y Letras, UNL, 1962/63

ZAPATA GOLLÁN, Agustín. *El caballo en la vida de Santa Fe. Desde la conquista a la llegada de los gringos*. Santa Fe: Editorial Castelví, 1955.

Cambio de dinastía y comercio interregional.

La élite porteña durante la Guerra de la Sucesión de España

Carlos María Birocco
Universidad de Luján - Universidad de Morón, Argentina

En octubre de 1700 moría el último de los Habsburgos españoles, Carlos II, dejando como heredero a su sobrino nieto el duque de Anjou; siete meses más tarde, éste era ungido rey de España con el nombre de Felipe V en la iglesia de San Gerónimo el Real en Madrid. El primer resultado de la entronización de la nueva dinastía fue la intromisión de Francia en el comercio de Ultramar: puede decirse que entre 1700 y 1709, Luis XIV ejerció una verdadera injerencia sobre los asuntos españoles. Esto se tradujo, como es obvio, en múltiples beneficios comerciales para sus súbditos. A partir de 1701, el ingreso de mercaderes franceses en las principales plazas americanas se vio franqueado por varias disposiciones del monarca español. La primera, una Real Cédula firmada el 11 de enero de ese año, permitía el ingreso a los puertos americanos de los navíos franceses que necesitaran comprar bastimentos o realizar reparaciones. Este decreto real, seguido por otros del mismo tenor, permitía a los capitanes de las embarcaciones la venta de un puñado de mercancías o *bagatelas* a cambio de alimentos frescos, pero como se sabe, este intercambio menor fue la punta de lanza de un contrabando mucho más voluminoso de mercancías. Poco más tarde, el 27 de agosto de 1701, se firmó el tratado de Asiento entre ambas naciones, por el que se otorgaba a una firma francesa, la Compañía de Guinea, el monopolio de la trata de negros en las colonias españolas por un espacio de diez años, a contar desde el 1° de mayo del año siguiente. En 1704, por último, el embajador francés Amelot obtuvo para sus connacionales permiso para navegar por el Pacífico y comerciar con Chile y Perú[1].

Las concesiones comerciales que se vio obligado a realizar Felipe V no respondieron solamente a motivaciones coyunturales, como la de verse precisado de la ayuda militar de su abuelo o de fondos para proseguir con la contienda. El joven monarca había heredado de los Austrias un sistema monopólico vetusto, que no había sido objeto de

---

[1] STUDER, Elena F. S. de. *La trata de negros en el río de la Plata durante el siglo XVIII*. Eudeba, Buenos Aires, 1958, p. 105; BRADING, David. «La España de los Borbones y su imperio americano». En: Leslie BETHEL (comp.). *Historia de América Latina*. Barcelona: Cambridge University Press-Crítica, 1990, tomo II, p. 102.

innovaciones a lo largo de ciento cincuenta años, y una marina de guerra incapacitada para dar apoyo al tráfico mercante, lo que lo puso en la necesidad de recurrir a los franceses para abastecer a las Indias. Entre 1701 y 1716, según estimaciones de García Baquero, sólo zarparon de Sevilla con destino a las colonias 106 navíos mercantes, con un promedio de algo más de seis anuales, cifra que ilustra sobradamente los débiles vínculos comerciales entre la metrópoli y sus dependencias[2]. Los españoles asistieron, sobre todo a lo largo del primer lustro de la contienda dinástica, a un verdadero vacío en la navegación oceánica, que de no haber sido cubierto por sus aliados hubiera sido aprovechado por sus enemigos[3]. Pero la Guerra de Sucesión, aunque contribuyó de por sí a problematizar los desajustes que ya sobrellevaba el sistema monopólico, se presentó, de acuerdo con las palabras de Antonio Miguel Bernal, como un fenómeno exógeno distorsionador que puso de manifiesto las serias deficiencias del mismo[4]. Fue, pues, la antesala de los primeros intentos de reformismo borbónico.

El déficit del sistema tradicional de flotas y galeones se percibió sobre todo en la porción meridional del imperio español. Los corsarios ingleses, cuya base de operaciones se encontraba en la isla de Jamaica, se ensañaron especialmente con las embarcaciones que frecuentaban los puertos caribeños del virreinato del Perú, ya que existía entre los británicos la convicción de que la plata americana era en su mayor parte evacuada por dichos puertos. Esta rapiña sobre los buques mercantes se incrementó a partir de 1706, y alcanzó su cenit en 1711, en que los ingleses llegaron a apresar veinticinco de ellos[5]. El riesgo de ser interceptados irregularizó el despacho de flotas aún más de lo que ya era usual, y el único convoy que atravesó el océano mientras duró la contienda fue el de Joseph Fernández de Santillán, conde de Casa Alegre, en 1706. Para entonces los franceses ya se habían introducido en el Pacífico y todas las plazas de importancia sobre este océano se hallaban virtualmente inundadas de mercancías europeas, por lo que la preparación de otra flota como ésta difícilmente hubiera sido rentable. De hecho, el virrey Casteldosrius debió presionar a los mercaderes peruanos para que concurrieran a las ferias que Casa Alegre celebró en Portobelo, ya que en este puerto los géneros se vendían a un precio dos o tres veces mayor que el ofrecido por los franceses[6].

El virreinato del Perú asistió de esa manera a una verdadera ruptura de la *ruta de Tierra Firme* y el rol de intermediarios con la metrópoli que habían jugado hasta entonces los comerciantes limeños se vio rudamente trastocado. Por un lado, estos tuvieron que habérselas con los mercantes galos que merodeaban los puertos del Mar del Sur;

---

[2] García Baquero González, Antonio. *Cádiz y el Atlántico (1717-1778).* Sevilla: Escuela de Estudios Hispanoamericanos, 1976, tomo I, p. 120.

[3] Bordejé y Morencos, Fernando de. *Tráfico de Indias y política oceánica.* Madrid: Mapfre, 1992, pp. 247-260.

[4] Bernal, Antonio Miguel. *La financiación de la Carrera de Indias (1492-1824) Dinero y crédito en el comercio colonial con América.* Sevilla: Fundación El Monte, 1992, p. 298.

[5] Bordejé y Morencos. *Op. cit.*, p. 251.

[6] Walker, Geoffrey. *Política española y comercio colonial, 1700-1789.* Barcelona: Ariel, 1979, p. 66.

por otro, sufrieron la introducción de mercancías desde Buenos Aires, sede del Asiento de Negros desde la firma del acuerdo con la Compañía de Guinea. Las cifras lo demuestran suficientemente: durante la Guerra de Sucesión, unos 130 buques franceses salieron de los puertos de Francia con destino al Pacífico, la mayor parte de ellas bajo la pura expectativa de ejercer el contrabando, a la vez que en Buenos Aires se registraron más de 40 embarcaciones de esa nacionalidad[7].

Obviamente, la organización corporacional de los mercaderes peruanos, el Consulado de Lima, clamó por la restitución del *viejo orden* en el tráfico con la metrópoli, pero aunque los esquemas tradicionales de comercio eran los que mejor acomodaban a sus miembros, estos no encontraron demasiado difícil adaptarse a la nueva situación. En una junta general llevada a cabo el 22 de marzo de 1707, el Consulado reclamó que cesaran las «*introducciones de ropa por Buenos Aires*» y que se combatieran las incursiones ilegales de los mercaderes franceses, señalándose asimismo como nocivos la contratación ilícita de ropa de Castilla y de la China con el reino de México y cualquier entrada de géneros prohibidos por vía de Panamá, Quito y otras partes de la costa del Pacífico[8]. Se ha advertido, sin embargo, que exclamaciones como éstas, frecuentes a lo largo de todo el período, no hacían sino encubrir el doble juego de los mercaderes de Lima, que rechazaban como corporación el trato ilegal con los franceses, pero recurrían a estos clandestinamente para proveerse de mercancías a precios más bajos[9]. Este tráfico con los extranjeros provocó naturalmente una ingente demanda de plata americana. En efecto, la recomposición de la producción argentífera potosina (que habría comenzado en las primeras décadas del siglo XVIII y no en la de 1730, como se interpretó tradicionalmente) no resultó expresada por la contabilidad de la Real Hacienda a causa de que el metal había sido absorbido por el tráfico ilegal con los extranjeros, en que los intercambios se solventaban mediante la paga en *barras* y *piñas*, esto es, metal sin quintar, que arrojaba una ganancia suplementaria a repartir entre los mineros, los mercaderes locales y sus émulos de Francia[10].

El año de 1709 significó un giro en la política de Felipe V. Abandonado por su abuelo, que se creyó impedido de continuar con las operaciones militares de apoyo, tuvo que enfrentar solo a la alianza pro-austríaca. Luis XIV, que había estado manteniendo hasta entonces varios frentes a la vez —Italia, España y las fronteras holandesa y alemana— debió afrontar en su propio país las consecuencias de un invierno riguroso, que sembró el hambre y empujó a los habitantes de numerosos distritos a amotinarse. Abrumado por la inquietud interna y por los primeros signos de agotamiento de su

---

[7] Perez-Mallaina Bueno, Pablo Emilio. *Política naval española en el Atlántico, 1700-1715*. Sevilla: Escuela de Estudios Hispanoamericanos, 1982, p. 170.

[8] Moreyra Paz-Soldán, Manuel. *El tribunal del consulado de Lima. Cuaderno de Juntas (1706-1720)*. Lima: 1956, tomo I, p. 18.

[9] Walker. *Op. cit.*, pp. 176-178; Malamud Rikles, Carlos Daniel. *Cádiz y Saint-Malò en el comercio colonial peruano (1698-1725)*. Cádiz: Diputación Provincial de Cádiz, 1986, pp. 194-202.

[10] Tandeter, Enrique. *Coacción y mercado. La minería de la Plata en el Potosí colonial, 1692-1826*. Buenos Aires: Sudamericana, 1992, pp. 18-21.

potencia militar, el Rey Sol ordenó a las tropas que luchaban en la península ibérica regresar a su patria, y negoció con sus enemigos la aceptación del archiduque Carlos, con la opción de coronar a su nieto como rey de Nápoles[11]. Felipe, sin embargo, manifestó no tener intensión alguna de abdicar al trono español, y dio desde entonces una impronta más *nacional* a su política interna, haciéndose incluso asesorar desde entonces por una mayoría de consejeros españoles. Esto pudo observarse en sus nuevas disposiciones sobre el comercio entre ambas naciones, en las que se observa una menor apertura hacia el comercio francés en América, especialmente en una Real Cédula de 1710 que prohibía bajo cualquier pretexto el ingreso de embarcaciones de ese origen a los puertos de las Indias. Desde entonces, se requirió que los navíos de esa nacionalidad dispusieran de permisos especiales para recalar en territorio americano, salvo, claro está, aquellos que tenían patente de la Compañía de Guinea por el tratado de Asiento[12].

Aquellas primeras negociaciones entre Luis XIV y los aliados culminaron en el fracaso, sobre todo porque estos últimos pretendían que este monarca emprendiera acciones militares contra su propio nieto, con el objeto de desalojarlo del trono de la nación vecina. Así fue que, en 1711, se rehizo la alianza franco-española, pero eso no acarreó un retroceso en la política americana de Felipe. Necesitado de fondos, éste concedió algunas licencias aisladas a los navegantes galos, pero su disposición contra la entrada indiscriminada de embarcaciones de esa bandera en los puertos de América se mantuvo en pie. Algunos autores han visto en este cambio de actitud del soberano una reacción contra el estado de cosas que prevaleció en un primer tramo de la guerra, en que se había visto obligado a delegar en los franceses el abastecimiento de las Indias por hallarse materialmente incapacitado para afrontarlo por sus propios medios[13]. Lo cierto es que su cambio de actitud coincidió con los primeros planteos de reforma estructural del comercio, empezando por un proyecto —a la larga demasiado ambicioso— de construir buques propios en astilleros de Vizcaya y La Habana, con el fin de no tener que volver a recurrir a las embarcaciones foráneas[14].

Dos acontecimientos de importante proyección política aceleraron el fin de la contienda. El 17 de abril de 1711 moría el emperador José I de Austria, cuyo heredero era el pretendiente al trono español, el archiduque Carlos. Sus principales aliados hasta entonces, Inglaterra y Holanda, se replantearon el apoyo militar que venían prestándole: coronarlo en España hubiera significado hacer de él otro Carlos V, puesto que quedaría en posesión de los extensos dominios de ambas ramas de la casa de Habsburgo. Otro deceso, el del Gran Delfín, hijo de Luis XIV y padre de Felipe V, colocó a éste último en la primera línea de la sucesión al trono francés. Esta circunstancia,

---

[11] Fayard, Janine. «La Guerra de Sucesión (1700-1714)». En: Tuñon De Lara, Manuel (director). *Historia de España*. Barcelona: Labor, 1982, tomo V, p. 434.

[12] Perez-Mallaina Bueno. Op. cit., pp. 97 y ss.

[13] Garcia Baquero González. *Op. cit.*, p. 120.

[14] Walker. *Op. cit.*, pp. 125-126.

que podía poner un día a Francia y España bajo la misma cabeza, decidió a los ingleses a iniciar las conversaciones de paz. Las negociaciones, que se iniciaron en Utrecht a fines de enero de 1712, tenían por objeto lograr que Felipe renunciara a sus derechos al trono francés, a lo que efectivamente se comprometió en julio de ese año. Pero no fue hasta un año más tarde en que este monarca firmó la paz definitiva con Inglaterra, mientras que la paz con Holanda no se selló hasta junio de 1714. A resultas de la firma de los tratados de Utrecht y Rastatt, como es sabido, el imperio hispánico en Europa se desmembró: los contendientes del Borbón fueron compensados con el reparto de los dominios flamencos e italianos. España no sufrió menoscabo territorial en sus colonias americanas, pero se vio obligada a despojar a los franceses del derecho a traficar esclavos negros para otorgárselo a una compañía inglesa, la South Sea Company, con derechos semejantes a los que se concediera a la Compañía de Guinea.

El tráfico marítimo en Buenos Aires durante la Guerra de Sucesión

En su excelente trabajo sobre la política naval española durante la Guerra de Sucesión, Pablo Pérez-Mallaína estableció tres etapas en las relaciones navales entre España y sus posesiones americanas a lo largo de la contienda. La primera, entre 1700 y 1705, careció especialmente de fluidez, con una única salida importante desde la península, la de la armada de Pedro Fernández Navarrete, expedición punitiva dirigida contra unos colonos escoceses que se habían instalado en el Darién, que cargó unas 5000 toneladas de mercancías. Sucedió a ésta un período que se extendió desde 1706 y 1709, de marcadas fluctuaciones en el tonelaje navegado, con dos años buenos en 1706 y 1708, el primero de ellos debido a la llegada de la flota del conde de Casa Alegre, que cargaba 6217,27 toneladas de mercaderías, y el segundo al arribo de una flotilla francoespañola a Nueva España. Por último, a partir de 1710 se inició una tercera etapa de mayor estabilidad, en coincidencia con las expectativas de conclusión de la guerra y la implementación de las primeras reformas en las normas del tráfico indiano[15].

Hubo, como se ve, momentos de depresión en la comunicación entre España y sus dominios americanos pero, aunque menguó por períodos y regiones, ésta nunca quedó interrumpida. El área mejor conectada con la metrópoli fue, sin duda, el Caribe: lo demuestra el hecho de que más del 50% del tonelaje pasó a las colonias por medio de las flotas y galeones. No obstante, entre 1701 y 1713 zarparon de Cádiz veintiseis navíos de registro transportando 4800 toneladas de mercaderías, que conectaron ese puerto peninsular con once puertos americanos, entre ellos Buenos Aires[16].

Resulta revelador que el Consulado de Lima, en sus frecuentes quejas sobre la entrada de efectos europeos por Buenos Aires, no hiciera pesar la responsabilidad

---

[15] Perez-Mallaina Bueno. *Op. cit.*, p. 23.

[16] Walker. *Op. cit.*, p. 44.

exclusiva de ello sobre los franceses, sino que la considerara compartida con los navíos de registro españoles que operaban en ese estuario. Rasgo paradójico el de esta corporación, que durante todo el siglo XVII había sido adalid del tráfico legal español contra el contrabando porteño, y clamaba ahora contra la introducción legal de mercancías por este puerto. Los comerciantes limeños llegaron al punto de oponerse a concurrir a las ferias de Portobello, adonde les esperaba la flota del Conde de Casa Alegre, aduciendo entre otros motivos el reciente arribo de varios navíos de permiso al Río de la Plata, cuya competencia se hacía ya sentir en el Perú[17]. El mismo Consejo de Indias se hizo eco de estas quejas y en un despacho de 1710 advirtió al monarca que el comercio rioplatense podía llegar a acabar con la necesidad de enviar galeones. El rey, sin embargo, poco caso hizo de estas indicaciones, y en los años finales de la guerra permitió la entrada de varios navíos españoles a Buenos Aires, a la vez que castigaba a quienes habían traficado en esta ciudad con los contrabandistas galos.

Durante la Guerra de Sucesión, los mercantes españoles visitaron el Río de la Plata en cuatro oportunidades. Al comenzar el enfrentamiento, ya se encontraban en el puerto las naos Nuestra Señora del Rosario y Nuestra Señora de los Reyes, que pertenecían a Carlos Gallo Serna; pero éstas, que zarparon con destino a la península en 1703, serían capturadas por los ingleses a la altura de Río de Janeiro. En 1702 arribaron las embarcaciones de registro de Bartolomé de Urdinsu y Arbeláez —la fragata Santa Teresa y la nao Nuestra Señora del Rosario— que conducían al gobernador Valdés Inclán junto con hombres y pertrechos para el Presidio de la ciudad; las mismas permanecieron alrededor de tres años en el estuario, donde sirvieron de soporte a la expedición contra los portugueses de la Colonia del Sacramento, colaborando en el traslado de la mayor parte de las tropas. En 1712 anclaron en el puerto la nao Nuestra Señora de la Concepción y la balandra Nuestra Señora del Pópulo, ambas al mando de Andrés Martínez de Murguía, en las que llegó el pesquisidor del rey, Juan Joseph de Mutiloa y Andueza, que venía a punir los excesos del gobernador Velasco y de la oficialidad real y a hacerse transitoriamente cargo del gobierno de la provincia. Un año más tarde, por último, encontramos referencias a la presencia de los navíos de permiso de Joseph de Ibarra Lazcano.

La llegada de navíos de registro tuvo por lo menos igual incidencia en la plaza comercial porteña que la instalación del Asiento. Esto es por lo menos lo que se desprende de un meduloso trabajo de Eduardo Saguier sobre el rol del crédito mercantil en el Buenos Aires colonial[18]. El arribo de los barcos de la Compañía de Guinea, según éste observa, provocó el crecimiento del crédito de 42.000 pesos en 1707 a 132.000 pesos en 1708, en un proceso que se prolongó hasta 1713. Georges Hays, director de la Compañía, alcanzó a practicar más de medio centenar de operaciones a crédito por

---

[17] Malamud Rikles. *Op. cit.*, p. 136.

[18] Saguier, Eduardo. *El mercado de mercancías y su influencia en la estructura social. El rol del crédito mercantil en el dinamismo de los mercados*. Ponencia presentada en las II Jornadas de Historia Colonial celebradas en el Museo Roca, Buenos Aires: 1993, p. 10.

valor de 471.621 pesos. Sin embargo, las cifras manejadas por Saguier demuestran, aunque él no llegue a percibirlo, que los negocios llevados a cabo por los capitanes de los navíos de permiso tuvieron un impacto semejante, como se aprecia durante el quinquenio 1699-1703, durante el cual las embarcaciones del capitán Carlos Gallo Serna permanecieron en el puerto; en ese lapso, el crédito mercantil se mantuvo en 350.000 pesos anuales, contra los 43.000 del bienio anterior. Otro ejemplo notable fue el del capitán Joseph de Ibarra Lazcano, que concretó 23 operaciones a crédito por valor de 232.141 pesos.

Los capitanes de los navíos de registro no precisaban de la alianza de los mercaderes porteños para internar mercaderías. Un viajero de la primera década del siglo observaba que a la llegada de cada buque mercante, sus capitanes tenían por costumbre dejar pasar varios meses antes de desenfardar sus mercaderías, dando tiempo a que los comerciantes del Perú y las provincias vecinas se presentaran en Buenos Aires[19]. A veces eran los mismos cargadores de dichas embarcaciones quienes realizaban sus propias expediciones mercantiles al Alto Perú, como Domingo Castrillón, que arribó a Buenos Aires con Gallo Serna e hizo viaje a Potosí con casi 27.000 pesos en efectos europeos[20]. Esto se debió a que, a diferencia de los traficantes franceses, los capitanes de los registros contaban en muchos casos con licencia real para pasar a las provincias del interior. Una Real Cédula, por ejemplo, otorgaba permiso a Andrés Martínez de Murguía para transportar en sus naves 800 toneladas de mercancías, que tenía franqueado conducir hasta el Alto Perú[21]. A consecuencia de lo afirmado, Buenos Aires a menudo no pasaba de ser un sitio de paso, hallándose capitanes y cargadores a la espera del mejor momento para emprender la internación. Del capitán Gallo Serna se decía que no era su intensión abrir sus fardos en el puerto de Buenos Aires, sino remitirlos por medio de testaferros hacia el norte: un testigo circunstancial refería, pues, que «*don Carlos Gallo no ha tenido deliberación de abrir tal feria, sino que en secreto y bosquejos ha despachado la hacienda para el Pirú con diferentes personas*»[22]. Años más tarde, los cargadores de las naves de Ibarra y Lazcano se comportarían de igual manera: los oficiales reales afirmarían que estos, en su mayor parte, habían «*despachado a Potosí el volumen y la más parte de la ropa que trajeron dichos navíos y quedan en esta ciudad algunos de los cargadores de ellos con mercaderías que no han podido despender hasta ahora*»[23].

---

[19] Citado por Pernoud, Regine. *América del Sur en el siglo XVIII. Misceláneas anecdóticas y bibliográficas*. México: Fondo de Cultura Económica, 1990, p. 102.

[20] Archivo General de la Nación (Argentina) [en adelante AGN] IX -48-8-6, *Escribanías Antiguas*, f. 250v. y 276.

[21] *Libros Registros-Cedularios del Río de la Plata (1534-1717) Catálogo*. Buenos Aires: Instituto de Investigaciones de Historia del Derecho, 1991, tomo III.

[22] AGN IX -48-8-8, *Escribanías Antiguas*, f. 158. En 1701, Gallo Serna se disponía a efectuar su propio «*viaje de entrada*» al Alto Perú, pero no tenemos noticias de que finalmente lo haya emprendido; AGN IX-41-1-3, *Carlos Gallo Serna sobre unos navíos de su propiedad cargados de cueros con polilla*, f. 9.

[23] AGN XIII-43-2-9, *Libro menor borrador de la Real Hacienda*.

La firma del tratado del Asiento no implicó, tal como se desprende de los anteriores testimonios, que la plaza comercial porteña quedara aislada de la metrópoli a lo largo de todo el conflicto dinástico. Las relaciones mercantiles entre Buenos Aires y España, en realidad, atravesaron tres claros períodos durante la Guerra de Sucesión española, que no se corresponden con los establecidos por Mallaína-Bueno para el conjunto de Hispanoamérica, de los cuales sólo uno puede ser considerado de depresión en el vínculo con la metrópoli. En el primero de ellos, entre 1700 y comienzos de 1705, el puerto contó con una aceptable presencia de mercaderes peninsulares, visitado como fue por varios navíos de registro, primero los de Gallo Serna y luego los de Urdinsu y Arbeláez. Aunque en marzo de 1703 llegó el primer barco negrero procedente de la factoría africana de Cabinda, el comercio con los franceses fue escasamente significativo, ya que no ingresaron al estuario más que dos navíos de esa nacionalidad, arrastrando consigo dos presas tomadas al enemigo, una portuguesa y la otra inglesa.

El segundo período, que se extendió desde 1705 a 1711, fue el de la preponderancia francesa en el Río de la Plata, con ausencia absoluta de navíos de bandera española. Incluso los encargos oficiales, usualmente confiados a los navíos de registro, recayeron en los franceses, como cuando se concertó con el capitán de *El Atlas* el traslado del gobernador Velasco y Tejada y su comitiva. No sólo se trató de barcos negreros amparados en el convenio francoespañol, sino que se produjeron numerosas *arribadas* de corsarios o de navíos mercantes que se dirigían al Pacífico e hicieron invierno en el puerto antes de dirigirse al estrecho de Magallanes. La tripulación de estos, naturalmente, no descartó la oportunidad del intercambio, facilitada por la corrupción de gobernadores y oficiales reales. Buenos Aires no fue, por ende, un mero vértice en el esquema triangular legalizado por el tratado del Asiento, sino que participó activamente de un comercio que podría caracterizarse mejor como *multiangular*, pues este puerto participó, por ejemplo, del tráfico con las Antillas francesas, o bien sirvió como escala en la travesía entre Francia, los puertos peruanos y el Mar de la China. El 80% de las embarcaciones francesas que ingresaron al Río de la Plata durante la Guerra de Sucesión lo hicieron a lo largo de esta segunda etapa, y entre ellas encontramos a la totalidad de las que fueron oficialmente admitidas en el puerto con motivo de adquirir bastimentos en su viaje al Mar del Sur.

A lo largo del tercer período, entre 1712 y 1714, las embarcaciones de bandera hispana volvieron presentarse en el estuario, mientras que el ingreso de buques franceses disminuyó notablemente. Coincidieron aquí las primeras disposiciones de restricción del tráfico francés ordenadas por Felipe V y las medidas de represión del contrabando tomadas a escala local por el pesquisidor Mutiloa y Andueza, a quien ese monarca había despachado a Buenos Aires con el fin de terminar con el tráfico intérlope, alertado de que el gobernador Velasco y Tejada y los oficiales de la Real Hacienda comerciaban a cara descubierta con los mercaderes europeos.

La presencia francesa, aunque no carente de altibajos, tuvo vastas consecuencias para un puerto que jamás había experimentado el comercio directo con una potencia extranjera en proporciones semejantes. A lo largo de la Guerra de Sucesión, el mismo

fue visitado por medio centenar de barcos de esa nacionalidad. Si se le suman los navíos de registro, puede hablarse de un promedio de alrededor de una veintena de embarcaciones por quinquenio: el puerto no había conocido movimiento tal desde hacía medio siglo[24]. Esto convierte en inaceptable la creencia de que mientras perduró el conflicto dinástico, los comerciantes porteños se vieron obligados a buscar un sustituto al tráfico de mercancías importadas en el comercio de mulas y ganado en pie con el Alto Perú, simplemente porque dichas mercancías jamás dejaron de llegar[25]. Lo que cambió fue, en todo caso, y sólo durante una parte de la contienda, el intermediario español por el francés.

El impacto del comercio francés en el Río de la Plata se manifestó, como era esperable, en una rápida declinación en los precios de los artículos de origen europeo. Esto es fácilmente observable en el cuadro siguiente, donde hemos reunido un conjunto de ocho productos del que poseemos los precios corrientes en Potosí y Buenos Aires en 1698 y los de ésta última en 1709.

Cuadro N°1
Precio de artículos europeos en Buenos Aires y Potosí, 1698 y 1709
(en reales)

	Artículo	Potosí 1698	Bs.As. 1698	Bs.As. 1709
1v.	barracán	22	48	24
1v.	bayeta española	52	80	24
1v.	bretaña ancha	14	24	8
1v.	bretaña angosta	8	20	4
1v.	escarlatilla	30	48	18
1v.	lienzo	11	24	5
1v.	ruán florete	8	24	8
1£	seda	116	512	200
1v.	sempiterna	24	32	8
1£	agujas	72	96	16
c/u	resma de papel	96	160	24

Fuente: A.G.N. Escribanías Antiguas, Registros de Escribano, legajos varios; Sección Tribunales, legajos varios.

Vemos en este cuadro como un tejido de calidad como era el barracán se expendía en 1709 al 50% del precio vigente en 1698, mientras que en otros textiles la incidencia

---

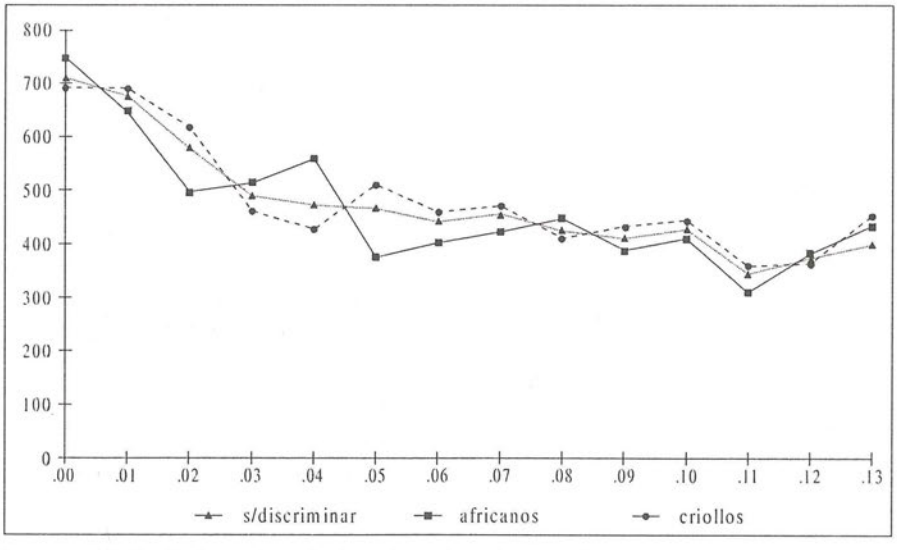
24 Moutoukias, Zacarías. *Contrabando y control colonial en el siglo XVII.* Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 1988, p. 170.

25 Esta es la postura sostenida por Saguier, Eduardo. *Mercado inmobiliario y estructura social. El Río de la Plata en el siglo XVIII.* Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 1993, p. 20.

del tráfico extranjero fue aún mayor, pues en los casos de la bretaña angosta y el lienzo, los precios descendieron al 20% de los precios corrientes a fines del siglo XVII. El caso más extremo del conjunto es el de las resmas de papel, importadas ahora por los franceses, cuyo precio no sobrepasó el 15% del anterior a la guerra.

La llegada de los primeros navíos negreros a Buenos Aires también tuvo, obviamente, incidencia en el precio de los esclavos. A fines del siglo XVII, éste había oscilado entre los 700 y los 800 pesos promedio por individuo adulto[26]. Por el tratado del Asiento se permitió a la Compañía de Guinea introducir en el Río de la Plata entre 500 y 600 *piezas de Indias* en dos navíos anuales. Estas embarcaciones, sin embargo, llegaron sólo regularmente en 1703, 1705, 1708, 1710 y 1712, quedando en otros años suspendido el tráfico; de esa manera, no llegaron a introducirse las piezas previstas por dicho tratado, sino que sólo ingresaron a la plaza porteña 3475 negros que equivalían a unas 2802 piezas, es decir, al 42% de lo que se había estipulado[27]. Pero a pesar de su intermitencia, la entrada de la mercancía humana provocó una caída en los precios a partir de 1703, que descendieron a lo largo de quince años en aproximadamente un 50%, si se toman en cuenta los que eran corrientes al comenzar el siglo. La misma puede constatarse en el siguiente gráfico, realizado sobre la base de 119 compraventas de esclavos en edad productiva que se efectuaron ante escribano público entre 1700 y 1713.

Gráfico N°1
Evolución de los precios de esclavos en Buenos Aires (1700-1713)



Fuente: A.G.N. Escribanías Antiguas, Registros de Escribano, legajos varios.

[26] AGN IX-19-1-7, *Archivo del Cabildo de Buenos Aires 1690-1728*, fs. 7 y ss.

[27] STUDER. *Op. cit.*, p. 114. Los guarismos citados fueron extraídos de Archivo General de Indias [AGI] Charcas 231, *Razón de las cabezas de negros ingresadas en el puerto de Buenos Aires durante el Asiento de Francia.*

Para la confección del gráfico hemos tomado en cuenta a todos los sujetos de ambos sexos de entre 16 y 35 años que fueron vendidos en forma unitaria, y les hemos añadimos los que fueron vendidos en grupos de dos o tres sólo cuando en la escrituración consta el detalle de los precios individuales. Debe aclararse que quedaron excluidos del conjunto los esclavos vendidos por la Compañía de Guinea debido a que sus ventas no fueron protocolizadas, por lo que sólo han quedado comprendidos aquellos que fueron objeto de operaciones de compraventa entre particulares.

Para analizar el comportamiento de los precios, hemos separado a los referidos esclavos en dos grupos de procedencia: los criollos y los africanos. Puede suponerse que los primeros detentaban un mayor grado de hispanización y poseían ya ciertas habilidades, por lo que al convertirse objeto de venta no entraban en estricta competencia con los recién llegados del Africa. Se observa a causa de ello una ligera discrepancia en la evolución de los precios: si bien en ambos casos debe hablarse de un declive, en el de los criollos la curva descendente presenta menos altibajos que la de los africanos, estando esta última sujeta en mayor medida a la introducción de negros bozales. A resultas de ello, el precio promedio de un esclavo africano llegó en 1705 a la mitad del de 1700, antes de la firma del tratado del Asiento, mientras que en los criollos eso no llegó a suceder hasta 1711.

De todos modos, es importante destacar que la llegada de nuevos cargamentos sólo ejerció un impacto decisivo en los precios de los esclavos durante el primer trienio de establecida la Compañía de Guinea. Entre 1706 y 1710, por el contrario, se presentó un breve lapso de estabilidad en los mismos que no tuvo en cuenta el abundante desembarco de negros que se produjo durante ese lustro, nada menos que la mitad de los que fueron importados por los asentistas. Si la llegada de navíos tuvo una repercusión cada vez menor se debió a que a mercancía humana no fue absorbida por la modesta plaza comercial porteña sino por otros mercados todavía insatisfechos, como las ciudades arribeñas o el reino de Chile. Los precios tuvieron una nueva caída en 1711, pero en los dos años que siguieron experimentaron una recuperación como efecto de las medidas restrictivas al tráfico francés y, por último, de la clausura del Asiento.

Ni los propietarios de los buques negreros ni la administración de la Compañía de Guinea en Buenos Aires se hicieron cargo de la internación de los esclavos a las provincias vecinas. Antes bien, su intensión era la rápida colocación de esta endeble mercancía, pues bastante a menudo los africanos llegaban a este puerto en un estado de debilidad calamitoso, sufriendo la tiña, el *mal de Luanda* o la viruela. En varias ocasiones se llegó a fijarles un precio de bulto, establecido por cabeza y no por pieza de Indias, que era establecido de antemano, sin haber revisado la calidad de los cargamentos, de manera de traspasar el cuidado de los negros a los compradores lo antes posible.

Estas circunstancias pudieron haber dado a los porteños un dominio sobre el tráfico negrero entre el puerto y las regiones vecinas, pero esto no ocurrió, fundamentalmente porque los mercaderes altoperuanos y chilenos pudieron obviar su intermediación y bajar ellos mismos a adquirir los lotes de esclavos para luego colocarlos en sus provincias

de origen. Hubo, sin embargo, un intento de los comerciantes locales de asumir la articulación entre los franceses y dichas provincias poniendo trabas a sus émulos del interior, aunque devino rápidamente en fracaso. En octubre de 1703, en efecto, el procurador de la ciudad solicitó al gobernador que se le diera a los vecinos preferencia por sobre los «*foráneos que vinieren de las Provincias*» en las ventas de negros que realizara la Compañía de Guinea, pero no siquiera que le dieran una respuesta formal sobre el asunto[28]. Los asentistas, por su parte, rechazarían todo intento de monopolización de la trata por parte de los mercaderes locales: así fue que Georges Hays, primer director de la Compañía en Buenos Aires, no dio lugar a la pretensión de uno de estos, el general Miguel de Riblos, de que le vendiera las mejores partidas de negros[29].

Resignados a tener que competir con quienes llegaban del interior, fueron escasos los mercaderes porteños que emprendieron la internación de esclavos más allá de la jurisdicción de la ciudad. En realidad, el único mercader local que se destacó en el rubro fue el alférez real Joseph de Arregui. En junio de 1705, éste y su socio Pedro García de la Yedra ajustaron la compra de la mitad de la carga de negros que traía el navío *L'Amphitrite* en 20.000 pesos, a pagar en 15 meses. El director Hays estableció un precio standard de 270 por cabeza y no por pieza, a la vez que se comprometió a mantener estas condiciones a lo largo de seis años. Pero cuando dicho navío llegó a puerto se descubrió que la mayor parte de los esclavos, que eran unos trescientos, sufrían de calenturas malignas y viruelas, y el cabildo puso reparos al desembarco: puede verse detrás de ello al mismo Arregui, que dominaba al ayuntamiento por medio de parientes y aliados y esperaba retrasar el momento de la transacción para que mientras tanto la muerte aligerara de enfermos el cargamento. Aunque Hays litigó con el fin de que se declarase por nulo el contrato de 1705, intentando contrarrestar esta maniobra, el gobernador Valdés Inclán falló en su contra, y al finalizar la causa Arregui y De la Yedra se apropiaron de los negros que habían sobrevivido al contagio[30]. Unos años más tarde, en 1709, Arregui seguía siendo un comprador regular de esclavos, y adquirió toda la carga de esclavos del navío asentista *La Esphera*[31].

Nos resulta imposible conocer la cantidad de negros que adquirieron los mercaderes del interior al Real Asiento, debido a que la principal fuente con que contamos para saberlo, los protocolos de escribanos, hacen sólo relación a sus deudas con la administración de la Compañía y no a las compras realizadas al contado. Queda como tarea pendiente la de recabar en los archivos provinciales, donde la contabilización del pago

---

28 *Acuerdos del Extinto Cabildo de Buenos Aires* [en adelante AECBA] Serie II, tomo I, p. 232.

29 AGN IX-42-2-7, *Miguel de Riblos contra Jorge Hays*, f. 104.

30 AGN IX-42-2-7, *Miguel de Riblos contra Jorge Hays*, f. 239v.; IX-48-9-4, *Escribanías Antiguas*, f. 174v.; IX-42-2-7, *El Real Asiento contra Pedro de la Yedra y Joseph de Arregui*, f. 3.

31 En enero de ese año, Arregui se obligó a pagar a Hays 31.375 pesos, «*los mismos que son y proceden de resto de mayor cantidad que importó la cargazón de negros que compré a dicho director del navío nombrado la Esphera, perteneciente a dicho Real Asiento*»; AGN RE n°2 1707-1709, f. 492.

de derechos fiscales por el paso de estos contingentes acaso permita apreciar la dimensión real del ferómeno. Tendremos que conformarnos, pues, con citar algunos ejemplos, comprendemos que insuficientes, pero no por ello poco significativos. En ciertas ocasiones, las compras fueron de considerable magnitud. En 1708, el comerciante altoperuano Juan de Mendibera Mendiburu compró «*ciertos esclavos negros*» al Asiento por valor de 18.370 pesos; a un precio de 370 pesos por cabeza, que era por entonces el corriente en las almonedas, ello equivalía a medio centenar. Otro vecino del mismo origen, el capitán Miguel de Olazirigui, partió a Santiago de Chile adeudando a Hays 1480 pesos por valor de cuatro esclavos, sin descartar que el número de negros adquirido haya sido mayor[32]. En 1712, el chileno Manuel Fernández Velarde adquirió trescientos treinta y tres negros que condujo con el mismo destino que Olazirigui. El tamaño del grupo justificó que el director del Asiento, monsieur Maillet, le confiara un negro llamado Tereso, «*con la Torre Real que es la marca de dicha Real Compañía, el cual negro se lo tengo prestado al susodicho para que le sirviese de interprete de una porción de negros que lleva el susodicho al referido Reino de Chile*»[33].

Un elemento que nos permite percibir la presencia de estos mercaderes en el puerto de Buenos Aires proviene de los cargamentos de retorno de las embarcaciones francesas. Sabido es que la Compañía de Guinea logró que la Corona española le permitiera regular las formas de retribución del tráfico negrero en forma bastante amplia, y a cambio de los esclavos los asentistas podían recibir tanto moneda como barras de plata quintada y tejos de oro, además de *frutos de la tierra*. Aunque la mayor parte de los retornos se efectuó en cueros y sebo, no falta mención a otro tipo de cargas, cuya presencia en las bodegas de las embarcaciones sugiere que los compradores de negros procedentes de Chile o de las provincias arribeñas pudieron haber saldado sus adquisiciones en especie. En 1705, por ejemplo, «*dos navíos que vinieron con esclavos negros*» se llevaron 1505 libras de cobre, 103½ libras de grana y 546 libras de lana de vicuña. También retornó lana de vicuña en el navío *La villa de Hamburgo*, cuyo capitán declaró en 1709 transportar unas 3178 libras[34]. Cabe, por último, acotar que lo variado y voluminoso del cargamento respondía al tipo de embarcación que utilizaba la Compañía de Guinea para el trafico de negros con Buenos Aires, sustancialmente distinto al de las que operaban en el Caribe español. Mientras que este último caso se trataba de naves de pequeño calado, que transportaban su mercancía humana desde las Antillas francesas a los puertos hispanos, el Río de la Plata recibía por lo general buques de gran tonelaje, debido a las dilatadas distancias que mediaban en el tráfico directo con Africa[35]. Factor que, para concluir, no debe tomarse como de menor importancia si se examinan las causas del contrabando francés en Buenos Aires.

---

32 AGN RE n°2 1707-1709, f. 346 y 374.

33 AGN IX-48-9-6, *Escribanías Antiguas*, f. 3v. y 123v.

34 AGN XIII-43-2-9, *Libro menor borrador de la Real Hacienda, 1707-1715*.

35 Perez-Mallaina Bueno. *Op. cit.*, p. 68.

Comercio interregional y redes de vínculos personales en el Río de la Plata

Se ha afirmado que el puerto de Buenos Aires tenía una posición periférica dentro de lo que se ha dado en llamar *espacio peruano*, a resultas de las distancias considerables que la separaban de los polos internos de arrastre, Lima y Potosí. No obstante ello, se convirtió en el segundo tercio del siglo XVII en un nuevo epicentro de actividad comercial[36]. Recostado sobre el contrafuerte atlántico sur del Virreinato del Perú, la afluencia del tráfico oceánico actuó en forma determinante sobre esta transformación, pues dicho puerto se hallaba a medio camino entre las cecas potosinas y los mercados europeos. Este fue sin embargo un factor que los comerciantes porteños no explotaron sino a medias, ya que no lograron monopolizar el tráfico con las provincias andinas sino hasta las reformas borbónicas del último tercio del siglo XVIII. Sí lograron, en cambio, la progresiva satelización de las demás ciudades litoraleñas, en especial de Santa Fe y Asunción, y el consiguiente dominio sobre el tráfico fluvial de la yerba en los ríos Paraná y el Uruguay, asumiendo en parte la intermediación entre dichas ciudades y el resto del continente.

La correspondencia que un mercader jujeño afincado en el puerto de Buenos Aires, Joseph de Beláustegui, sostuvo en 1701 y 1702 con vecinos de otras ciudades, se constituye en un buen punto de partida para comprender la dinámica del comercio interregional en el extremo meridional del Virreinato peruano. Amén de lo que rebelan sus esquelas, sólo sabemos que este personaje integraba un reducido grupo de comerciantes arribeños que visitó aquel puerto a comienzos del siglo XVIII, compuesto también por Antonio y Agustín de la Tixera y Juan de Ordozgoiti[37]. Uno de los aspectos reveladores en sus primeras cartas es la actitud de expectación con que los vecinos de estas provincias recibieron el cambio de dinastía. Lejos de saludar la entronización de los Borbones con entusiasmo, percibían con preocupación el fin de la relajada tutela que había ejercido la Corona durante los últimos Habsburgo. Rumores de reformas en la estructura burocrático-administrativa y en el sistema monopólico, agoreras de una nueva época de intervencionismo regio, pasaban de boca en boca y de ciudad en ciudad. Un tal Echeres, vecino de Santa Fe, le escribía:

> «De Córdoba sabemos que nuestro Rey quitó las audiencias y manda que en cada provincia haiga un juez de apelaciones, quitó el consulado de Lima y a los puertos de Lima que vengan navíos de tres a tres meses»[38].

---

[36] Perez Herrero, Pedro. *Comercio y mercados en América Latina colonial.* Madrid: Mapfre, 1992, pp. 203-206.

[37] En 1703 Joseph de Ibarra Lazcano, dueño del navío Nuestra Señora del Rosario, de los que vinieron con Gallo Serna, otorgó un poder a estos cuatro, de los que se decía que estaban próximos a volver a las provincias de Arriba; AGN IX-48-8-8, f. 476v. Beláustegui, empero, fue sorprendido por la muerte mientras se preparaba para este viaje.

[38] AGN Sucesiones 4299, *Testamentaria de Joseph de Beláustegui*, f. 183v.

Si estos transcendidos procedían realmente del despacho de Felipe V o sólo provenían de la imaginación atormentada de sus algunos súbditos americanos no lo sabemos, pero lo cierto es que el monarca, en cuyos planes estaba acometer transformaciones de la envergadura de las que mencionaba Echeres, debió renunciar a su ambicioso programa de gobierno a causa del alto costo de la prolongada guerra dinástica. A pesar del confuso panorama que reinaba apenas iniciado el siglo XVIII, Beláustegui llevó a cabo, al parecer con éxito, diversas transacciones con varias ciudades del Alto Perú, hasta que la muerte lo sorprendió en Buenos Aires en 1703. Pero las provincias andinas ya estaban saturadas de efectos europeos aún antes de haberse iniciado el contrabando francés a gran escala, procedentes del fluido intercambio que sostenían los puertos peruanos del Pacífico con otros puntos de Hispanoamérica, como Centroamérica o Nueva España. A mediados de 1701 un vecino de Potosí, Francisco de Echazaraete, recomendaba a Beláustegui no realizar inversiones con destino a esa plaza:

> «No haga el empeño de los veinte mil pesos atendiendo que estas Provincias están abarrotadas de ropa y no hay despendio de ellas, demás de esperarse en todo el año que viene galeones en Portobelo (...) sin que puedan estar esperanzados de que nadie vaya de estas Provincias a comprar un peso salvo los situadistas»[39].

Un año más tarde se presentaban los franceses en las costas del Pacífico; las noticias que le envía Echazaraete en agosto de 1702 al respecto eran más fundamentadas y, por cierto, también más alarmantes que las que recibiera de Echeres:

> «Sabemos por cierto como apostaron diez bajeles de Francia en Cartagena y dicen que vinieron a limpiar aquellas costas de los enemigos de la corona, con que es bastante ésta para que se repare mucho en los precios considerando la porción de ropa que pueden traer ellos. En fin, Vm. goce la ocasión con el recelo de los navíos que pueden venir en adelante cada día.
>
> Supongo que sabrá Vm. como arribaron dos navíos de Francia los días pasados hacia Chile. Hacia Arica entró otro que sabemos vendió hasta 600.000 pesos sumamente barato. Con estas cosas considere Vm. como podrá estar esta plaza con el descaecimiento que tiene y noticia de como traen los Tixeras millón y medio que se componen de los rezagos de Gallo y Calzada»[40].

Al aluvión de mercaderías francesas arribadas en embarcaciones de esa bandera se sumaban, como puede apreciarse, otras que provenían del puerto de Buenos Aires, en este caso los *rezagos* del cargamento de un navío de registro, adquiridos a su capitán Carlos Gallo Serna y a uno de sus cargadores, Domingo Calzada, por dos mercaderes arribeños, los hermanos Antonio y Agustín de la Tixera, vecino el primero de Jujuy y el segundo de Potosí. Seguía sin ser, pues, el momento de hacer inversiones en efectos suntuarios de cuño europeo. En mayo de 1702, Beláustegui recibía una misiva de Martín de Iribarren desde la villa altoperuana de Lípez, en uno de cuyos párrafos le

---

[39] *Ibídem.*, f. 191.

[40] *Ibídem.*, f. 189v.

recomendaba enviar hacia aquellas provincias una carga de yerba que había comprado, cuyo extendido consumo en todo el virreinato del Perú —aún en ciudades tan distantes como Quito o Panamá— hacía aconsejable el negocio:

> «Me he alegrado de la noticia de la compra de la yerba, en que considero según el estado de los contornos le irá muy bien, y no fuera desacierto si Vm. pudiere conseguir alguna cantidad de la de caaminí, que su precio pasa en Potosí de 10 pesos, y cada día según noticias hay más hambre de ellas»[41].

Otro de los corresponsales de Beláustegui, Alonso de Alfaro, vecino encomendero de Santiago del Estero y desde 1702 teniente de gobernador de esa ciudad, cuyos giros principales eran el fletamento de mulas y el transporte en carretas, le escribía sobre las perspectivas de colocación de ganado en las plazas altoperuanas: «*las vacas es un buen género para ver plata de ellas aunque muy arriesgadas, las mulas... cada día van a menos*»[42].

A nuestro entender, uno de los aspectos de mayor interés en la correspondencia de Beláustegui lo constituye la posibilidad de apreciar la dinámica de las relaciones familiares en el comercio interregional. En San Salvador de Jujuy se encontraba Andrés de Suazola, concuñado de este mercader, a quien giró 185 zurrones de yerba y 5 sacos de tabaco para que los colocara en donde fuera de mayor conveniencia. Suazola terminó remitiendo 146 tercios de yerba a Potosí y 30 tercios a Lípez, donde es posible que los corresponsales de Beláustegui antes mencionados, Echazaraete e Iribarren, jugaran su papel, vendiéndola al menudeo. También residía en Jujuy don Bernabé Pérez, abuelo de su esposa, quien le sirvió asimismo de intermediario con otras plazas arribeñas y no le ahorraba recomendaciones sobre la viabilidad de ciertas operaciones, como cuando en noviembre de 1701 le decía:

> «De Santiago recibí el quintal de cera que trajo Tomicho... Me ha escrito Alonso de Alfaro es imposible la conducción de la harina para Santiago y que así la venda.
>
> Los géneros de la provincia están caídos menos la yerba caaminí, que la está vendiendo Cheversea por 12 pesos y si quisiera la vendiera por 14 por hallarse único, y así haga Vm. de potencia por comprar alguna, que será el logro de su viaje»[43].

La correspondencia de Beláustegui nos enseña que el comercio se hacía imposible sin la instrumentación de alianzas entre las élites municipales, debido a las inmensas distancias que mediaban entre las ciudades y a las desventajas de un sistema de comunicaciones cuya característica más remarcable era la lentitud, lo que las dejaba aisladas en un espacio medio vacío u hostil. A ninguno de los mercaderes porteños de gran envergadura le faltaban apoderados en las principales ciudades del Tucumán, Cuyo y el Litoral, como tampoco representantes en la villa de Potosí y la burocrática ciudad de Lima. Dentro de esta holgada red de relaciones personales, la concertación de matrimonios entre los miembros de las élites urbanas del extremo meridional del

---

41 *Ibídem.*, f. 154.
42 *Ibídem.*, f. 166.
43 *Ibídem.*, f. 199.

Virreinato del Perú no constituyó, por cierto, más que una forma, y no la preponderante, de facilitar la articulación de los flujos interregionales. Eduardo Saguier fue, hasta hoy, el único en intuir esta herramienta de cohesión interoligárquica, que según su apreciación no se registraba más que en pocos y excepcionales casos[44]. No faltaban instrumentos jurídicos, como los poderes de representación o los contratos de compañía, que hicieran innecesario el estrechamiento de relaciones parentales entre las partes. No obstante, los lazos de parentesco eran sin duda los que ofrecían mayores perspectivas de durabilidad a cualquier emprendimiento, ya los que las asociaciones presentaban un riesgo menor de disolución. La inseguridad y lentitud de los transportes y la perspectiva de permanecer aislado durante meses sin noticias de los socios en otras ciudades, todas ellas circunstancias que tendían a aflojar los vínculos jurídicos, hacían preferible confiar comisiones a un pariente[45].

Los porteños sólo recurrieron a vincularse por medio del parentesco con las élites de las ciudades que no se encontraban subordinadas económicamente a Buenos Aires. Estas alianzas interregionales se caracterizaron por ser exogámicas pero homogámicas, esto es, por realizarse entre sujetos que aunque de distintos orígenes, detentaban status sociales similares en sus grupos de procedencia. El fenómeno adoptaba variadas tipologías, siendo las más comunes el hecho de que una familia porteña tramara el matrimonio de uno de los suyos con mujeres pertenecientes a la oligarquías tucumana o altoperuana, o bien que uno o más miembros de una familia del interior fueran enviados a establecerse en Buenos Aires, donde se vinculaban por medio del matrimonio con la élite local. También se daba, por último, el caso de que miembros de una familia venida de España se establecieron tanto en las ciudades andinas como en el puerto de Buenos Aires, formando una extensa red que tenían también representación en la península.

La familia porteña de los Izarra Gaete puede tomarse como paradigma de la primera de las tipologías descritas. Aunque se trataba de un linaje antiguo en el Río de la Plata, descendiente del primer poblador Pedro de Izarra, todavía gozaba de considerable influencia en el cabildo porteño durante la primera década del siglo XVIII. En 1701, Baltasar de Gaete se convirtió en regidor y su hermano Gerónimo ejerció los oficios de alcalde de segundo voto y procurador de la ciudad. En 1705, cuando se desempeñaba alcalde de primer voto por el ayuntamiento, éste último fue nombrado lugarteniente de gobernador por Valdés Inclán, con motivo de pasar este último a la toma de la Colonia del Sacramento. También fue cabildante Pascual de Torres Salazar, cuñado de estos por su casamiento con doña Francisca de Gaete, quien fue electo alcalde de segundo voto en 1706 y procurador en 1707.

---

[44] SAGUIER, Eduardo. «El parentesco como mecanismo de consolidación política de un patriciado colonial. El caso de las provincias rioplatenses del virreinato peruano (1700-1776)». En: *Estudios de historia social y económica de América.* Alcalá de Henares: 1993, n° 10, p. 76.

[45] Esto ha sido observado para el comercio atlántico por RUIZ RIVERA, Julián y Manuela GARCÍA BERNAL. *Cargadores a Indias*. Madrid: Mapfre, 1992, p. 101.

Una doble alianza matrimonial unía a los Izarra Gaete con la destacada familia riojana de los Bazán de Pedraza: Gerónimo de Gaete casó con doña María Bazán de Pedraza, hija del maestre de campo Juan Gregorio Bazán de Pedraza y de doña Mariana de Tejeda y Guzmán, mientras que otro hijo de estos, Juan Gregorio, que en 1714 se convertiría en gobernador del Paraguay, se unió una de las hermanas del primero, doña Petronila de Gaete[46]. La misma se traduciría a comienzos en el tráfico de vinos y aguardientes de La Rioja que Nicolás Bazán de Pedraza, cuñado de Gerónimo, envió a éste para ser expendidos en Buenos Aires[47]. El referido Juan Gregorio Bazán se valdría, por su parte, de la influencia de sus parientes en el ayuntamiento porteño para lograr en 1704 que se le concediera licencia para realizar una vaquería. Este y el hermano de su esposa, Pedro de Gaete, hicieron juntos una tropa de vacas cerreras y la condujeron hacia el Tucumán[48]. Gerónimo de Gaete, por su parte, declararía en su testamento haber tenido cuentas con Juan Gregorio por más de 3000 pesos[49].

La familia altoperuana de los Tixera sostuvo una política de alianzas comparable a la de los Bazán de Pedraza, sólo que con una proyección mucho más amplia. Los hermanos Agustín y Antonio de la Tixera fueron vecinos de dos ciudades arribeñas: el padre de ambos, Joseph Márquez de la Tixera, fue teniente de gobernador de Jujuy, mientras que Antonio fue encomendero de los pueblos de Humahuaca, Sococha y Uquía, y Agustín fue oficial de las Reales Cajas en la villa de Potosí[50]. Situación excepcional la de estos, que se hallaba posicionados favorablemente tanto sobre la barrera fiscal con el Alto Perú como en el más importante centro argentífero, además de tener control sobre los fondos de la Real Hacienda. En Buenos Aires el primo de estos, Joseph Manuel de la Tixera, casó con doña María de Roxas y Acevedo, hermana de Joseph Antonio y Pedro de Roxas, aliados del gobernador Valdés Inclán en el contrabando con los franceses, quienes ofrecieron a su cuñado una cuantiosa dote valuada en 25.515 pesos que incluía unas casas en el puerto y veintiún esclavos[51]. Otro miembro de la familia, Joseph Bernardo de la Tixera, era indicado en 1703 como vecino de la ciudad de Cádiz, donde recibió un poder de su pariente Antonio de la Tixera para representarlo en unos negocios[52]. De esta manera, en una misma familia se complementaba el circuito mercantil Potosí-Buenos Aires con el tráfico atlántico.

A semejanza de los Tixera, la dinastía mercantil de los García de la Yedra contaba con representantes en Potosí, Cádiz y Buenos Aires. Se trataba, en realidad, de una

---

46 AGN Sucesiones 6249, *Testamentaria de Gerónimo Gaete*, f. 49.

47 AGN Sucesiones 4300, *Autos por las cuentas entre Nicolás Bazán y Pedro de Gaete*, f. 23.

48 AECBA Serie II, tomo I, pag. 457; AGN RE n°2 1707-1709, f. 225v. y 287v.

49 AGN IX-48-9-4, *Escribanías Antiguas*, f. 185.

50 AGN RE n°2 1709-1712, f. 28. Más datos sobre esta familia en ZENARRUZA, Jorge G. *Los vascos en América. Investigación sobre asentamientos vascos en el territorio argentino*. Buenos Aires: 1991, Tomo I: «Provincia de Jujuy», pp. 469-478.

51 AGN IX-48-9-4, *Escribanías Antiguas*, f. 542.

52 AGN IX-48-9-2, *Escribanías Antiguas*, f. 346.

familia burgaleña, algunos de sus miembros se habían asentado un par de generaciones atrás en Cádiz, a la vez que otros se afincaron en el Río de la Plata, donde por sus conexiones con la élite local actuarían como agentes de quienes permanecieron en la península. Justo de Ramila, capitán de una de las compañías de infantería del Presidio de Buenos Aires desde finales del siglo anterior, era García de la Yedra por parte de madre, y su casa albergó a los integrantes europeos de este clan en sus visitas a este puerto[53]. Uno de los hijos de éste, Pablo de Ramila, se convertiría en regidor del cabildo porteño en 1712[54]. En 1703, la familia se hallaba dispersa, de acuerdo con sus ocupaciones, en varios puntos de España y sus dominios americanos. El clérigo Antonio García de la Yedra era comisario del Tribunal de la Inquisición en Sevilla y canónigo de la iglesia catedral de Cádiz, mientras que Juan y Blas García de la Yedra eran vecinos de esta última ciudad, donde recibieron un poder para comprar mercancías de su primo Juan Antonio Díaz Trechuelo García de la Yedra, residente en Buenos Aires, quien se manifestaba «*mercader cargador que al presente se halla en esta ciudad y vecino de Cádiz*»[55]. Otros primos de este último, los capitanes Pedro y Matías García de la Yedra, se encontraban en ese momento comerciando en Potosí[56].

Los dos principales acopiadores de ganado mular de Buenos Aires, el general Miguel de Riblos y el alférez real Joseph de Arregui, había trabado relaciones con estas familias multiresidentes, sin duda con motivo de ver franqueado el paso de las recuas a través de las ciudades del Virreinato. Al enviudar de su primera esposa, Riblos contrajo enlace con doña Leocadia de Torres Gaete, sobrina de los riojanos Nicolás y Juan Gregorio Bazán de Pedraza, con el último de los cuales sostuvo negocios de vinos. No obstante, también buscó aliarse con la élite salteña, en vistas al papel del valle de Lerma como nudo del tráfico de ganados con el Alto Perú. Riblos, que contaba con una amplia red de apoderados en casi todas las ciudades del Tucumán, no desdeñó reforzar su posición en Salta por medio del parentesco. Allí, a lo largo de toda la guerra, estuvo representado por el maestre de campo Manuel Troncoso, con quien sostuvo una nutrida correspondencia, ya que recibía en su nombre las tropas de los fletadores y las colocaban en invernada en las tabladas de esa ciudad. A éste y a su hijo homónimo, presbítero en esa ciudad, les otorgó en enero de 1705, un poder para comprar en su nombre la cantidad de 2000 ó 2500 mulas chúcaras de 3 para 4 años[57]. Cuando el maestre de campo falleció, Riblos nombró apoderado a otro de los hijos de éste, Gaspar Troncoso[58]. La alianza se robusteció con el casamiento de un tercer hijo de Manuel, el capitán Joseph Troncoso, con una de las sobrinas de la primera mujer de Riblos.

---

53 AGN IX-39-9-7, *Contra Velasco por abuso de poder*, f. 54.

54 AECBA Serie II, tomo II, pag. 606.

55 AGN IX-48-8-8, *Escribanías Antiguas*, f. 336 y 518; AGN IX-48-9-2, *Escribanías Antiguas*, f. 289.

56 AGN IX-48-9-2, *Escribanías Antiguas*, f. 169.

57 AGN Sucesiones 8122, *Concurso de bienes de Miguel de Riblos*, f. 85. Allí se refiere que de las más de cuatrocientas cartas que recibió de vecinos del Tucumán, la mayoría estaban firmadas por Manuel y Gaspar Troncoso, quienes recibían en las tabladas de Salta las mulas que Riblos tenía concertado vender al mercader peruano Juan de Veytía y Aguirre.

58 AGN IX-48-9-3, *Escribanías Antiguas*, f.527v.

En cuanto al otro gran acopiador de mulas, Joseph de Arregui, se sabe que contrajo matrimonio con una salteña, doña María Castellanos, mientras que una de las primas de éste, doña Ana de Samartín, casó con el capitán Nicolás Bazán de Pedraza, de la referida estirpe riojana. Arregui también tuvo vinculación con los Tixera y los García de la Yedra, pues con la finalidad de servirse de sus conexiones recurrió a estos para la introducción de los esclavos que comprara al Real Asiento y de los efectos europeos que consiguiera mediante el contrabando. Desde 1705, Joseph de Arregui y Pedro de la Yedra estuvieron asociados para conducir negros al Alto Perú, y nueve años más tarde ambos serían detenidos por orden del pesquisidor Mutiloa en la ciudad de Chuquisaca, donde les fueron confiscaron varios millones de pesos en ropa, provenientes del tráfico intérlope con los franceses[59].

Las familias de origen cuyano merecen una mención especial entre las que contaron con miembros establecidos en Buenos Aires, donde se insertaron por medio del matrimonio en la élite local y dieron lugar a ramas porteñas de aquellos linajes. Posiblemente el más conocido de los casos haya sido el de la estirpe de los Jofré de Arce, descendientes del fundador de la ciudad de San Juan, uno de cuyos integrantes, el capitán Juan Jofré de Arce, se estableció en este puerto a mediados del siglo XVII. Aquí casó con una porteña, doña María Pérez de Arce, poseedora de una *acción para vaquear* que heredó de sus antepasados y de la cual gozaron primero su esposo y luego sus hijos Joseph y Pedro Jofré y sus yernos Pedro de Vera y Aragón y Juan de Oliva. Todavía en la primera década del siglo XVIII la rama cuyana de esta familia seguía en contacto con la porteña, y en 1703 Alonso de Beresosa y Contreras, esposo de una de las nietas del fundador de esta última, facilitaba 300 pesos para sus negocios a Juan Jofre de Arce, vecino de Mendoza que se hallaba de paso por Buenos Aires[60].

Otra familia cuyana establecida en Buenos Aires fue la de los Ladrón de Guevara. El capitán Jacinto Ladrón de Guevara, que llegó a Buenos Aires mediando los Seiscientos, provenía de la ciudad de Mendoza, donde fue vecino encomendero y propietario de tierras en el valle de Uco[61]. En Buenos Aires gozó de gran prestigio, llegando a ser nombrado familiar del Santo Oficio. Todos sus hijos fueron vecinos de este puerto menos el capitán Juan Luis Guevara, que se avecindó en la ciudad de Córdoba, quien con apoyo de sus hermanos y posiblemente de sus parientes mendocinos introdujo en 1703 un cargamento de yerba paraguaya en Cuyo[62].

También podemos citar aquí a los Videla, que a fines del siglo XVII y principios del XVIII hegemonizaron la política local en Mendoza, una de cuyas ramas se afincó por entonces en el Río de la Plata[63]. En 1711, el capitán Domingo de Videla era vecino de

---

59 Arzans de Orsua y Vela, Bartolomé de. *Historia de la villa imperial de Potosí*. Edición a cargo de Lewis Hancke y Gunnar Mendoza, Providence, Rhode Island: 1965, Tomo III, pp. 5 y ss.

60 AGN IX -48-9-2, *Escribanías Antiguas*, f. 466v.

61 AGN IX-48-8-8, *Escribanías Antiguas*, f. 50.

62 AGN XIII-14-1-2, *Carta Cuenta de la Caja de Buenos Aires*.

63 Saguier. *Op. cit.*, p. 70.

este puerto y su hermano Alonso de Videla lo era de Mendoza, donde había sido nombrado alcalde provincial de la Santa Hermandad[64]. Los libros manuales de alcabalas demuestran que los hermanos Videla montaron entre 1703 y 1714 un activo negocio de vinos mendocinos en Buenos Aires[65]. En 1709 y 1710 Domingo recibió, además, permiso del gobernador para hacer varios miles de cueros para los navíos de la Compañía de Guinea, privilegio que al parecer logró por haberse emparentado mediante su matrimonio con doña Ana González de Acosta con el capitán Domingo González Videla, a quien el gobernador Velasco y Tejada había confiado el reparto de las licencias para hacer cueros entre los vecinos.

La época que estudiamos se caracteriza por una llamativa ausencia de evidencias de vínculos de parentesco entre las familias de la élite de Buenos Aires y las de otras ciudades del Litoral, lo mismo que entre aquellas y las de Paraguay. A comienzos del siglo XVIII puede decirse que Asunción, Santa Fe y Corrientes eran un coto semiprivado de los mercaderes porteños, que pretendieron y en gran medida lograron monopolizar la distribución de la producción yerbatera, y si no sostuvieron ningún tipo de tramas parentales con estas vecindades fue porque las tenían subordinadas por otros medios.

La ciudad de Buenos Aires no era en el plano geográfico la intermediaria obligada entre el Litoral y las provincias arribeñas. Los mercaderes porteños utilizaron con frecuencia la ciudad de Santa Fe para conectarse con el resto del espacio peruano. El camino que conectaba a ésta última con Santiago del Estero todavía no sufría mayores riesgos de acometidas de los indígenas chaqueños, cuya amenazante presencia inutilizó esta vía de comunicación a partir de 1715. La misma se constituyó a menudo en punto de partida del ganado vacuno cimarrón que se despachaba hacia Salta, y lo mismo puede decirse en muchos casos de las tropas de carretas. Algunos contrabandistas, como el capitán Diego de Sorarte, se valieron asimismo de esta ruta para conducir sus géneros franceses al Alto Perú.

Garavaglia ha descrito el papel que tocaba a Santa Fe en relación con las regiones vecinas: puerto fluvial estratégico —y desde 1740 *puerto preciso* u obligatorio— en el tráfico con el Paraguay y Corrientes, a resultas de lo cual este autor le asignó la función de «bisagra entre la economía desprovista de metálico del Paraguay y la economía monetaria peruana»[66]. En el período que nos ocupa, no obstante, también la ciudad de Santa Fe adolecía de una acusada insuficiencia de moneda circulante, que la supeditó en forma creciente a la intervención de los mercaderes porteños. Su economía ganadero-mercantil se había visto esencialmente perjudicada por la política impositiva sostenida

---

[64] Ese año ambos se obligan con Domingo Cabezas, pariente de la esposa del primero, por 1100 pesos; AGN IX-48-9-1, *Escribanías Antiguas*, f. 605v.

[65] En 1703, Domingo Videla ingresó a la ciudad 20 botijas de vino y en 1704 60 botijas y «*otras tantas que entraron en su poder de un sobrino suyo*», provenientes de Mendoza. En 1705, 1707, 1710 y 1714 sabemos que recibió nuevos cargamentos de vino y aguardiente; AGN XIII-41-7-5, *Alcabalas de Buenos Aires 1703-1716*.

[66] Garavaglia, Juan Carlos. *Mercado interno y economía colonial*. México: Enlace-Grijalbo, 1983, pp. 398-400.

por los Borbones, sobre todo desde que sus habitantes debieron contribuir al *nuevo impuesto*. Este gravamen, suspendido en 1685 por Carlos II, fue reinstaurado en 1701 por Felipe V, que aunque prometió recaudarlo sólo por un lapso de seis años continuó haciéndolo a lo largo de toda la contienda dinástica. El mismo afectaba principalmente a los dos productos a los que había estado ligada tradicionalmente, la yerba y el ganado cimarrón, se presentó como una pesada carga a la que se sumaron los cada vez más frecuentes períodos de cierre de las vaquerías que decretaron los gobernadores desde Agustín de Robles a Alonso de Arce y Soria.

Garavaglia afirma que Buenos Aires se transformó en el punto más importante de redistribución de la yerba paraguaya y misionera a partir de 1720, como resultado de la creciente atlantización de la economía regional y del aislamiento de Santa Fe, que perdió sus propias vías de comunicación con las provincias arribeñas debido a la interferencia de los indios del Chaco[67]. Creemos, en realidad, que el proceso fue anterior, coincidente con la Guerra de Sucesión española, y que lo causó la progresiva desmonetarización de la economía santafecina, que la empujó a caer bajo el dominio de los porteños. En 1714, un observador nos refiere «*el lamentable estado de pobreza*» en que se encontraba la ciudad de Santa Fe, donde «*no corren otras monedas que la de yerba, tabaco, lienzo, algodón,... y que con ésta se compra el trigo, el maíz, la carne, el vino y los demás mantenimientos y los géneros de Castilla y de la tierra para vestirse la vecindad*»[68]. Situación por cierto conveniente para los tratantes provenientes del puerto de Buenos Aires, que preferían operar desde Santa Fe por la posibilidad de recurrir a mano de obra barata, cuyo estipendio era satisfecho en especie. Así es que, usualmente, a los peones que cumplían el trayecto entre esta ciudad y Asunción se les pagaba por viaje cuatro varas de paño y cinco de bayeta[69].

Las cifras, ciertamente, hablan poco del estado de satelización en que había caído Santa Fe respecto de Buenos Aires. Carlos Sempat Assadourian toma nota del volumen de yerba almacenada en ese puerto fluvial entre 1703 y 1712, y observa que de un total de 294.537 arrobas acumuladas, unas 144.648 (el 49,1%) se indicaban como destinadas a las provincias arribeñas. Añade que la inclinación de los jesuitas por producir en sus Misiones una variedad más cara y seleccionada de la yerba mate, la conocida como *caaminí*, devenía de la conocida preferencia que se tenía por ésta en los mercados del Alto Perú y el Pacífico[70]. En realidad, la existencia de depósitos de yerba en aquella localidad litoraleña no significaba necesariamente que sus habitantes ejercieran el acaparamiento del producto, ni menos aún que ellos mismos desempeñaran el rol de intermediarios exclusivos con el interior.

La documentación notarial de Buenos Aires sugiere la causa por la que los mercaderes santafecinos y asunceños se hallaban sujetos a sus pares porteños: el endeuda-

---

[67] *Ibídem.*, pp. 416-420.

[68] AGN IX -40-3-5, *La ciudad de Santa Fe contra el bando relativo a la venta de tabaco, yerba y algodón*, f. 8.

[69] AGN IX -41-9-6, *Miguel de Peñaloza y Diego Gutiérrez de Paz contra Francisco Maciel del Aguila*, f. 17v.

miento. Los comerciantes de aquellas ciudades descendían al puerto a proveerse de efectos europeos o de moneda para emprender otras transacciones, obligándose a saldar estos compromisos en la especie corriente en sus provincias, la yerba, la cual de esa manera pasaba al poder de los porteños. Estos, como se desprende de algunos ejemplos, preferían que los cargamentos fueran depositados en el puerto de Santa Fe, desde donde los remitían hacia las provincias norteñas. En 1701, por ejemplo, Joseph de Abalos y Mendoza, vecino de Asunción, se obligó a pagar al capitán Juan Pacheco de Santa Cruz 1135 arrobas de yerba en 6 meses y al general Miguel de Riblos 350 arrobas de yerba en 4 meses, puestas en ambos casos en Santa Fe[71]. Un año más tarde, Juan Martínez de Lisola, vecino de esta última ciudad, se comprometió a entregar en el término de 18 meses a Antonio de Merlo 400 arrobas de yerba por una suma que éste le adelantó en metálico[72]. En 1706, Juan Francisco Flores, de partida a Asunción, se endeudó con el general Miguel de Riblos por 507 pesos, que se comprometió a pagar en un año en moneda columniaria o en yerba paraguaya en Santa Fe[73]. Y en septiembre de 1707, el mercader y fletador asunceño Juan Díaz Cantarero se obligó con el mismo por 2680 pesos, a pagar en el mismo sitio y mediante el mismo número de arrobas de yerba[74].

Los santafecinos siguieron efectuando en alguna medida la intermediación con los centros consumidores, pero recurrían a los porteños para conseguir el metálico que raleaba en el medio de que provenían, con el mismo resultado de empeñarse con estos. En 1704, el maestre de campo Antonio Gamarra Ponce de León se obligó con Gaspar de Avellaneda por 4406 pesos, e hipotecó las 1600 arrobas que tenía «*caminando para la de Santiago y Jujuy, Provincia del Tucumán*»[75]. También los transportistas paraguayos se empeñaban con los mercaderes de Buenos Aires cuando bajaban a este puerto con sus cargas. En 1700, el capitán Lorenzo Suárez, patrón de la barca Nuestra Señora de las Nieves, perteneciente al gobernador de Asunción, se empeñó con los vecinos porteños Pedro Millán y Francisco Rodríguez de Valverde por 4000 arrobas de yerba puestas en Santa Fe, recibiendo 3500 de los 6000 pesos en que se tasó la cargazón de dicha barca, a 12 reales la arroba[76]. En 1704, el mencionado capitán Juan Díaz Cantarero se obligó con Sebastián Delgado por 540 pesos, a pagar en yerba a 20 reales la arroba, y ofreció como seguro tres embarcaciones que tenía en la carrera del Paraguay, al igual que cuando se obligó con Riblos por 5147 pesos, saldables mediante entrega de 600 tablones de cedro y 200 tablas de petereguí[77]. Podía suceder, al igual

---

70 ASSADOURIAN, Carlos Sempat. *El sistema de la economía colonial*. México: Nueva Imagen, 1983, p. 200.

71 AGN IX -48-8-7, *Escribanías Antiguas*, fs. 231 y 236v.

72 AGN IX -48-8-8, *Escribanías Antiguas*, f. 224.

73 AGN IX -48-9-4, *Escribanías Antiguas*, f. 637v.

74 AGN IX -48-9-5, *Escribanías Antiguas*, f. 121.

75 AGN IX -48-9-3, *Escribanías Antiguas*, f. 90.

76 AGN IX -48-8-6, *Escribanías Antiguas*, f. 138.

77 AGN IX -48-9-3, *Escribanías Antiguas*, f. 51.

que con barcazas y balsas, que las carretas sirvieran de prenda hipotecaria de los préstamos recibidos de algún mercader de Buenos Aires, como en el caso del santafecino Lázaro de Aberastaín que al recibir 1600 pesos de Antonio Meléndez de Figueroa ofreció como seguro dos esclavos y ocho carretas con sus bueyes y sus avíos[78].

Esperamos que los ejemplos que presentamos, que no son sino un puñado frente a las innúmeras escrituras de obligación firmadas por santafecinos y paraguayos en los protocolos porteños, no lleven a inferir que los comerciantes tucumanos y altoperuanos estuvieron excluidos del tráfico de la yerba. Ya hemos visto como Joseph de Beláustegui estuvo implicado en el mismo: lo significativo es que para despachar cargas al Alto Perú se estableciera en Buenos Aires y no en Santa Fe. Los Tixera, a los que también nos hemos referido, fueron una de las familias norteñas de mercaderes implicadas en el mismo, y también operaron desde el puerto: en 1703, por hablar sólo de un año, el maestre de campo Antonio de la Tixera fletó a las provincias arribeñas unas 1152 arrobas. No obstante la injerencia de estos, ninguno de los mercaderes porteños de envergadura faltó a la comercialización de la yerba: Miguel de Riblos, Antonio Guerreros, Antonio Meléndez de Figueroa o Joseph de Arregui, entre otros. Incluso los oficiales reales vieron en ella un negocio rentable, que ejercieron paralelamente al contrabando con los franceses. Pedro Fernández de Castro, tesorero de la Real Hacienda, habilitó a los capitanes Pedro Millán y Francisco Rodríguez de Valverde con 2500 pesos para que estos emprendieran la compra de 4000 arrobas, y su sucesor, el tesorero Juan Antonio Anuncibay, recibió del alférez Joaquín Pérez Lindo, desde Santa Fe, 80 tercios de yerba del Paraguay[79].

El caso de la expedición comercial llevada a cabo por el capitán Diego de Sorarte, testaferro del gobernador rioplatense Velasco, demuestra el papel de la yerba en la integración entre los distintos circuitos comerciales. En 1708, éste cargó los fardos de ropa adquirida furtivamente a los franceses en cincuenta y tres carretas y los llevó en primer lugar a Santa Fe, donde los vendió en su mayor parte a los padres de la Compañía de Jesús a trueque de yerba *caaminí* y a los vecinos de esa ciudad a cambio de plata amonedada. Posteriormente se dirigió a la citada villa con la yerba y los géneros restantes, y retornó a Buenos Aires en 1710, con sus carretas cargadas con ropa de la tierra y pabellones de Cajamarca[80].

Algunas consideraciones finales

El éxito creciente de los comerciantes porteños en concretar su dominación sobre los mercados litoraleños no alcanzó a ocultar el fracaso que sufrieron en su intento por constituirse durante la contienda dinástica en intermediarios exclusivos del tráfico de

---

78 AGN IX -48-9-2, *Escribanías Antiguas*, f. 322v.

79 AGN IX -48-8-6, *Escribanías Antiguas*, f. 140.

80 AGN IX-40-1-2, *Autos contra Juan Joseph de Ahumada*, f. 3.

artículos europeos con los mercados alto y bajoperuanos, principalmente a causa de que estos se encontraban ya saturados debido al comercio directo con los franceses en las costas del Pacífico, pero también porque dicho tráfico estuvo en mayor medida en manos de los comerciantes arribeños. Lo que es seguro es que su menor participación en el mismo no se debió, como se ha dicho, a que los porteños se hayan visto obligados a buscar un sustituto a la introducción de mercancías importadas[81], ya que éstas siguieron ingresando al puerto mientras duró la contienda, y posiblemente en forma aún mayor. Cuando las circunstancias lo permitieron continuaron introduciendo artículos de ultramar en los mercados andinos; ejemplos como el del capitán Domingo de Acasuso, que en 1709 envió hacia las provincias arribeñas 8436 pesos en géneros de Castilla, ciertamente no son raros[82]. No obstante, por lo común optaban por la conducción de ganado mular y vacuno, al igual que de yerba y tabaco paraguayos, para efectuar el retorno en productos de esas regiones, en especial aquellos tejidos rústicos que eran vulgarmente conocidos como *ropa de la tierra*.

Según nuestros cálculos, entre 1700 y 1714 fueron fletados hacia el Noroeste algo menos de 100.000 cabezas de ganado vacuno y 150.000 mulas. Existen evidencias de que no siempre el accionar de los porteños se detenía en las ferias del valle de Lerma, adonde bajaban a adquirir sus animales los mineros y comerciantes altoperuanos, sino que en ocasiones se internaban a venderlos hasta el valle bajoperuano de Jauja o la misma villa de Potosí. El capitán Francisco de Basurco, tratante avecindado en Buenos Aires, se internó en las provincias centrales en 1699, 1704 y 1706, para vender mulas en discretas cantidades en las localidades de Porco, Pacajes y Mataca la Baja, donde sus compradores fueron tanto administradores españoles como alcaldes y caciques de los pueblos indígenas[83]. En el primero de estos viajes llevó consigo unos cuantos fardos de efectos europeos para «*reducirlos a mulas en las provincias del Tucumán*» y pasar luego al Perú; suponemos que ningún mercader que incursionaba en esa dirección rehusaba diversificar el cargamento de sus carretas —desde las telas de Flandes y los cordobanes de la tierra a la yerba y el tabaco paraguayos— para poder pivotear en un mercado cuyo comportamiento sólo conocían por referencias, merced a las cartas de algún socio o representante, intentando compensar con la venta de unos artículos las pérdidas que producían otros.

---

81 Esta afirmación proviene de SAGUIER, *Op. cit.*, p. 20.

82 AGN IX -48-9-1, *Escribanías Antiguas*, f. 129v.

83 AGN Sucesiones 4300, *Testamentaria de Francisco Basurco*, fs. 22 y ss.

Cuadro N°2
Fletamiento de mulas y vacunos al Noroeste y el Perú y venta de cueros en el puerto de Buenos Aires (1700-1714)

Año	Vacunos	Mulas	Cueros
1700	15500	3941	0
1701	10000	6437	0
1702	0	15440	0
1703	16470	13194	6000
1704	12120	6115	14937
1705	0	4194	35670
1706	7000	4742	13500
1707	22841	7285	26597
1708	8014	12494	23054
1709	27390	8297	34443
1710	3500	3448	36850
1711	7420	8698	29610
1712	4279	5470	10200
1713	1599	0	33453
1714	5014	0	25375
Totales	**141147**	**99755**	**178578**

Fuente: A.G.N. Escribanías Antiguas, Registros de Escribano, legajos varios; Libro de caja cuenta de la Real Hacienda de Buenos Aires.

Cuatro fueron los tratantes acopiadores que canalizaron el ingreso de la mayor parte de las mulas bonaerenses en los mercados andinos mientras duró la contienda dinástica. Ellos fueron el general Miguel de Riblos, el alférez real Joseph de Arregui y los capitanes Antonio Meléndez de Figueroa y Francisco Basurco, responsables de la internación del 69,9% de las bestias introducidas en la referida década y media. De los cuatro que hemos mencionado, los traficantes de mayor envergadura fueron sin duda los dos primeros, quienes se valieron de fletadores para colocar en los potreros de Salta o Jujuy el 55,5% del total de las cabezas de ganado mular introducidas durante el período. Allí las esperaban los apoderados de algún negociante peruano con que formaban una *compañía*, transfiriéndo a éstos los riesgos de conducirlas hasta su destino final. Riblos estableció en 1702 una asociación de esta naturaleza con un miembro del Consulado de Lima, Juan de Veytía y Aguirre, con quien se comprometió a poner en las tabladas salteñas 4000 mulas anuales, donde los representantes de éste las recogerían. Presumimos que la «*ropa de la tierra que le vino de Lima*» en 1708, según a contabilidad de las Reales Cajas, lo mismo que los fardos por los que un año antes pagó la alcabala en Buenos Aires, le fueron girados por su socio limeño[84].

[84] AGN XIII-41-7-5, *Alcabalas de Buenos Aires 1703-1716*, fs. 40 y 53.

En cuanto a Joseph de Arregui, ya a fines de 1703 había fletado una tropa de 6272 mulas hacia el norte, y un año más tarde recibía unas carretas cargadas con 20 fardos de ropa de la tierra[85]. En mayo de 1705 se conformó una *compañía* entre el maestre de campo Antonio de la Tixera y Arregui por una parte y el mercader peruano Francisco Díaz de Pereda por otra, que establecía que los primeros colocarían 6000 mulas por año en una invernada de Salta o Jujuy, mientras que el último enviaría durante los dos primeros años 20.250 varas de ropa de la tierra desde Lima para pagar la invernada y el flete hasta el valle de Jauja, y remitiría a Arregui y Tixera 30.000 varas de dicha ropa en concepto de participación en las ganacias, ingresándolas al Río de la Plata por los puertos chilenos, bajo el compromiso de que ésta sería «*de Guanuco y Guamalíes y no del Cuzco y otras partes como menos a propósito para estas provincias*». En los años subsiguientes, flete e invernada se saldarían mediante dos tercios en ropa y un tercio en plata, y las ganancias de Arregui y Tixera consistirían en 20.000 varas de ropa y 8.000 pesos en plata[86].

A un arreglo similar llegaron en 1703 Antonio Meléndez de Figueroa y Juan Bautista Fernández Parra en la venta de mulas que hicieron a un mercader altoperuano, Juan de Ordozgoiti, cuando se ajustó que éste pagaría 4 pesos 1 real por cada cabeza puesta en las tabladas de Jujuy, «*la mitad en reales de a ocho y de a cuatro y la otra mitad en ropa de la tierra, a saber un tercio pañetes y dos bayetas, con calidad de que ésta no ha de ser del Cuzco como menos a propósito para éstas provincias, a razón de nueve reales vara*»[87]. Trato que serviría de precedente a un viaje que efectuará Meléndez a cuenta del gobernador Valdés Inclán, conduciendo varias decenas de fardos telas francesas que éste adquiriera mediante el contrabando con los franceses, y cuyo retorno se hizo en parte en plata sin quintar y en parte en textiles locales. Si Meléndez, de la misma manera que Riblos y Arregui, efectuó parcialmente sus retornos en ropa de la tierra, y en forma paralela recibió cargamentos de yerba de sus agentes en Santa Fe y Asunción, se debió, en conclusión, a que se concebía estas transacciones como conjunto, pues alimentaban un circuito triangular entre Buenos Aires, las vecinas ciudades litoraleñas y el Alto Perú cuyo fin último era, sin duda, la consecusión de la plata potosina.

Fuentes

Extinto Cabildo de Buenos Aires, Argentina (AECBA)
Archivo General de la Nación, Argentina (AGN)

---

85 AGN XIII-41-7-5, *Alcabalas de Buenos Aires 1703-1716*, f. 16v.
86 AGN IX-48-9-4, *Escribanías Antiguas*, f. 143.
87 AGN IX-48-9-2, *Escribanías Antiguas*, f. 619.

Bibliografía

Arzans de Orsua y Vela, Bartolomé de. *Historia de la villa imperial de Potosí.* Edición a cargo de Lewis Hancke y Gunnar Mendoza. Providence, Rhode Island: 1965, Tomo III.

Assadourian, Carlos Sempat. *El sistema de la economía colonial.* México: Nueva Imagen, 1983.

Bernal, Antonio Miguel. *La financiación de la Carrera de Indias (1492-1824) Dinero y crédito en el comercio colonial con América.* Sevilla: Fundación El Monte, 1992.

Bordejé y Morencos, Fernando de. *Tráfico de Indias y política oceánica.* Madrir: Mapfre, 1992.

Brading, David. «La España de los Borbones y su imperio americano». En: Leslie Bethel (comp.). *Historia de América Latina.* Barcelona: Cambridge University Press-Crítica, 1990, Tomo II.

Fayard, Janine. «La Guerra de Sucesión (1700-1714)». En: Tuñon De Lara, Manuel (director). *Historia de España.* Barcelona: Labor, 1982, Tomo V.

Garavaglia, Juan Carlos. *Mercado interno y economía colonial.* México: Enlace-Grijalbo, 1983.

Garcia Baquero González, Antonio. *Cádiz y el Atlántico (1717-1778).* Sevilla: Escuela de Estudios Hispanoamericanos, 1976, Tomo I.

Libros Registros-Cedularios del Río de la Plata (1534-1717) Catálogo. Buenos Aires: Instituto de Investigaciones de Historia del Derecho, 1991, Tomo III.

Malamud Rikles, Carlos Daniel. *Cádiz y Saint-Malò en el comercio colonial peruano (1698-1725).* Cádiz: Diputación Provincial de Cádiz, 1986.

Moreyra Paz-Soldán, Manuel. *El tribunal del consulado de Lima. Cuaderno de Juntas (1706-1720).* Lima: 1956, Tomo I.

Moutoukias, Zacarías. *Contrabando y control colonial en el siglo XVII.* Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 1988.

Perez Herrero, Pedro. *Comercio y mercados en América Latina colonial.* Madrid: Mapfre, 1992.

Perez-Mallaina Bueno, Pablo Emilio. *Política naval española en el Atlántico, 1700-1715.* Sevilla: Escuela de Estudios Hispanoamericanos, 1982.

Pernoud, Regine. *América del Sur en el siglo XVIII. Misceláneas anecdóticas y bibliográficas.* México: Fondo de Cultura Económica, 1990.

Ruiz Rivera, Julián y Manuela García Bernal. *Cargadores a Indias.* Madrid: Mapfre, 1992.

Saguier, Eduardo. «El parentesco como mecanismo de consolidación política de un patriciado colonial. El caso de las provincias rioplatenses del virreinato peruano (1700-1776)». En: *Estudios de historia social y económica de América.* Alcalá de Henares: 1993, N° 10.

_____. *El mercado de mercancías y su influencia en la estructura social. El rol del crédito mercantil en el dinamismo de los mercados.* Ponencia

presentada en las II Jornadas de Historia Colonial celebradas en el Museo Roca, Buenos Aires: 1993.

_____. *Mercado inmobiliario y estructura social. El Río de la Plata en el siglo XVIII.* Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 1993.

STUDER, Elena F. S. de. *La trata de negros en el río de la Plata durante el siglo XVIII.* Buenos Aires: Eudeba, 1958.

TANDETER, Enrique. *Coacción y mercado. La minería de la Plata en el Potosí colonial, 1692-1826.* Buenos Aires: Sudamericana, 1992.

WALKER, Geoffrey. *Política española y comercio colonial, 1700-1789.* Barcelona: Ariel, 1979.

ZENARRUZA, Jorge G. *Los vascos en América. Investigación sobre asentamientos vascos en el territorio argentino.* Buenos Aires: 1991, Tomo I: «Provincia de Jujuy».

Demonios del mar:
piratas, corsarios, contrabandistas y la ruptura del monopolio de los Austrias sobre América

Luis Britto García
Universidad Central de Venezuela

> Esto tengo por certísimo: que quien domina el mar tiene la gran libertad de participar en guerra con mayor o menor intensidad según su deseo, mientras que quien es fuerte en la tierra se encuentra a veces sin embargo en grandes estrecheces, y la riqueza de ambas Indias no parece ser, en gran parte, más que un accesorio del comando sobre los mares.
> Francis BACON

Resumen

Desde el Descubrimiento, las potencias competidoras de España inician una sostenida y coherente política para minar el monopolio de Iberia sobre América. Franceses, ingleses y holandeses protegen alternativamente la ofensiva de piratas, corsarios y contrabandistas contra el Nuevo Mundo, hasta que éstos instalan bases relativamente autónomas en el Caribe. Esta guerra irregular corta las rutas comerciales, obliga a la corona española a enormes gastos defensivos, pone en manos de potencias no ibéricas cerca de la mitad del comercio con América y propicia el establecimiento de colonias que fragmentan la dominación política española y diversifican el panorama cultural americano.

1

En 1492 Cristóbal Colón descubre un continente. En 1494 el papa Alejandro VI lo reparte salomónicamente entre España y Portugal. En 1519 el adolescente Carlos I de España alquila porciones del Nuevo Mundo a los banqueros Welser y Fugger para sobornar príncipes electores que lo designan Emperador del Viejo Mundo. El Imperio se suma así a los numerosos reinos que hereda de doña Juana la Loca y de Felipe el Hermoso y a las vastas provincias americanas para integrar un cúmulo de poder sin paralelo en la Historia Moderna. Comienza un juego global que aún no concluye. El oro mexicano y la plata del Potosí financian las guerras con las que España asegura sus dispersas posesiones y mantiene la hegemonía en Europa. Guillermo Céspedes del Castillo calcula que entre 1531 y 1660 llegan a Sevilla 155.000 kilos de oro americano

y 16.986.0000 kilos de plata. Si se añade el contrabando, es posible que durante el siglo XVI arribaran a Europa 18.300.000 kilos de plata[1]. El consejero Mercurino de Gattinara insinúa al Emperador que Dios lo ha puesto en el camino de la Monarquía Universal. Del dominio del Mundo Nuevo depende la hegemonía sobre el Viejo. De ésta, la dominación ecuménica planetaria.

2

Los restantes soberanos también lo perciben así. El plan permanente de los Austrias es mantener el monopolio político, religioso, demográfico y comercial sobre el Nuevo Mundo y apuntalar con sus riquezas la hegemonía en Europa y el avance planetario de la ecumenicidad. La estrategia constante de sus competidores es suplantarlos. Toda gran guerra europea es también batalla por América: por los mares de América. Se atribuye a Francisco I de Francia haber desafiado al Papa a mostrarle la cláusula del testamento de Adán que lo excluía del reparto del mundo. Es el comienzo de un ciclo de guerras entre Francia y España que abarca desde 1520 hasta 1559. Inglaterra y Holanda se suman a la carrera por el dominio de los océanos, que es el del orbe. Desde 1565 la reina Isabel I desata una ofensiva naval contra España que entre 1588 y 1603 se vuelve guerra declarada. Los países Bajos se sublevan contra España en 1565: el sangriento e intermitente conflicto se libra también en los mares de América hasta 1648. Nuevas guerras con Francia se prolongan desde 1624 hasta 1660: su corolario es la expansión americana de los franceses. Cromwell asalta Santo Domingo y Jamaica en 1665: abre así una beligerancia con España que sólo se cierra en 1671. Francia batalla por la hegemonía europea entre 1667 y 1697. La prolongada conflagración sólo se extingue tras importantes adquisiciones en el Nuevo Mundo y la instalación en el trono español de un heredero de Luis XIV. Los metales preciosos americanos que afluyen a España y de allí al resto de Europa financian guerras de tal magnitud, que terminan por hacerse incosteables. Entre 1503 y 1560 los ingresos de la corona ascienden a un millón de ducados anuales: los provenientes de las Indias promedian 220.000 en el mismo lapso. Aún así, el tesoro entra en bancarrota en 1543[2]. Una tras otra las potencias competidoras por la hegemonía europea y mundial terminan arruinadas en la contienda. Ningún Estado puede pagar en su totalidad las dispendiosas flotas que requiere para dominar los mares y las Indias. Para repartirse el Paraíso, monarcas de derecho divino, letrados y compañías corsarias holandesas pactan con los *demonios*. Bajo su protección abierta o embozada durante dos siglos los mares americanos son un infierno arrasado por contrabandistas, corsarios y piratas. O, como los llaman los caribes, *Palanakalis*, espíritus o *demonios* del mar.

---

[1] Céspedes del Castillo, Guillermo. *América Hispánica (1492-1898)*. Barcelona: Editorial Labor SA. 1985, p. 140.

[2] Lynch, John. *España bajo los Austrias*. Tomo I, Barcelona: Ediciones Península, 1975, p. 77.

3

A falta de bendición papal, está pronta la de los ideólogos. El geógrafo inglés Richard Hakluyt compila minuciosamente relatos de exploradores británicos e incita a sus compatriotas a «compartir y repartir porciones, (si lo deseamos) tanto con los españoles como con los portugueses en partes de América y otras regiones todavía por descubrir»[3]. El almirante francés Gaspar de Coligny, líder del partido hugonote, exhorta a sus correligionarios a huir de la persecución fundando varias colonias en América. El converso británico Thomas Gage describe con tal verismo las riquezas de América y su supuesta indefensión, que incita a Oliverio Cromwell a lanzar el «Western Design» para la conquista de América, y participa como capellán de la desventurada flota que apenas logra ocupar Jamaica[4]. El jurista holandés Hugo Grocio escribe una monografía para justificar el reparto del botín de una nave capturada por las compañías corsarias holandesas, y a partir de él desarrolla una doctrina del «Mar Libre», es decir, abierto a todos[5]. Abierto a todos los que tengan imponentes flotas como las de la Compañía Holandesa de las Indias Orientales o la Compañía Holandesa de las Indias Occidentales, transnacionales corsarias que acuñan moneda, instalan colonias, declaran la guerra o la paz. Cerrado para quienes no dispongan de esos formidables instrumentos de hegemonía naval.

4

¿Quiénes son los *demonios*? Al principio, cortesanos que comparten proyectos de expansión y botines con sus reyes: el cosmógrafo Verrazzano, los versátiles Francis Drake y Walter Ralegh. A veces, fanáticos calvinistas como Jacques Sore, quien profana sistemáticamente iglesias y representa pantomimas sacrílegas. Luego, lobos de mar a quienes las compañías corsarias holandesas encomiendan el saqueo del orbe: los patas de palo Pyet Heyn y Peter Stuyvesant. A veces, vicealmirantes en regla, como el aristocrático conde Jean d´ Estrées, comandante de las flotas del Poniente de Luis XIV. Pero bajo estandartes reales o banderas negras de pillaje se cobija la tropa de los pobres diablos desalojados por la codicia de los terratenientes y las atroces leyes contra los pobres: indigentes reclutados a la fuerza, siervos vendidos o contratados en condiciones peores que la esclavitud. Si los piratas son *demonios*, es porque vienen del infierno. Europa usa sus marginalidades como carne de cañón y cimiento de imperios. Llegadas al Edén americano, a veces desertan de sus contratos de servidumbre, cazan

---

[3] Hakluyt, Richard. *The Principal Navigations, Voyages, Traffiques & Discoveries of the English Nation, made by Sea or Over-land to the Remote and Farthest Distant Quarters of the Earth at any time within the compasse of these 1600 yeares*. Tomo I; Nueva York: James, Maclehose and Son, 1904, p. 4.

[4] Gage, Thomas. *Viajes en la Nueva España*. La Habana: Casa de las Américas, 1980.

[5] Arauz Monfante, Celestino Andrés. *El contrabando holandés en el Caribe durante la primera mitad del siglo XVIII*. Caracas: Academia Nacional de la Historia, 1984, p. 24.

ganado, siembran tabaco, fundan sociedades igualitarias y libertarias de mutua ayuda como la Hermandad de la Costa. Son los cimarrones blancos. Del *boucán* o parrilla donde ahúman la carne les viene un nombre legendario: bucaneros. Huyendo de las operaciones de exterminio de los españoles, desde 1629 algunos se dan a la mar en barquichuelos y asaltan los más grandes navíos. Expulsados del Paraíso terrenal, fundan bases autónomas en San Cristóbal, Santo Domingo, La Tortuga y finalmente Jamaica, y encienden el Averno en las aguas del Edén caribeño. Son los filibusteros: piratas que, como cantará Espronceda, tienen por única patria la mar.

5

La batalla planetaria por los océanos se libra también en la Costa de las Perlas, litoral de lo que luego será Venezuela. Centenar y medio de ataques piratas y corsarios la devastan entre el asalto de Diego Ingenios contra Cubagua en 1528 y la concesión por la Corona del monopolio del comercio y del corso a la Compañía Guipuzcoana en 1727. El cálculo es conservador: totalizo como una sola embestida las incursiones consecutivas de medio millar de urcas holandesas a Araya entre 1599 y 1604[6]. Los *demonios* vienen en oleadas. Cada una corresponde a la arremetida de una potencia europea para quebrar la hegemonía española en Europa y América. El imperturbable curso de vientos y corrientes los impulsa por el arco de las pequeñas Antillas, por la Costa de las Perlas, por el litoral de la Nueva Granada, Panamá y la Nueva España, para azotar finalmente Jamaica, Cuba, Santo Domingo, Puerto Rico. No los detienen treguas ni armisticios. Su diplomacia se resume en la atroz frase «no hay paz bajo la línea». Sea cual sea el arreglo entre las cancillerías europeas, entre los trópicos prosigue la ininterrumpida guerra de saqueo. Entre 1528 y 1567 nos roban perlas corsarios franceses: el piadoso Roberval y el sacrílego Jacques Sore, cebados por el prestigio de los botines del oro de México. Entre 1565 y 1604 rastrean El Dorado los Perros del Mar ingleses: traficantes de esclavos como Jack Hawkins, poetas eruditos como Walter Ralegh, piromaníacos como Amyas Preston, que incendia Caracas en 1595. Entre 1565 y 1648 las Compañías corsarias holandesas envían ladrones de sal gema con fortalezas prefabricadas en sus urcas, como Daniel de Mugeroles, o flotas como las de Van Baalbeck y Pierre le Grand, que arrebatan a los españoles Aruba, Curazao y Bonaire y establecen transitorios enclaves en Pernambuco, Río de Janeiro, Pernambuco y Recife. Entre 1629 y 1671 roban cacao filibusteros con bases autónomas en La Tortuga y Haití, como el inhumano Jean Nau o el codicioso Henry Morgan. Entre 1670 y 1697 saquean cuanto encuentran forajidos alistados en las flotas francesas, tales como Francois Grammont, asaltante de Maracaibo, Gibraltar y Trujillo. A partir de entonces las costas caribeñas sufren las pertinaces correrías de filibusteros de

---

[6] Britto García, Luis: *Demonios del mar: piratas y corsarios en Venezuela, 1528-1727*. Caracas: Comisión V Centenario de Venezuela, 1998, p. 552.

Nueva Inglaterra, como el excéntrico Edward Teach «Barbanegra» o contrabandistas holandeses como Matheus Christian, autonombrado «Marqués de las Tucacas», quien mantiene enclaves con almacenes y sinagoga en la tierra firme venezolana, y los defiende en encarnizadas batallas contra los funcionarios de la Real Hacienda.

6

La política de los *demonios* engendra una economía infernal. Sus incesantes asaltos estrangulan el comercio con la metrópoli. Clarence Haring reporta que entre 1504 y 1527 zarpan 882 buques hacia América: sólo regresan 538. Esta pérdida del 39% se debe en gran parte al azote pirático[7]. Desde 1537 España limita su comunicación con el Nuevo Mundo a los costosos convoyes armados llamados flotas. Las flotas van fuertemente custodiadas y artilladas, zarpan sólo una o dos veces al año, tienen capacidad reducida y encarecen las mercancías con gravosos tributos. A partir de 1654 la metrópoli ya no puede costear su envío periódico. El intercambio queda librado a las precarias naves sueltas o «de registro», fácil presa de los merodeadores. Colapsa el monopolio económico de España sobre el Nuevo Mundo. Piratas y corsarios suplen con el contrabando este mercado hemisférico, que en realidad España jamás tuvo capacidad para abastecer. Según Ferdinand Braudel, más de la mitad del comercio con América se realiza en esta forma[8]. Los colonos privilegian los cultivos favoritos de los contrabandistas, el tabaco y el cacao. Para arruinarlos la Corona fulmina contraproducentes prohibiciones, como la establecida contra la siembra de tabaco en las provincias de la Costa de las Perlas a partir de 1604, que precipita su ruina. Lo ilegal se vuelve sustento de la oligarquía legal; la complicidad, principal industria.

7

La economía infernal propulsa una demografía satánica. Durante la dominación de España, apenas promedian 15.000 los súbditos que emigran cada año a las Indias[9]. Los colonos prefieren las costas del Pacífico, protegidas por el dificultoso paso del Cabo de Hornos, a las del Caribe y del Atlántico, sistemáticamente peinadas por los aventureros. También los nuevos pobladores privilegian los litorales que comunican con la metrópoli o facilitan el contrabando con los merodeadores. Ello alienta la concentración demográfica de fachada o en las orillas de los ríos navegables que todavía prepondera en gran parte de América Latina. Los puertos escogidos como escala de las flotas devienen en emporios:

---

7 Haring, Clarence Henry. *El comercio y la navegación entre España y las Indias en la época de los Habsburgos*. París-Brujas: Desclée, de Brouwer, 1939, p. 386.

8 Braudel, Ferdinand. *Le temps du monde*. París: Librairie Armand Collin, 1979, p. 154.

9 Lucena Salmoral, Manuel. *Piratas, bucaneros, filibusteros y corsarios en América*. Madrid: Mapfre, 1992, p. 22.

Cartagena, Portobelo, Veracruz, La Habana. El cambio de itinerario forzado por el acoso de piratas o corsarios derriba o encumbra eminencias. La ruta de la plata del Potosí por el Pacífico y el Caribe determina el esplendor de Lima, Panamá y los puertos caribeños. Su desvío hacia el Atlántico Sur entroniza al Río de la Plata. En oportunidades, la continua presencia de los invasores mueve a la Corona española a una atroz política de vacío demográfico. En 1605 Felipe III ordena la despoblación de la Banda nororiental de La Española. El mulato Hernando de Montoro se subleva inútilmente: un tercio de la isla queda despoblado. En la extensión desierta avanzan los bucaneros, que terminan conquistándola en 1690.

8

A esta demografía desigualmente repartida corresponde una geopolítica satánica. Los *demonios* contribuyen a la desaparición de poblados como la Nueva Cádiz de Cubagua, la antigua Borburata y Cabo de la Vela. También mueven a las propias autoridades españolas a frustrar el tráfico ilegal destruyendo otros, como San Carlos en Venezuela, y Puerto Plata, Montecristi, Bayajá y Yaguana en Santo Domingo. Asimismo causan la mudanza de ciudades como Santo Tomé de Guayana y Trujillo; o provocan la migración de autoridades religiosas y políticas desde sitios repetidamente asaltados, como Coro, hacia lugares resguardados como Santiago de León de Caracas. Gracias a ello, y a las casi impenetrables montañas que la separan de su puerto de La Guaira, ésta deviene en capital de provincia y luego de la República. La plaga de los *demonios* impone la cooperación política y militar entre las autoridades de las provincias de Venezuela, Nueva Andalucía y Margarita, al extremo de que la Real Cédula dada en San Lorenzo el 17 de septiembre de 1597 reconoce como indispensable tal liga estratégica y sienta con ello las bases de la unidad del futuro territorio de Venezuela.

9

Esta comprometida geopolítica obliga a la Real Hacienda a dispendiosos gastos en guardacostas, puestos de vigilancia permanente, milicias y fortalezas. Las costas del Caribe y las bocas de los principales ríos que en él desaguan se vuelven un rosario de imponentes fortificaciones. Su costo es también formidable. En épocas de guerra los gastos de defensa en Venezuela consumen 90% de los recursos disponibles y deben ser costeados con gravosos tributos[10]. Tales cargas mueven a la corona española a otorgar desde 1728 el monopolio del comercio y del corso a la Compañía Guipuzcoana. Contra sus abusos los primeros venezolanos protagonizan protestas y motines precursores de la Independencia.

---

10 Britto García. *Op. cit.*, p. 573.

10

Así como contribuyen a quebrar el monopolio económico de Iberia sobre el Nuevo Mundo, los *demonios* socavan su exclusividad política. Cuando se inicia la dinastía de los Austrias, su designio es reservarse junto con Portugal el monopolio religioso, político, demográfico y económico del Nuevo Mundo como sustento de una hegemonía mundial. Cuando fallece Carlos II, España ha perdido la preponderancia europea y entra en una prolongada decadencia. Junto a las colonias españolas de América han surgido otras inglesas, francesas, holandesas, e incluso, efímeros enclaves suecos y daneses. El monopolio ideológico se ha roto con la prédica de numerosas sectas protestantes, y se fragmentará todavía más con el contrabando de las obras de los filósofos de la Ilustración. El Nuevo Mundo inicia el camino que lo llevará, de ser pedestal de los proyectos hegemónicos del Viejo Mundo, a asumir un destino propio. Todos estos cambios se deben en parte a la contumaz, ininterrumpida, heroica, depravada guerra de desgaste naval que durante más de dos centurias libran los *demonios*.

11

Tras usar a los *demonios* del Mar para repartirse el pastel del Nuevo Mundo, desde la paz de Ryswick, en 1697, las grandes potencias los persiguen y los cuelgan en los patíbulos de los puertos conquistados por sus sulfurosas legiones. A ningún reino le gusta tener en sus rutas comerciales a los piratas que se las abrieron. Durante largo tiempo los *demonios* tienen un provisional santuario en los puertos de las Bahamas y Nueva Inglaterra. Las leyes inglesas contra la piratería del rey Jorge III de 1717 lo clausuran con la muerte de Edward Teach «Barbanegra» y la ejecución de Stede Bonnet. Los piratas pasan, de instrumento político permanente, a molestia intermitente; huyen hacia el Océano Índico. No dejan un imperio, una cultura, sino una moraleja. Quien sacrifica todo a la codicia, es a su vez sacrificado por ella. Así paga el capital a quien le sirve.

12

En 1988 buceo con una expedición que localiza restos de la flota tripulada por filibusteros del vicealmirante Jean d´ Estrées, naufragada en Aves de Sotavento en 1678. Encuentro cañones de nueve pies de largo, anclas de quince pies de vástago, arrojadas en desesperado intento de frenar la marcha hacia las rompientes. Días después irrumpe el barco *Sea Explorer*, con grúas y equipos rastreadores, para arrebatarle a América Latina ese patrimonio cultural y arqueológico. Poco a poco perece nuestra memoria. Los piratas nunca mueren.

Bibliografía

ARAUZ MONFANTE, Celestino Andrés. *El contrabando holandés en el Caribe durante la primera mitad del siglo XVIII.* Caracas: Academia Nacional de la Historia, 1984.

Braudel, Ferdinand. *Le temps du monde*. París: Librairie Armand Collin, 1979.

Britto García, Luis: *Demonios del mar: piratas y corsarios en Venezuela, 1528-1727*. Caracas: Comisión V Centenario de Venezuela, 1998.

Céspedes del Castillo, Guillermo. *América Hispánica (1492-1898)*. Barcelona: Editorial Labor S.A. 1985.

Gage, Thomas. *Viajes en la Nueva España*. La Habana: Casa de las Américas, 1980.

Hakluyt, Richard. *The Principal Navigations, Voyages, Traffiques & Discoveries of the English Nation, made by Sea or Over-land to the Remote and Farthest Distant Quarters of the Earth at any time within the compasse of these 1600 yeares*. Tomo I; Nueva York: James, Maclehose and Son, 1904.

Haring, Clarence Henry. *El comercio y la navegación entre España y las Indias en la época de los Habsburgos*. París-Brujas: Desclée, de Brouwer, 1939.

Lucena Salmoral, Manuel. *Piratas, bucaneros, filibusteros y corsarios en América*. Madrid: Mapfre, 1992.

Lynch, John. *España bajo los Austrias*. Tomo I, Barcelona: Ediciones Península, 1975.

Los primeros ingleses en la Nueva España y el Caribe durante la regencia de Carlos V y Felipe II

Lourdes de Ita
Instituto de Investigaciones Históricas,
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, México

Después de1492, grandes cambios se produjeron en Europa por la consciencia de la existencia del *Nuevo Mundo.* Las civilizaciones del Nuevo Continente, por su parte, enfrentarían el más fuerte impacto en sus trayectorias, iniciando de esta manera su historia moderna.

La superficie del continente americano, con sus 42 millones de kilómetros cuadrados —extensión 80 veces mayor que la de España— se descubrió ante Europa de manera paulatina. Durante el siglo XVI, las áreas *pivotales* de América fueron las que constituyeron los primeros virreinatos, es decir, por una parte, los antiguos imperios azteca e inca, que contaban con una organización social, espacial y económica previa, en los cuales se superpuso en una primera etapa la nueva organización colonial[1], y por otro lado, la región centroamericana y caribeña, que por sus características geográficas y fisiográficas ofreció desde entonces múltiples ventajas a la expansión europea ultramarina.

La noción europea de la existencia de América, produjo en el escenario del *Viejo Mundo*, un desplazamiento en la ubicación de los territorios estratégicos de la Edad Media. De las principales ciudades y galeras del Mediterráneo, la actividad política y comercial de Europa se corrió hacia los puertos y embarcaciones del Atlántico oriental. Entre los diferentes estados europeos, Inglaterra experimentaría un cambio particularmente importante en su posición relativa. De haberse encontrado «*... en la orilla noroccidental de todas las cosas ...*» la atracción ejercida por el Nuevo Continente, la colocaría en lo sucesivo en un lugar privilegiado.

Uno de los historiadores ingleses más reconocidos del siglo XX lo describía así:

> «La razón puede ser leída en los mapas. Desde la antigua Alejandría hasta los monasterios medievales, los cartógrafos situaban nuestra isla en la orilla noroccidental de todas las cosas. Pero después del descubrimiento de América y de las rutas oceánicas... Inglaterra se ubica en el centro del nuevo movimiento marítimo»[2].

---

[1] Moreno Toscano, A. y E. Florescano. *El Sector Externo y la organización espacial y regional de México, 1521-1910.* Puebla: Universidad Autónoma de Puebla, 1977, p. 61.

[2] Trevelyan, G.M. *A Shortened History of England.* Londres: Penguin Books, Longmans, Green & Co., [1942] 2nd edition, 1987, p.13.

Después del *descubrimiento* de América, el mar para Inglaterra ya no seria solamente el foso protector y aislante o la vereda hacia el continente europeo. El mar se desplegaba como un ancho y extenso camino, como una posibilidad para la expansión.

Los viajes ingleses del siglo XVI que se dirigieron a los territorios americanos cruzando el Atlántico primero y franqueando el Estrecho de Magallanes después, fueron la pieza medular en el vuelco hacia el mar de la nación británica[3].

Durante el siglo XVI Inglaterra sufriría una transformación radical. Por una parte, sus relaciones con España, se deteriorarían progresivamente debido en mucho a las penetraciones inglesas en América, pero su experiencia en el Atlántico occidental y en el Pacífico Mar del Sur durante esa centuria, la llevarían a tomar la delantera en la carrera marítima. A principios del siglo XVI los británicos no poseían experiencia naval transoceánica alguna y dependían por completo de los manuales y técnicas de navegación ibéricos, pero en las últimas décadas del siglo, los ingleses serían capaces de derrotar a la *Armada Invencible* de Felipe II en el canal de la Mancha. Los viajes ingleses hacia América, particularmente aquellos dirigidos hacia la cuenca circuncaribeña y del Golfo de México, fueron la escuela de esos cientos de *particulares* que engrosaron las filas de la marina isabelina en 1588.

El registro inglés de los primeros viajes a la Nueva España y el Caribe: la obra de Richard Hakluyt

Es necesario reconocer la importancia de la obra del geógrafo-cronista-espía inglés Richard Hakluyt, a quien se debe la recopilación y el registro de los conocimientos que sobre navegación y exploración acumularon los ingleses hasta fines del siglo XVI. El trabajo de Richard Hakluyt, *el geógrafo*,[4] consistió en investigar, recopilar, interpretar y publicar información sobre los viajes ingleses realizados hasta su momento. Tradujo al inglés y publicó documentos extranjeros que él consideró de importancia estratégica para su país. Sus obras tienen el gran valor de ser una fuente primaria y una compilación de testimonios de primera mano de gran cantidad de viajeros. Las notas de Hakluyt al margen de los reportes, su selección, así como el uso que él mismo hizo de las fuentes en sus investigaciones, nos llevan a comprender tanto sus propias tendencias políticas e ideológicas, como las perspectivas de los viajeros e intelectuales ingleses del XVI.

---

[3] En el transcurso de la dinastía Túdor (1485-1603), la importancia que Inglaterra confería al mar se incrementaría de manera progresiva.

[4] El geógrafo Richard Hakluyt era el menor de dos primos homónimos. El mayor de ellos *el abogado* Richard Hakluyt, que trabajaba en las cortes del *Middle Temple* en Londres, inspiró a su primo menor para que estudiara la carrera de geografía y que se enterara sobre la situación de las exploraciones, las colonizaciones y el comercio del mundo del XVI. El menor de los Hakluyt cursó no sólo la licenciatura en geografía, sino también la Maestría en Christchurch College, en Oxford. Como segunda carrera hizo estudios de teología y aunque el trabajo de su vida lo dedicó a las investigaciones geográficas y en particular aquellas que tenían que ver con el Continente Americano, era conocido como Richard Hakluyt *el predicador.*

Como Hakluyt podía leer español, francés, portugués, italiano, latín y griego, legó a su país una gran cantidad de información actualizada, particularmente en lo referente al territorio americano, que a él le despertaba un interés muy particular. Hakluyt recibió la misión, de parte del secretario de la Reina Isabel I[5], de ir a París durante cinco años[6] y llevar a cabo una intensiva labor de investigación sobre la información que los franceses tenían con respecto a América. Disfrazado con el cargo de capellán del embajador inglés en Francia, su verdadera tarea, como bien afirma G.B. Parks, era la de *descubrir América* para Inglaterra[7]. La estancia de Hakluyt en París —de 1583 a 1588— le dio nuevas experiencias y perspectivas desde el extranjero y lo relacionó con científicos[8], mercaderes y marinos con intereses en el *Nuevo Mundo*.

En la espléndida obra de Hakluyt encontramos publicadas cartas y relaciones de los mercaderes y marinos ingleses que fueron los primeros en arribar al territorio caribeño[9].

Los primeros ingleses en la Nueva España y el Caribe

Después de hacer un análisis de las fuentes, es posible distinguir tres grupos entre los ingleses que llegaron a la Nueva España —vía el Caribe— durante el siglo XVI: Los mercaderes, los piratas y los náufragos[10].

Los mercaderes

La España colonizadora impuso estrictas restricciones comerciales —e ideológicas— en torno a sus posesiones en América para proteger su monopolio en la región. Se

---

5 Sir Francis Walsingham.

6 Disfrazado con el cargo de capellán del embajador inglés en Francia.

7 Parks, G.B. *Richard Hakluyt and the English Voyages*. American Geographical Society, Special Publication Nº 10, New York: 1928, pp. 99-100.

8 Como los cartógrafos flamencos Gerardus Meractor y Abraham Ortelius.

9 El primer trabajo publicado de Hakluyt apareció en Londres en 1582 y tiene el sugestivo título de: *Diversos viajes tocantes al descubrimiento de América y las Islas adyacentes, hacia la misma, hechas en primer lugar, por nuestros hombres los ingleses y posteriormente por los franceses y bretones con ciertas notas de avisos y observaciones necesarios para aquellos que de aquí en adelante procuren hacer el mismo esfuerzo, con la inclusión de dos mapas para el mejor entendimiento de toda la situación*. Con este libro Hakluyt hacía una primera apología sobre el derecho de Inglaterra sobre los territorios americanos. La obra más voluminosa de Hakluyt se titula: *Las Principales Navegaciones, Viajes, Tráficos y Descubrimientos de la Nación Inglesa (hechos por mar o por tierra a los remotos y más lejanos extremos de la tierra en todos los tiempos a lo largo de estos 1600 años. Esta* consiste en una amplísima colección de narraciones y documentos sobre viajes ingleses hasta fines del siglo XVI. Hakluyt hizo una primera edición de esta obra en 1589 y llevó a cabo una segunda edición corregida y aumentada que salió publicada en tres volúmenes entre 1598 y 1600. En esta obra, *The Principal Navigations...* encontramos relatos y diferentes testimonios de viajes hacia el Caribe, Nueva España, Centro y Sudamérica.

10 Por náufragos nos estamos refiriendo aquí a *los desembarcados*, como se les ha llamado a los hombres de Hawkins que fueron bajados en Pánuco en Septiembre de 1568. (*Cf. infra)* de Ita, Lourdes. *Viajeros Isabelinos en la Nueva España*. México: Fondo de Cultura Económica e Instituto de Investigaciones Históricas, 2001.

vigilaba de manera particular a los naturales extranjeros de los países donde la Reforma había prosperado, y a los viajeros de cualquier nacionalidad que tuvieran relación con ellos[11]. Por esto resulta interesante notar que en la época más temprana del comercio hispanoamericano[12], encontramos a los primeros ingleses que sin obstáculos de tipo político, viajaron y vivieron en la Nueva España y las Antillas: un grupo de mercaderes ingleses relacionados con una asociación denominada la *Compañía Andaluza* de comerciantes de Bristol, Londres y Southampton que se habían establecido en el sur de España desde las primeras décadas del siglo XVI.

Durante el reinado de los Reyes Católicos y de Enrique VII[13], sólo tres años antes de la llegada de Colón a tierras americanas, en 1489, se firmó el Tratado de Medina del Campo entre España e Inglaterra, un tratado de mutuo apoyo contra Francia, en el que se incluían cuatro cláusulas comerciales que asentaban *«... que los ingleses serían libres de comerciar en los dominios de los monarcas españoles en las mismas condiciones que los súbditos de estos últimos»*[14].

La tendencia en la historiografía inglesa hasta la primera mitad del siglo XX, fue la de suponer que los monarcas españoles habían rehusado aplicar este tratado en lo referente a sus colonias americanas[15]. Pero estudios posteriores entre los que destaca el de Gordon Connell-Smith[16], han mostrado que en el período temprano de la dinastía Túdor existía un comercio anglo-español bastante activo y que éste no se redujo a la Metrópoli sino que se extendió hasta las nuevas posesiones de España en América. Los mercaderes británicos exportaban entonces a España tejidos de lana, trigo y otros cereales e importaban de Andalucía hierro, vinos, frutas y aceites. Fue en esta época inicial del comercio iberoamericano, cuando Inglaterra recibió los primeros productos comerciales del Caribe: palos de tinte, cueros y azúcar[17]. Entre los mercaderes ingleses, los de Bristol, Londres y Southampton fueron de los que más comerciaban con la Península Ibérica. Los mercaderes de Bristol, llevaban sus productos directamente a España[18] y utilizaban para esto sus propias embarcaciones. De este modo, varias familias de comerciantes ingleses, principalmente de Bristol, se establecieron en el sur de España durante las primeras décadas del siglo XVI. Fueron ellos los primeros testigos ingleses

---

11 Báez-Camargo, G. *Protestantes enjuiciados por la Inquisición en Iberoamérica.* Colección Documentos, México: Casa Unida de Publicaciones, 1960, p. 7.

12 Antes de la Reforma Anglicana.

13 El primer rey de la dinastía Tudor reinó de 1485 a 1509.

14 Citado por: Connell-Smith, G. *Forerunners of Drake. A study of English trade with Spain in the early Tudor period.* Londres: Royal Empire Society, Longmans, Green & Co., 1954, pp. 263, xiii.

15 Corbett, J. *Drake and the Tudor.* Navy, Londres: Vol. I, 1898, p. 80. Williamson, J. *Hawkins of Plymouth.* Adam and Charles Black, Londres, 1949, p. 57. Taylor, E.G.R. *The Original Writings and Correspondence of the two Richard Hakluyts.* Londres: The Hakluyt Society Second Series, No.LXXVI, 1935, 210 pp.

16 Connell-Smith, G. *Op. cit.*

17 Bradley, P. *Navegantes Británicos.* Madrid: Mapfre, 1992, p. 31.

18 Muchos de los comerciantes de Londres y Southampton al principio del XVI, sólo pasaban por España como escala en su trayecto al oriente de Europa.

de los galeones que regresaban a Sevilla cargados de tesoros de las *Indias Occidentales*[19]. Los primeros también en desear relacionarse y conocer aquellas tierras. En este proyecto, supieron aprovechar el Tratado de Medina del Campo (1489).

Para 1509 el comerciante inglés Thomas Malliard había hecho un despacho de mercancías a Santo Domingo:

> «Uno de los primeros ingleses que tomó parte en el tráfico con las Indias fue Thomas Malliard. El registro de Bernal González Vallecillo muestra que proporcionó bienes para ser transportados a Santo Domingo tan temprano como en 1509. Cuatro años después, un agente español actuando en representación de Malliard dio poderes de apoderados a dos de sus coterráneos en Las Indias para recobrar ahí dinero que le pertenecía al comerciante»[20].

Desde los primeros años de la regencia de Carlos I de España, un grupo de estos adinerados mercaderes ingleses radicados en Sevilla, hacían los primeros envíos de productos anglo-españoles a Santo Domingo, Cuba, Puerto Rico y la Nueva España.

Durante esa época, en el reinado de Enrique VIII de Inglaterra, (1509-1547) se fundó la Marina Real inglesa. Aprovechando la experiencia en ingeniería naval hispanolusitana, los ingleses diseñaron algunas embarcaciones más idóneas para navegar en el océano que las galeras de remos que traficaban en el Mediterráneo. Sin embargo, durante esa primera mitad del siglo XVI, no hubo un sustento significativo en torno a la navegación británica por parte del rey inglés salvo algunas excepciones[21].

La década iniciada en 1520 fue la de mayor prosperidad para los ingleses que traficaban en Andalucía. Las figuras más notables del comercio anglo-español durante esa época fueron los hermanos Robert y Nicolas Thorne de Bristol, su amigo el geógrafo Roger Barlow y el mercader inglés Thomas Howell. Estos comerciantes se hicieron de una gran fortuna durante esa década y fueron de los primeros ingleses en emprender vínculos comerciales legales en las islas del Caribe. Vivían en Sevilla y tenían agentes en Inglaterra, en ocasiones en el norte de España y también en La Española. Robert Thorne era co-propietario, —con Thomas Malliard, el genovés Leonardo Cattaneo y el banquero sevillano Alonso de Melgar— de una fábrica de jabón en Andalucía. En 1525 Thorne envió 40 toneladas de mercancías a las islas del Caribe. Si los productos fueran vendidos en Santo Domingo o Puerto Rico, valdrían 2,500 maravedís por tonelada mas 100 maravedís por averías. Si los productos se vendieran en Cuba costarían 3,750 maravedís por tonelada mas 100 maravedís por averías. Si en cambio, llegaran hasta la Nueva España, su valor ascendería a 8,000 maravedís por tonelada mas 200 maravedís por averías[22].

---

[19] HAKLUYT, Richard. *The Principal Navigations, Voyages, Traffiques and Discoveries of the English Nation...* Londres: The Hakluyt Society Extra Series, John MacLehose & Sons, Vol. IX, [1598-1600], 1903-5, p. 350.

[20] CONNELL-SMITH, G. *Op. cit.* p. 71.

[21] Como el fallido viaje de John Rastell de 1517, el de John Rut a Santo Domingo en 1527 y el de Richard Hore a Terranova en 1536.

[22] Archivo de Protocolos de Sevilla. «Oficio V, 1525, Libro IV, f. 344v». Citado por CONNELL-SMITH, *Op. cit.*, p. 73.

Robert Thorne tenía un agente comercial viviendo en Santo Domingo alrededor de 1526, su nombre era Thomas Tison y también era factor para los negocios de Roger Barlow en *las Indias*. El cronista Richard Hakluyt, ignorando los tratados comerciales de fines del XV y principios del XVI[23] entre España e Inglaterra, pensaba, a la vez que aplaudía, que Tison y los Thorne habían comerciado de manera ilegal en el Caribe, escribió en sus *Principal Navigations*:

> «Apareció una nota...escrita en 1526 ...que antes de ese año, un inglés un Thomas Tison, había encontrado camino hacia las Indias y ahí residía. A él, el mencionado Master Nicolas Thorne envió armadura y otras mercancías especificadas en la carta mencionada. Este Thomas Tison, (hasta donde yo puedo conjeturar), parece haber sido un agente secreto al servicio de Master Thorne y de otros mercaderes ingleses en aquellos remotos lugares; por lo cual es probable que algunos de nuestros mercaderes tuvieran algún tipo de comercio con las Indias Occidentales desde en aquella época tan remota y aún antes: Tampoco veo razón alguna por la cual los españoles nos excluyen de ese tipo de tráfico hasta el día de hoy»[24].

Junto con Thomas Tison, otros ingleses de los que se tiene registro de haber comerciado y vivido en La Española durante 1520-30 fueron Nicholas Arnotte y John Martin. Pero no solamente los agentes comerciales se desplazaron y reconocieron la región caribeña durante esos años. Robert Thorne y Roger Barlow, persuadieron insistentemente a Enrique VIII a impulsar los viajes de reconocimiento del Continente Americano por parte de Inglaterra. Ambos mercaderes y visionarios eran amigos de Sebastián Caboto quien en 1516 dirigió una expedición a las costas americanas y reconoció la región circuncaribeña con todo detalle. Hakluyt reseña ese viaje en sus *Navigations*[25].

---

[23] Además del Tratado de Medina del Campo de 1489, Fernando de Aragón informó en 1505 a los oficiales de la Casa de Contratación, fundada un par de años antes, que los extranjeros residentes en Sevilla, Cádiz y Jerez (más tarde incluyó a aquellos residentes en Castilla), con propiedades y familia, y que hubieran vivido en el país por espacio de 15 o 20 años, podrían ser considerados como naturalizados para el propósito de comerciar con el *Nuevo Mundo*, bajo la condición que no actuaran como principales, sino como socios de mercaderes españoles y usaran agentes españoles en ultramar. Como vemos con los ejemplos mencionados, los mercaderes ingleses de la *Compañía Andaluza* no siempre cubrían este último requisito, y aunque tenían socios españoles, lograron más bien cohesionar un grupo bastante compacto y solidario de ingleses «españolizados».

[24] HAKLUYT, Richard. *Op. cit.*, Vol. X, p. 7.

[25] «Los principales viajes de la Nación Inglesa a las Islas de Trinidad, Margarita, Dominica, Deseada, Montserrate Guadalupe, Martinino y todo el resto de las Antillas, así como a San Juan de Puerto Rico, La Española, Jamaica y Cuba y también a Tierra firme, a todo lo largo de la costa y de sus islas. Desde Cumaná y las Caracos hasta el cuello de Dariene y por él al Golfo de San Miguel y la Isla de las Perlas en el Mar del Sur, y de ahí a Cabeza Cautiva, Nombre de Dios y Venta de Cruces, a Porto Belo, Río de Chagre y la Isla de Escudo, a lo largo de la Tierra de Beragua, al Cabo y Golfo de Honduras, a Trujillo, Puerto de Caballos, y todas las demás ciudades, islas y puertos principales que se encuentran en dicho Golfo y tierra dentro más de 30 leguas hacia el Río Dulce que desciende hasta este Golfo. También a la Isla de Cozumel y a Cabo Catoche la ciudad de Campeche y otros lugares de la tierra de Yucatán, y más abajo a san Juan de Ulúa, Veracruz, Río de Pánuco, Río de Palmas y otros dentro de la Bahía de México, y de ahí

En 1526-27 el mercader Robert Thorne financió parcialmente otro viaje comandado por Sebastián Caboto y en él participó su socio y amigo, el geógrafo-mercader Roger Barlow. Esa expedición intentaba encontrar un supuesto pasaje hacia el Pacífico en las costas del noreste americano. Los rumores de la existencia de un río de plata desviaron la excursión hacia las costas sudamericanas internándose la partida en el continente, por el cauce del Río de la Plata.

Robert Thorne y Roger Barlow pasaron a la historia no solamente por haber sido mercaderes de los «pioneros de Bristol», sino porque fueron para su momento dos visionarios y estrategas fuera de serie. Habiendo vivido en la España de Carlos V y tras haber sido testigos del fructífero resultado para España de su presencia en América, consideraron seriamente la necesidad de conquistar nuevas rutas comerciales y nuevas fuentes de riqueza para Inglaterra. Hicieron ingeniosas propuestas a los dos primeros reyes de la dinastía Túdor con referencia a la importancia de lanzarse hacia el oeste en busca de la colonización de nuevos territorios y publicaron sus argumentos apologéticos desde la década de 1520[26] con la finalidad de animar al rey Enrique VIII a *«abocarse al negocio del descubrimiento»*.

Como ya mencionamos, alrededor de 1527 se formó en Sevilla la llamada *Compañía Andaluza*. Una corporación de mercaderes ingleses habitantes en Andalucía, que mantuvo y extendió el comercio con las islas del Caribe y con la Nueva España hasta la década de 1570. Familias importantes de dicha Compañía como la de los Sweeting, los Chilton y los Field llegaron a mudarse temporal o definitivamente a la Nueva España durante la segunda mitad del siglo XVI.

La Reforma Anglicana (1534) se tradujo en duras represalias de las autoridades inquisitoriales españolas para con los mercaderes ingleses residentes en Andalucía desde el principio de la década de 1540. Debido a ello, muchos de los mercaderes regresaron a Inglaterra. Otros, según los registros, prefirieron emigrar a la Nueva España.

John Sweeting, fue teniente gobernador de la *Compañía Andaluza*. Taylor afirma que este John Sweeting *«era uno de los mercaderes ingleses que vivían en España en 1538 y pasó parte de su vida en México»*[27]. No tenemos datos de cuándo y en que lugar de México vivió Sweeting, pero es de suponerse que fue en la Ciudad de México o en sus alrededores y después de la década de 1550. El hijo de John Sweeting y de su esposa española, Robert Sweeting, vivía en Texcoco, México en la década de 1570-80[28].

---

a la Isla de las Tortugas, el Puerto de la Habana, el Cabo de Florida y el Golfo de Bahama yendo camino a casa. Tomando, saqueando, secuestrando o quemando la mayoría de las ciudades principales y poblaciones en las costas de Tierra Firme, Nueva España y todas las islas mencionadas...» HAKLUYT, Richard. *Op. cit.*, pp. 1-2.

[26] El *Treatise of the Northern Passage* de THORNE de 1527 y la *Breve Summa Geographica* de BARLOW de los años 1540s.

[27] TAYLOR, E.G.R. *OP. cit.*, p. 75n.

[28] Cuando *los desembarcados* en Pánuco por John Hawkins (*Vide infra)* fueron aprehendidos por la Inquisición Novohispana, Robert Sweeting fue solicitado por las autoridades inquisitoriales de México para actuar como intérprete de los presos ingleses, a quienes Sweeting, trataba de ayudar.

Otro de los principales mercaderes de la *Compañía Andaluza* fue John Field, quien durante los años 1530 a 1550 vivía en Sevilla, gozando de una situación económica y po-lítica privilegiada. Brindó su apoyo a los mercaderes ingleses que tuvieron problemas con la Inquisición durante las persecuciones que sucedieron al grupo mercantil en Andalucía después de la reforma Anglicana. Durante la época de la sucesión de Carlos V por Felipe II, John Field dejó España y se mudó —con su familia y con el joven mercader Robert Tomson— a vivir a la Nueva España, probablemente en busca de nuevos mercados y de una situación política menos tensa. Murió al mes de haber llegado a la Nueva España, por haber sido infectado de p•Paludismo.

Robert Tomson, el joven mercader que en 1553 había viajado de Bristol a España y se había alojado en la casa de John Field, en Sevilla, nos refiere la atracción que causaban las flotas provenientes de las *Indias*, cuando las veían entrar por el Guadalquivir cargadas de lujosos productos americanos:

> «... habiendo visto las flotas que llegaban de las Indias a aquella ciudad (Sevilla), con tan grandes cantidades de oro, plata, perlas, piedras preciosas, azúcar, cueros, gengibre y otras valiosas mercancías, se determinó (Tomson) a buscar modo y ocasión de pasar a aquél rico país de donde venía tan grande cantidad de artículos preciosos»[29].

Robert Tomson se fue a Nueva España con John Field, pero al morir este súbitamente, sus espectativas de triunfar como comerciante en el *Nuevo Mundo* se desvanecieron. Tomson entró a trabajar como empleado en la casa de un encomendero de la Ciudad de México: Gonzalo de Cerezo. Un día, en esa casa se desató una polémica sobre asuntos doctrinales del anglicanismo. Al expresar sus creencias, Tomson fue aprehendido por las autoridades eclesiásticas y a pesar de que no se había establecido aún la Inquisición de manera formal en el territorio novohispano, a Tomson se le hizo el primer *auto de fe* junto con el italiano Agustín Boacio. En la narración que cedió a Richard Hakluyt sobre su experiencia novohispana, Tomson contaba que después de cumplir su sentencia en Sevilla, «*tuvo la buena suerte*» de casarse en esa ciudad con la rica heredera de un indiano que había muerto en su trayecto de México a España. Testificaba que esto le había redituado mucho más de lo que él hubiera podido ganar y ahorrar como comerciante.

Además de la experiencia de Tomson, los testimonios de otros tres mercaderes ingleses que viajaron a la Nueva España durante la segunda mitad del siglo XVI, están registrados en las *Principal Navigations* de Hakluyt: la de Roger Bodenham, la de Henry Hawks y la de John Chilton.

Wallis dice que Roger Bodenham y Henry Hawks eran, para los 1560, de los mercaderes anglo-españoles más notables[30]. Otras fuentes nos dicen que Bodenham y su

---

[29] Hakluyt, Richard. *Op. cit.*, Vol. IX, pp. 339-40. García Icazbalceta, J. *Relación de varios ingleses en la Ciudad de México y otros lugares de la Nueva España.* Madrid: José Porrúa Turanzas, 1963, p. 10.

[30] Wallis, H. «The pacific». En: *The Hakluyt Handbook,* 2 vols, Second Series, Londres: The Hakluyt Society, 1974, p. 224.

hijo fueron espías ingleses en España[31]. El escrito de Bodenham para Hakluyt es muy escueto, mientras que el de Hawks exagera las riquezas y ventajas del comercio con Filipinas y da alguna información sobre la llegada y partida del *Galeón de Manila* desde Nueva España[32].

El cuarto mercader que encontramos en la obra de Hakluyt, vivió en la Nueva España durante más de dieciocho años. Se trata de John Chilton, hermano de Leonard Chilton, el yerno de John Sweeting[33]. Este personaje viajó, durante su larga estancia en México, por todo lo ancho y largo del territorio novohispano, antillano, centroamericano, llegando incluso hasta el Perú[34].

Los escritos de los cuatro mercaderes ingleses cuyos testimonios revisamos, persuaden sutilmente a los lectores de las grandes ventajas que tendría Inglaterra en el supuesto caso de que existiera un comercio libre entre ese país y la Nueva España, o en el caso de que Inglaterra pudiera, como España, explotar los recursos del territorio novohispano. Además de reforzar el nacionalismo al introducirse sutilmente en el debate político-ideológico entre España y la Gran Bretaña, los reportes de los comerciantes mencionados, transcribieron argumentos que animaron a la nación inglesa a la competencia mercantil en América en contra del monopolio español.

Muchos de los mercaderes anglo-españoles que habían gozado de grandes privilegios en España durante el período de los primeros Túdor y que habían logrado pasar y comerciar en el Nuevo Mundo, fueron quienes después de verse despojados de sus derechos de comerciar y ser las primeras víctimas de la Inquisición española, se volcaron a los mares americanos, apoyando incursiones y actuando como piratas contra España.

Los piratas

En 1563 se conocían cerca de cuatrocientos piratas que atacaban a los barcos españoles. Decían los ingleses que la fuerza del rey de España residía en su tesoro y que éste podía ser atacado de manera más efectiva en «*la niña de los ojos*» del rey Felipe, en el *Nuevo Mundo*.

Entre los piratas ingleses que llegaron a Nueva España durante el XVI, sobresalen Francis Drake, John Hawkins y Thomas Cavendish. Estos, supieron sacar provecho de sus viajes a la región circuncaribeña[35] y a la costa occidental sudamericana, centroamericana y novohispana durante el siglo XVI y los dos primeros, se convertirían en héroes nacionales que animarían y convocarían a los particulares a respaldar a la Marina Real inglesa durante el proyecto de invasión española a Inglaterra en 1588:

---

31 TAYLOR, E.G.R. *Op. cit.*, pp. 9-10 y 72-74, HEIR, P.E.H. «Morocco, the Saharan Coast and the Neighbouring Atlantic Islands». En: *The Hakluyt Handbook, Op.cit.*, Vol. I, pp. 194-195.

32 HAKLUYT, Richard. *Op. cit.*, Vol. IX, pp. 56 y 67.

33 *Cf. supra.*

34 HAKLUYT, Richard. *Op. cit.*, Vol. IX, p. 364.

35 Incluyendo el Golfo de México.

> «En febrero de 1559 (...) (la reina Isabel I) poseía veintidós embarcaciones efectivas de cien toneladas y más. En marzo de 1603 tenía veintinueve, de modo que prácticamente hizo poco más que reemplazar aquellas que habían sido gastadas por el paso del tiempo, pues sola-mente dos se habían perdido en batalla». (...) «Veintinueve naves no forman una gran ma-rina, pero cuando La Armada llegó, ciento treinta embarcaciones estaban esperándola en los angostos mares»[36].

Durante la regencia de Felipe II, el interés inglés por América se tradujo en acciones concretas: Viajes, exploraciones y un entramado de relaciones entre dueños de embarcaciones, políticos, cronistas, y marinos, acumulando y difundiendo conocimientos sobre navegación.

Entre los políticos más notables del reinado de Isabel I debe mencionarse a Sir Francis Walsingham, Secretario de la Reina, quien vivía con austeridad, procuraba la expansión ultramarina de Inglaterra y según Ortega y Medina, era un *«declarado protestante de izquierda»* y un *«protector de la nueva generación mercantil y marinera»*[37].

Entre los viajes ingleses a la hispanoamérica de Felipe II, sobresalen los de Drake y Hawkins, pues no solamente burlaban y amenazaban la hegemonía española en la región, sino que mediante el conocimiento geográfico de la zona y la obtención de información sobre las temporadas, rutas y puertos de mayor actividad en la misma, integraron un cuerpo de conocimientos, que después de ser recogido y publicado en Inglaterra, fue de gran utilidad para las acciones sucesivas de los particulares ingleses en la región durante el siglo XVII.

Los viajes de John Hawkins a las Indias Occidentales

Para mediados del XVI, John Hawkins había viajado varias veces a las Canarias, tenía conocidos cercanos entre los ingleses que traficaban en las costas de Africa occidental y estaba informado sobre el tráfico en las Indias Occidentales; sabía que en las plantaciones antillanas existía una gran demanda de mano de obra por parte de los ricos colonos españoles en esas islas, estaban dispuestos a disimular el cumplimiento de las estrictas políticas comerciales de Felipe II, comprando esclavos de cualquier tratante, aunque fuera el caso de ilegales extranjeros que, con sus prácticas evadían el pago de impuestos e infringían las leyes impuestas por la Corona Española.

El comercio «ilícito» de esclavos africanos hacia las Indias Occidentales, que los portugueses llevaban a cabo, y que Hawkins decidió imitar en su propia versión, era considerado como tal por parte de España, no sólo porque estos tratantes no tenían licencia para traficar en las colonias hispanas, sino porque se cobraba, a quienes gozaban de ella, un impuesto de 30 ducados por esclavo vendido[38].

---

[36] Hakluyt, Richard. *Op. cit.*, Vol. XII, p. 44.

[37] Ortega y Medina, J.A. *El Conflicto Anglo-Español por el Dominio Oceánico, siglos XVI y XVII.* México: UNAM, 1981, p. 46.

[38] Debido a ese alto gravamen, a los españoles concesionarios del tráfico de esclavos hacia las Antillas, no les resultaba particularmente redituable el ejercer con diligencia su monopolio.

Raleigh[39] afirmaba que John Hawkins mostró a los comerciantes ingleses, los cuales habían estado activos durante los primeros años del XVI, que las armas podían ayudar notablemente a la expansión comercial. A fines de la década de los cincuenta, Hawkins ya planeaba emprender ese tipo de comercio. Cerca de 1559, se mudó a Londres. Allí se casó con la hija del tesorero de la Marina, obteniendo el apoyo económico de un sindicato de comerciantes del que su suegro formaba parte, para llevar a cabo el primer viaje inglés de tráfico de esclavos africanos al Caribe.

El primer viaje de Hawkins al Caribe en 1562

El registro del primer viaje de John Hawkins a las Indias Occidentales fue escrito por el mismo navegante y años después, publicado por Richard Hakluyt. Hawkins menciona en su escrito que estando en Canarias, se enteró de que los africanos eran para esos días una «*muy buena mercancía*» en La Española y que una gran cantidad de ellos «*podía ser obtenida fácilmente en la costa de Guinea*»[40].

Por sus relaciones, Hawkins obtuvo, el patrocinio de una asociación de comerciantes londinenses, a quienes «*les gustaron tanto sus intenciones*» que contribuyeron y proveyeron para preparar tres embarcaciones para el viaje: *Salomon* con capacidad de 120 toneladas, en la que Hawkins viajó capitaneando la expedición, el *Swallow* de 100 toneladas, y la barca *Jonas* de 40 toneladas. Esta primera empresa inglesa de tráfico ultramarino de esclavos, era una prueba de cuyos resultados dependería la realización de futuros y mayores proyectos similares.

En octubre de 1562 Hawkins zarpó de la costa inglesa con 100 hombres. Después de pasar por Tenerife y Sierra Leona, hizo tierra en la costa de Guinea donde por cerca de cinco meses, «*tomó posesión, en parte por la espada y en parte por otros medios*»[41] de 300 africanos a los que redujo a la esclavitud. En marzo de 1563[42], la expedición cruzó el Atlántico con su carga humana y algunas manufacturas. Pasaron por Isabela y Puerto de Plata, haciendo algunas ventas. En Monte Christi, al norte de la Española Hawkins vendió a los africanos sin oposición de parte de los españoles. Obtuvo por ellos pieles, jengibre de China, azúcar y perlas. El viaje fue considerado un éxito.

El segundo viaje de John Hawkins al Caribe: 1564-1565

Después del viaje de Hawkins de 1562, Felipe II envió órdenes a los asentamientos caribeños para que no se permitiera en el territorio comerciar con embarcación inglesa

---

39 El historiador de fines del siglo XIX, homónimo del navegante-historiador del siglo XVI. RALEIGH, Walter. «The English Voyages of the Sixteenth Century». Epílogo a la edición de 1903-1905 de HAKLUYT, Richard. *Op. cit.*, Vol. XII, p. 47.

40 HAKLUYT, Richard. *Op. cit.*, Vol. X, pp. 7-74.

41 *Ibíd.*

42 Con la ayuda de un piloto español llamado Juan Martínez de Cádiz y con cartas de recomendación de Pedro de Ponte, comerciante portugués que tenía amigos en La Española.

alguna. Pero, tras las considerables ganancias y experiencia que obtuvo de su primer viaje, Hawkins decidió hacer un segundo, para el cual solicitó a la reina Isabel I una embarcación de la Marina Real. Este viaje se inició el 18 de octubre de 1564, Hawkins zarpaba con cuatro embarcaciones: el *Jesus of Lubeck*, de la reina, cuya capacidad era de 700 toneladas, el *Salomon*, con capacidad de 140 toneladas, el *Tiger* que era una barca de 50 toneladas, y el *Swallow*, de 30 toneladas[43].

Los mercaderes ingleses procuraban incluir en sus flotas alguna de las embarcaciones reales, para persuadir así a los colonos, que lleven a cabo sus transacciones mediante el relativo poder que aquellas embarcaciones les conferían. Los reyes ingleses por su parte, compartían con los navegantes las ganancias que pudieran resultar de la expedición. Se dice que: *«Isabel incrementó la escala de esta política cuando ascendió al trono, sus naves, una a una, contribuyeron en muchas de estas aventuras»*[44].

La narración del segundo viaje de Hawkins al Caribe, cuenta de los tres meses que permaneció con su flota entre Tenerife, Guinea, Cabo Blanco y Sierra Leona, asaltando poblados africanos para hacerse de prisioneros y venderlos como esclavos en el Caribe. Después de cruzar el Atlántico, llegaron a Dominica donde vivía un grupo de caníbales. Luego visitarón la Isla Margarita, y llegaron a Santa Fé para abastecerse de agua. Allí conocieron a los primeros indígenas de *Tierra Firme*, de quienes el narrador hace una descripción. Conocieron las tortillas de maíz y las papas, a las que Sparke se refería como *«las más deliciosas raíces que podían ser comidas»*[45]. En Borburata, los colonos procuraron seguir las órdenes de no comerciar con los ingleses, pero después de algunos días de espera, Hawkins los convenció que compraran aquellos esclavos que estaban débiles, enfermos y por tanto, más baratos. Después de su partida se detuvieron en Río de la Hacha tras de lo cual, atacaron, desde lejos, a Jamaica y a Cuba. En su camino hacia Inglaterra pasaron por el Fuerte Carolina, en Florida, para visitar al Hugonote francés René Laudonnière, a quien los ingleses apoyaban.

El viaje de Lovell y Drake al Caribe, por encargo de John Hawkins: 1566.

El saldo del segundo viaje de Hawkins había sido favorable también. Este volvió con grandes réditos para él y para quienes le habían financiado por lo que se animaban futuras visitas a la región caribeña. Desde el regreso de Hawkins a Londres, Diego Guzmán de Silva, embajador español en Inglaterra[46] investigó diligentemente sobre el

---

[43] Debió haber sido una embarcación diferente al *Swallow* que Hawkins llevó consigo durante el viaje de 1562, ya que aquella tenía una capacidad de 100 toneladas, mientras esta otra, sólo de 30.Cf. HAKLUYT, Richard. *Op.cit.*, Vol. X, pp. 7 y 9.

[44] KEMP, Peter y Richard ORMON. *The Great Age of Sail*. Oxford: Phaidon, 1986, p. 19.

[45] HAKLUYT, Richard. *Op. cit.*, Vol. X., p. 27.

[46] Guzmán de Silva reemplazó a Alvarez de Cuadra. Ha sido calificado como *«el mejor embajador enviado por España a la corte Isabelina»*. WILLIAMSON, J.A. *Sir John Hawkins*. Oxford: Clarendon Press, 1927, p. 98.

recién concluido viaje, cuáles habían sido las ganancias y quiénes fueron los socios del traficante. Supo que éste tenía, incluso, una lista de los colonos de Santo Domingo que le solicitaban un nuevo cargamento de esclavos; consciente de las intenciones del inglés de volver a las Antillas, presionó a Isabel I para que Hawkins compareciera ante él y se comprometiera a no realizar el viaje que preparaba. Debido a las presiones diplomáticas de Guzmán de Silva, Hawkins no pudo zarpar personalmente al Caribe en ese año, pero envió en su lugar al Capitán John Lovell para cumplir el encargo. Acompañando a Lovell, iba Francis Drake, entonces de 24 años, quien realizaba su primer viaje al Caribe.

El resultado de este viaje fue poco provechoso para Hawkins, Lovell y Drake, porque el gobernador español de Río de la Hacha tomó a los esclavos, rehusándose a pagar por ellos. Esta experiencia de Drake en el Caribe, así como lo ocurrido en Veracruz durante su siguiente viaje a la región en compañía de Hawkins, inspiró en Drake una profunda animadversión hacia *«el rey de España y su virrey»*[47]. En las subsecuentes actividades del corsario en contra de España, encontramos como una constante, las afirmaciones hispanofóbicas y vengadoras hacia aquello que él interpretaba como *traición.*

El tercer y dificultoso *viaje de John Hawkins al Caribe: 1567-1569*

El tercer viaje de John Hawkins al Caribe, ha sido registrado en la historiografía inglesa como un *dificultoso* evento que marcó la vida y carrera, tanto de Hawkins, como de Drake, y deterioró considerablemente las relaciones anglo-españolas. Ese tercer viaje de tráfico de esclavos hacia las *Indias Occidentales* se inició en Plymouth en octubre de 1567. Hawkins era el capitán de la expedición de seis navíos, una de ellas, la *Judith,* comandada por Francis Drake. La Reina Isabel había prestado dos embarcaciones en esa ocasión: el *Jesus of Lubeck* y el *Minion*, apoyando así la actividad de Hawkins y esperando participar en las ganancias del viaje. La nave capitana de la expedición era el *Jesus,* al mando del propio Hawkins. Este tercer viaje resultó el más difícil de los que había realizado. La captura de los nativos africanos no fue tan simple como en otros años y su venta en las Indias Occidentales tampoco fue tarea fácil. Los puertos de la región habían sido advertidos de su presencia y se hallaban protegidos. La ciudad de Río de la Hacha estaba recién amurallada y pertrechada con cien arcabuces, pero lograron vender a los esclavos a compradores que se acercaron en secreto durante la noche a las embarcaciones inglesas. Drake asaltó un bote que venía de Santo Domingo transportando el correo. Tanto en la toma de la ciudad como en el asalto del bote, Hawkins y Drake se refirieron al evento ocurrido el año anterior entre el gobernador de aquella ciudad y el Capitan Lovell. Pensaban vender el resto de los esclavos en Cartagena, pero eso no fue posible porque según Hawkins *«el gobernador era tan recto»* que no accedió a comerciar con los ingleses. No podían

---

47 Refiriéndose a Felipe II y a Martín Enríquez de Almansa, 4° Virrey de la Nueva España. (*Cf. infra).*

entretenerse más en el Caribe, porque sabían que entre agosto y septiembre eran comunes las tormentas tropicales en la región del Golfo de México. Por esa razón no desembarcaron en Cartagena, sino que acercando el *Minion* a la costa, dispararon contra la ciudad y contra el castillo. En otros puntos de la costa centroamericana forzaron el comercio. Hawkins escribió:

> «...como nuestro comercio estaba casi terminado, no pensamos conveniente el aventurar otro desembarco o el perder más tiempo, sino más bien partir de ahí en paz el 24 de julio, esperando escapar a tiempo de sus tormentas que empiezan a ocurrir poco después, y a las cuales ellos llaman huracanes (furricanos sic)»[48].

Ya era tarde. El día 12 de agosto, cuando pasaban por la costa occidental de Cuba, camino a Florida, fueron sacudidos por una tormenta que duró alrededor de cuatro días y azotó particularmente al *Jesus of Lubeck.* En un último intento por salvar la nave de la reina, buscaron la costa de Florida, pero no encontraron ningún puerto natural. Fue entonces cuando Hawkins decidió tomar por refugio el puerto mexicano del Atlántico occidental: San Juan de Ulúa.

La presencia de la flota de Hawkins en San Juan de Ulúa fue un punto de quiebre en las relaciones políticas anglo-españolas del siglo XVI y en la historia naval de Inglaterra, debido a los eventos que se desencadenaron de ella.

La entrada de Hawkins en el puerto de Veracruz se dio, casualmente, sólo un día antes de la llegada de la *Flota de Indias* conduciendo a México al IV Virrey de la Nueva España, Martín Enríquez de Almansa. Al llegar a Veracruz, la flota del Virrey Enríquez, sorprendida por la presencia de Hawkins, tuvo que aceptar las condiciones de éste para poder entrar al puerto: que se intercambiaran rehenes entre las personas importantes de ambas tripulaciones para asegurar que se le respetaría la vida a él y a su tripulación; asimismo, que se le concedería reparar sus barcos, aprovisionarse y regresar a Inglaterra sin daño a sus personas ni a sus embarcaciones. El virrey Enríquez, se encontraba ante su primera decisión política en su nuevo puesto como segundo de Felipe II en México. Para él, los ingleses no eran sino piratas[49], de modo que con sus capitanes, ideó un plan contra ellos: pretenderían aceptar las condiciones de Hawkins, enviarían rehenes disfrazados de personas importantes y al sexto día de haber entrado al puerto, los barcos españoles abrirían fuego contra los ingleses. El plan se llevó a cabo, tomando a los ingleses por sorpresa. Muchos se encontraban fuera de los barcos, dispersos en la isla o en el continente. Los españoles destruyeron y quemaron las embarcaciones inglesas. Solamente se salvaron dos naves: El *Judith*, comandado por Drake, y el *Minion*, cuyo capitán logró rescatar a Hawkins. Drake huyó sin esperar a nadie. El *Minion,* sumamente sobrecargado, huyó también hacia el norte del Golfo de México. La falta de alimentos y espacio en las embarcaciones inglesas, decidió a Hawkins a desembarcar a la mitad de la tripulación, a *los menos importantes,* según el decir de uno de ellos, en el noreste novohispano, cerca de Pánuco[50].

---

48 Hakluyt, Richard. *Op. cit.,* Vol. X, p. 67.

49 Raleigh, Walter. *Op. cit.*, Vol. XII. p. 50.

50 Un número de 114 personas según las crónicas de los sobrevivientes.*(Cf. infra).*

La huída de Drake hacia Inglaterra después de la batalla en San Juan de Ulúa, se dio un día antes que la salida de Hawkins[51]. El hecho de que Drake no haya esperado a los demás en su fuga, fue mencionado por John Hawkins y por Miles Philips en sus testimonios de aquél viaje. Hawkins escribió:

> «La mayor parte de los hombres que quedaron con vida en el *Jesus*, se apresuraron a seguir al *Minion* en un pequeño bote, el resto, los que no cupieron en el bote, se vieron forzados a sufrir la misericordia de los españoles (la cual, me temo, fue muy poca) así que escapamos sólo con el *Minion* y la *Judith* la cual, esa misma noche nos abandonó en nuestra gran miseria»[52].

Después de San Juan de Ulúa, Drake fue el primero de la expedición en regresar a Inglaterra. Tardó más de tres meses en llegar. Tras la prolongada ausencia del *Minion* y a instancias de William Hawkins, hermano mayor de John Hawkins[53], entonces gobernador de Plymouth, Francis Drake fue enviado a narrar lo ocurrido en Nueva España a Sir William Cecil, secretario de Isabel I. Probablemente ese fue el primer contacto de Drake con la corte isabelina[54].

La batalla de San Juan de Ulúa fue un suceso sumamente importante que agudizó las tensiones en las relaciones entre Isabel I y Felipe II. Estuvo presente en los argumentos de Drake durante sus constantes incursiones en el Caribe, en el Pacífico iberoamericano y en otros territorios de España. Esa batalla fue un incentivo que llevó a Hawkins a remodelar y modernizar las embarcaciones y la navegación isabelina[55].

En la memoria de Drake, el episodio de San Juan de Ulúa dejó una marca indeleble, en todas sus correrías posteriores contra España, haría alusión a ese evento. A los dos años de San Juan de Ulúa y durante tres años consecutivos (1570, 1571 y 1572)

---

[51] Gosse, Philip. *Sir John Hawkins.* Londres: John Lane, The Bodley Head Ltd., 1930, p. vi.

[52] Hawkins, John, «The voyage made by M. John Hawkins Esquire, and afterward knight, Captaine of the Jesus of Lubeck, one of her Majesties shippes, and Generall of the Salomon, and other two barkes going in his companie, to the coast of Guinea, and the Indies of Nova Hispania, begun in Anno Domini 1564». En: Hakluyt, Richard. *Op. cit.,* Vol. X, p. 72.

[53] Philips, Miles. *Op.cit.* p. 433.

[54] The British Library. *Sir Francis Drake.* Londres: The British Library, British Museum Publications Ltd., 1977, p. 32.

[55] Después de 1568, John Hawkins realizó un nuevo diseño en las embarcaciones inglesas, la mayoría de ellas, de propietarios privados. En el Golfo de México, Hawkins se percató de que el *Jesus* no había podido seguirle el paso a las embarcaciones de su flota que eran más pequeñas, a causa de que tenía una proa, muy grande, presentando un área mayor al viento, lo que la frenaba empujándola en dirección contraria a los vientos dominantes. Esta gran proa, también la hacía más lenta durante las calmas. Como solución, Hawkins planeó acortar la altura de las partes laterales de las embarcaciones, de manera que éstas descansaran de manera más cercana al agua, removió la proa y la reemplazó por una estructura más baja. También acortó la popa y substituyó el timón cuadrado por el redondo tradicional y aumentó la longitud de línea de radio. El nuevo diseño de la embarcación resultó más veloz, más fácil de maniobrar por el timonel, capaz de aprovechar mejor el viento y más rápido durante las calmas. Este nuevo modelo influyó en la construcción de naves en Europa a finales del siglo XVI y se propagó por Holanda durante la última década del siglo.

Drake visitó el Caribe «*buscando información, observando costas y puertos, capturando españoles e interrogándolos acerca de los asentamientos y guarniciones hispanas en América y en particular sobre Nombre de Dios, en Panamá*»[56]. El objetivo de todo esto —decía Drake— era el de «*obtener algunas compensaciones de sus pérdidas en San Juan de Ullúa*»[57]. En los viajes de 1570 y 1571 adquirió «*tan cierta noticia como creyó necesario acerca de los lugares que le interesaban*»[58], de modo que decidió hacer el viaje de 1572. Zarpó de Plymouth hacia Nombre de Dios con sus hermanos John y Joseph y con John Oxenham. Su plan: atacar el almacén donde los españoles guardaban el cargamento de piedras preciosas y oro proveniente del Perú. Sus hermanos no regresarían más a Inglaterra. John murió ese mismo año en América del sur. Joseph correría la misma suerte al año siguiente. Pero Francis Drake, regresó a Plymouth muy enriquecido un domingo de agosto de 1573. Para entonces el navegante ya gozaba de fama en Plymouth. Se dice que al correrse la voz de su llegada al puerto, entre los feligreses que se encontraban reunidos en la iglesia hubo tal deseo de verlo, que muy pocos, si es que alguno, permaneció en el templo atendiendo al predicador[59].

Para entonces, Isabel I procuraba tener buenas relaciones con Felipe II, de manera que envió a Drake a Irlanda por cuatro años. Drake conoció durante esos años a Thomas Doughty, quien lo acompañaría en su próximo y «famoso» viaje de circunnavegación.

El viaje de circunnavegación de Francis Drake y sus posteriores viajes al Caribe

El viaje de circunnavegación de Drake marcó un punto de quiebre en la historia de la navegación inglesa. En 1577 Francis Drake zarpó de Plymouth con una flota constituida por el *Pelican,* de 100 toneladas, embarcación que después de pasar por el Estrecho de Magallanes fue rebautizada por Drake como la *Golden Hind*, el *Elizabeth,* dos barcos menores, un bote, alrededor de 150 hombres y el patrocinio secreto de la Reina Isabel I.

Entre los resultados más notables del viaje de Drake de 1577-1580, está el cambio de la política oficial de Isabel I de Inglaterra quien hasta entonces había dado su apoyo velado a algunos *privateers* que viajaron hacia hispanoamérica y de manera particular a Drake y a Hawkins cuyo destino era generalmente el Caribe. A partir del «exitoso» viaje de circunnavegación de Drake, además de reconocer y celebrar públicamente al marino nombrándolo caballero, respaldaría y apoyaría a los navegantes «irregulares» británicos de manera explícita y abierta.

---

56 *Ibíd.*

57 HAKLUYT, Richard. *Op. cit.*, Vol. X, pp. xi-xii.

58 *Ibidem.*

59 HAKLUYT, Richard. *Op. cit.*, Vol. X, p. xii.

Durante 1585 y 1586, el nuevo *Sir* encabezó otra expedición a las *Indias Occidentales* atacando Santo Domingo, Puerto Rico y Cartagena y devastando el fuerte español de San Agustín al norte de Florida. En julio de 1586, Drake volvió a Inglaterra y fue puesto a cargo de las embarcaciones en Plymouth. En abril de 1587 fue a España con la comisión de evitar un temido ataque invasor de parte de Felipe II hacia Inglaterra. Drake tomó el Castillo de Sagres, Cabo San Vicente en Azores, capturó una gran carraca portuguesa que llegaba de la India y en junio del mismo año, regresó a Inglaterra.

Durante la batalla que se derivó del proyecto de invasión de las costas inglesas por la *Armada Invencible* de Felipe II, y que concluyó con la derrota de la misma en el canal de la Mancha en 1588, Francis Drake y John Hawkins jugaron un papel pro-tagónico, organizando la estrategia de Inglaterra en la batalla. Conocían las embarca-ciones españolas. Habían hecho más veloces las suyas. Atacarían a distancia a las naves españolas sin darles la oportunidad de seguir su vieja táctica de abordaje. En compañía de Lord Howard de Effingham, Drake «persiguió» a sus enemigos canal arriba hasta que los barcos españoles, pasando por las cercanías de la Isla de Wight, se refugiaron en Calais. Posteriormente los barcos españoles cortaron sus cables y se hicieron al mar abierto hasta que un fuerte viento los arrastró hacia el norte. Muchos de los galeones de la *Armada Invencible* naufragaron en las costas de Escocia y de Irlanda.

El último viaje de Drake y Hawkins

El último viaje de Drake y Hawkins lo realizaron en 1596, casi treinta años después de su primer viaje juntos en aquella memorable y trágica expedición de 1568. Se dirigían otra vez a la cuenca del Caribe. Entre sus propósitos estaba el de llegar a Panamá[60]. Sin embargo, *«la tripulación fue azotada por la fiebre y retrasada por el mal tiempo»*[61]. Se desató una epidemia entre la tripulación y antes de llegar a las Antillas, murió John Hawkins, a los 64 años, en el Atlántico americano. Días después falleció Drake, cerca de las costas de Porto Belo, a los 53 años, víctima de disentería y causando consternación entre la tripulación[62].

Durante este último viaje de Drake y Hawkins, se hizo un «diario de navegaciones» en el que alguien —al parecer Drake— hizo registrar por un pintor todos los principales puntos costeros de la travesía. El resultado fue un cuaderno de 22 folios[63]. Los dibujos y perfiles costeros y los textos descriptivos de este documento incluyen notas precisas

---

[60] Algunas fuentes dicen que buscaban la manera de obtener el rescate de Richard, el único hijo de John Hawkins quien estaba preso por la Inquisición en el Perú.

[61] *The English Hero: or Sir Francis Drake Reviv'd, Being a full account of the Dangerous Voyages, Admirable Adventures, Notable Discoveries and Magnanimous Achievements of that valiant and Renowned Commander...Recommended to the Imitation of all Heroick Spirits. By R. B.* The Fourth Edition Inlarged, Londres, printed for Nath. Crouch, 1695. Citado por: The British Library. *Op. cit.*, p. 124.

[62] *«El 28 de enero de 1596, Drake murió del 'flujo hemorrágico', (disentería) en la Bahía de Nombre de Dios»*. The British Library. *Op. cit.*, p. 124.

[63] Actualmente este documento se preserva en la Biblioteca Nacional de París.

sobre la hidrografía de los lugares visitados y un registro sobre el acceso a los puertos, la ubicación de las corrientes, la profundidad del agua y las características del lecho marino.

Terminó, con Drake y Hawkins la primera generación de marinos ingleses que incursionaron en los mares hispanoamericanos. Fueron estos hombres, junto con Walter Raleigh, los principales navegantes de la época isabelina.

Thomas Cavendish

Richard Hakluyt registra el viaje a las costas novohispanas de otro marino inglés, que puede denominarse y con mayor justicia que en los casos anteriores, pirata.

Thomas Cavendish era un cortesano originario de Suffolk que siendo muy joven había malgastado una fortuna que recién había heredado. Viajó con Sir Richard Grenville en la expedición que Raleigh había planeado para colonizar Virginia. Es mencionado como uno de los *caballeros principales* de la travesía, pero no cumplió con la etapa más difícil de la misión que consistía en pasar el invierno en la colonia. Se dirigió en cambio a las Antillas, a saquear embarcaciones y regresó a Inglaterra el año siguiente. Como no obtuvo muchas ganancias de ese viaje, decidió planear uno más ambicioso, en el que procuraría emular a Francis Drake pasando por el Estrecho de Magallanes y atacando la costa occidental de Hispanoamérica.

Habían pasado casi diez años desde el viaje de Drake. El Estrecho y las costas del Mar del Sur estaban desprotegidas nuevamente. Se había planeado levantar un fuerte que vigilara y evitara el paso de otros extranjeros hacia el Pacífico[64], pero había sido abandonado a tal punto, que el cronista de la expedición de Cavendish, lo llama *Puerto del Hambre*[65]. Uno de los pocos sobrevivientes del fuerte, *Hernando* según Pretty o *Tomé Hernández* según Spate[66], fue apresado por Cavendish y fue él mismo quien les ayudó en la dura faena de cruzar el Estrecho.

Después de tocar algunos puntos de la costa sudamericana, pasó por Acajutla, donde oyó decir que para fines del año se esperaba la llegada del Galeón de Manila. A principios de agosto, Cavendish incursionó en el territorio novohispano. Esta etapa del tercer viaje de circunnavegación fue particularmente importante, porque de ella resultó,

---

[64] Después de que en 1578 Drake logró pasar por el Estrecho de Magallanes, el Virrey de Perú envió a Pedro Sarmiento de Gamboa rumbo al sur pensando que Drake podría intentar regresar a Inglaterra por el mismo camino por el que había llegado. Se proponían hacer un fuerte en el Estrecho para impedir que otros extranjeros siguieran el ejemplo del navegante inglés. No se sabía aún de la existencia de Cabo de Hornos. Drake por su parte, iba ya camino a su país por vía occidente. Y el fuerte que Gamboa logró levantar en 1584, fue desintegrándose por el abandono en que se dejó a los 400 hombres de la compañía original. El hambre y las enfermedades provocaron que durante el año en que Cavendish pasó por allí, sólo hubiera 23 sobrevivientes, de los cuales uno, Hernando, fue rescatado por el navegante inglés, para que les ayudara a pasar el Estrecho. Al año siguiente, la colonia quedó totalmente despoblada.

[65] Pretty, F. En: Hakluyt, Richard. *Op. cit.*, Vol. III, p. 803.

[66] Spate, O.H.K. *The Spanish Lake, The Pacific Since Magellan.* Londres: Croom Helm, 1979. Vol. I, p. 280.

en las costas de Baja California, el asalto sin precedentes de un galeón inmenso, cargado hasta sus límites de mercancías provenientes del oriente de Asia. El asalto del galeón *Santa Anna* de 700 toneladas, golpeó la economía novohispana y española durante casi un año[67]. El hecho insólito de la captura del *Santa Anna* y los cuatro meses[68] que Cavendish y su tripulación permanecieron saqueando, explorando y descansando en la costa occidental de México, hablan elocuentemente del despoblamiento[69] y del escaso control español de la costa occidental novohispana durante las últimas décadas del siglo XVI. Cavendish regresó a Inglaterra en 1588, poco tiempo después de la victoria inglesa en el Canal de la Mancha[70].

Los desembarcados

A la mañana siguiente de la batalla de San Juan de Ulúa, después de haber perdido de vista al *Judith*, el *Minion* se encontró con una tripulación de unos doscientos hombres y muy pocas provisiones de agua y alimentos. Después de errar durante varios días por *«aquellos mares desconocidos...»* el hambre los llevó a comer *«gatos, perros, ratas, ratones, pericos y monos»*. Entre la tripulación, extremadamente desalentada y debilitada por el hambre, empezaba a cundir el pánico ante la improbabilidad de retornar a Inglaterra en tales circunstancias. El deseo más anhelado era el de encontrar, al norte de Veracruz, habitantes que les asistiesen, proveyéndoles con alimentos y ayuda para reparar la nave. John Hawkins hizo bajar a tierra en la región al norte de Pánuco a la mitad de los sobrevivientes de su tripulación, a 114 hombres.

Existen dos testimonios de los sobrevivientes de los *desembarcados,* quienes escribieron para Hakluyt una reseña de su experiencia en Nueva España después de muchos años de haberla padecido: se trata del escrito de Miles Philips y el de Job Hortop.

La tarde del desembarco, tras recuperarse medianamente de la hinchazón causada por el abuso del agua dulce y de los capulines silvestres que encontraron en tierra, los náufragos se refugiaron a descansar en un cerro donde tuvieron que soportar durante toda esa noche, la lluvia que cayó contínua y *«cruelmente»*. A la mañana siguiente, decidieron caminar hacia el sur, siguiendo la línea de costa, entre los manglares, pantanos y lagunas costeras del Golfo de México. Se encontraban en un estado de extrema debilidad y ansiaban encontrar algún lugar habitado: *«...que los habitantes fueran cristianos*[71] *o salvajes, nos era indiferente, con tal de que encontráramos*

---

67 GERHARD, P. *Pirates on the West Coast of New Spain, 1575-1742.* Glendale, California: Arthur H. Clark Co., 1960, 274 pp.

68 Equivalentes al 16% del tiempo total de este viaje de Circunnavegación.

69 Los asentamientos costeros de la Nueva España fueron despoblados a propósito como una de las políticas virreinales para evitar los ataques o la toma de los pueblos por los piratas.

70 Alrededor de 1590 Cavendish quiso regresar al Pacífico. Esta vez les fue imposible pasar el Estrecho de Magallanes, había tormentas muy fuertes. Cavendish amenazó con matar a los miembros de la expedición que desistieran en el intento. La tripulación se amotinó contra Cavendish, quien enloqueció y murió en algún lugar del Atlántico.

algo para sustentar nuestros hambrientos cuerpos»[72]. Se dio entonces el primer encuentro de los ingleses con los habitantes novohispanos. Les tocó en suerte a los ingleses que fueran los verdaderamente *«salvajes»*, quienes les dieran el recibimiento, pero fue mucho más benévolo de lo que podría esperarse. Al principio los atacaron, confundiéndolos con sus enemigos *«los españoles de la frontera»*[73]. Desarmados como iban, los ingleses no tuvieron otra opción que rendirse. Ante esto, descubriendo que no eran españoles y que les pedían clemencia, los chichimecas los dejaron ir *«sin hacerles más daño»*; más aún: les indicaron con señas el camino que debían seguir para llegar a Tampico.

La compañía de ingleses se había dividido en dos grupos. Algunos se fueron hacia el norte y no se supo más de ellos. Entre estos y algunos que habían muerto en los primeros ataques chichimecas, quedaron 78 que emprendieron el camino a Tampico. Después de caminar por espacio de doce días llegaron al río Pánuco. Mientras bebían de aquella agua dulce, aparecieron en la otra ribera, *«muchos españoles a caballo»*[74], quienes también confundieron a los ingleses, por estar desnudos, y los tomaron por *«sus vecinos enemigos»*[75], los chichimecas. Después de reconocer que eran europeos, les dieron media tortilla de maíz a cada uno y los enviaron al pueblo, caminando, custodiados de *«muchos indios habitantes del lugar»*[76]. El Alcalde de Tampico les quitó los valores que algunos de ellos tenían y fueron encerrados por cuatro días en una pocilga sin comer. Después de esto, atados de dos, en dos fueron conducidos a pie a la Ciudad de México. No se sabe exactamente cuántos sobrevivieron a esa travesía. Se había corrido la voz en el país de la presencia de este numeroso grupo de extranjeros, de modo que cuando llegaron a la Ciudad de México, la gente se acercaba curiosa para observarlos. Algunos les regalaban comida y dulces. Estuvieron unos días en el hospital y después de eso fueron conducidos a Texcoco[77] para trabajar en un obraje, donde lo harían con indígenas esclavos.Cuando trabajaban en el obraje, conocieron a Robert Sweeting[78], pues vivía en esa ciudad.

Después de un tiempo, los ingleses fueron llevados a la Ciudad de México y puestos a disposición de los nobles españoles para tomarlos como empleados. A los españoles les parecía honroso tener a su servicio a otros europeos. Algunos fueron enviados como capataces de los trabajadores indígenas y africanos en las minas de sus señores. Durante los tres o cuatro años en que les duró esta suerte, se enriquecieron a costa de los mineros.

Pero con el año de 1572, llegó a México Don Pedro Moya de Contreras a establecer la Inquisición en el territorio novohispano. Los primeros sospechosos iban a ser *los des-*

---

71 Léase *«europeos»* en este contexto.

72 Hakluyt, Richard. *Op. cit.*, Vol. IX, p. 410.

73 Hakluyt, Richard. *Op. cit.*, Vol. IX, p. 411.

74 García Icazbalceta, J. *Op.cit.*, pp. 109-110.

75 *Ibídem.*

76 *Ibídem.*

77 Philips yerra diciendo que Texcoco se encuentra al suroeste de México. Se encuentra al este-noreste.

78 *Cf. supra.*

embarcados. No serían juzgados por romper el monopolio comercial de España, ni por evadir impuestos, sino por ser *«perros herejes, luteranos, enemigos de Dios»*[79]. Se mandó *«buscar y traer de todas partes del país»* a los ingleses. A la población novohispana se le previno de ayudarles pues *«...se dió pregón que so pena de excomunión y confiscación de bienes, nadie osara esconder algún inglés»*[80]. De Zacatecas, de Taxco, de Guanajuato, de San Agustín y de todas las ciudades mineras, fueron aprehendidos y llevados a la Ciudad de México. Allí los encarcelaron. Alrededor de un año y medio duraron los interrogatorios en los que Robert Sweeting actuaba como traductor tratando de usar esa oportunidad para ayudar a los prisioneros. Miles Philips, habla sobre los *Autos de fe* y sobre los veredictos. Como la mayoría de los prisioneros se retractó de sus creencias, los castigos consistieron generalmente en la confiscación de bienes, cárcel y, en ocasiones, galeras. Los más jóvenes tuvieron sentencias bastante suaves. Sin embargo, hubo algunos que no desistieron; Philips narra el *«horrible espectáculo»* que significó el presenciar las primeras ejecuciones públicas por la Inquisición en el país, en *«el quemadero»* de San Hipólito.

Los acontecimientos que rodearon la llegada y permanencia de los marinos ingleses desembarcados por Hawkins en el noreste novohispano, tenían como trasfondo un profundo antagonismo ideológico entre las autoridades hispanas y las altas esferas británicas. Un número considerable de los sobrevivientes de Pánuco se quedaron a vivir en Nueva España donde se casaron y asentaron. Su descendencia no ha sido rastreada todavía. Fueron estos marinos quienes sirvieron para abrir los primeros juicios inquisitoriales en la Nueva España, sirviendo de ejemplo para la población mestiza e indígena del país, para que ésta no se atrevería, durante siglos, a optar por la disidencia religiosa de manera abierta.

Las narraciones escritas de Miles Philips y de Job Hortop dejaron en Inglaterra una huella de hispanofobia. La experiencia novohispana de estos marinos, y en particular sus procesos ante la Inquisición, encontraron lectores y transmisores orales en la Islas Británicas, que heredaron la información y el resentimiento por generaciones, exagerando, deformando y reforzando, en el pueblo inglés, una actitud hostil hacia España.

Consideraciones finales

Los primeros ingleses en la Nueva España y el Caribe de Carlos V y Felipe II, constituyeron la primera amenaza organizada[81] al monopolio español en el *Nuevo Mundo*[82], influyeron en el deterioro de la política anglo-española y demostraron la importancia estratégica que la zona tenía desde el primer siglo de colonización europea en América.

---

79 García Icazbalceta, J. *Op.cit.*, p. 127.

80 Hakluyt, Richard. *Op. cit.*, Vol. IX, p. 424; García Icazbalceta, J. *Op. cit.*, p. 122.

81 En colaboración con los franceses hugonotes.

82 Influyendo en la organización espacial del territorio, como en el caso de la desorganización y desarrollo tardío de los asentamientos y regiones costeras de México.

En los estudios de historia regional latinoamericana, la revisión de fuentes inglesas de la época, resulta enriquecedora y sugestiva al mostrarnos una visión diferente a la de los principales protagonistas.

Bibliografía

Archivo de Protocolos de Sevilla. «Oficio V, 1525, Libro IV, f. 344v». En: Connell-Smith, G. *Forerunners of Drake. A study of English trade with Spain in the early Tudor period.* Londres: Royal Empire Society, Longmans, Green & Co., 1954.

Báez-Camargo, G. *Protestantes enjuiciados por la Inquisición en Iberoamérica.* Colección Documentos, México: Casa Unida de Publicaciones, 1960.

Barlow. *Breve Summa Geographica.* 1540.

Bradley, P. *Navegantes Británicos.* Madrid: Mapfre, 1992.

Connell-Smith, G. *Forerunners of Drake. A study of English trade with Spain in the early Tudor period.* Londres: Royal Empire Society, Longmans, Green & Co., 1954.

Corbett, J. *Drake and the Tudor.* Londres: Navy, Vol. I, 1898.

de Ita, Lourdes. *Viajeros Isabelinos en la Nueva España.* México: Fondo de Cultura Económica e Instituto de Investigaciones Históricas, 2001.

García Icazbalceta, J. *Relación de varios ingleses en la Ciudad de México y otros lugares de la Nueva España.* Madrid: José Porrúa Turanzas, 1963.

Gerhard, P. *Pirates on the West Coast of New Spain, 1575-1742.* Glendale, California: Arthur H. Clark Co., 1960, 274 pp.

Gosse, Philip. *Sir John Hawkins.* Londres: John Lane, The Bodley Head Ltd., 1930, 290 pp.

Hakluyt, Richard. *The Principal Navigations, Voyages, Traffics, and Discoveries of the English Nation.* Londres: The Hakluyt Society Extra Series, John MacLehose & Sons, Vol. IX, [1598-1600], 1903-5.

Hawkins, John, «The voyage made by M. John Hawkins Esquire, and afterward knight, Captaine of the Jesus of Lubeck, one of her Majesties shippes, and Generall of the Salomon, and other two barkes going in his companie, to the coast of Guinea, and the Indies of Nova Hispania, begun in Anno Domini 1564». En: Hakluyt, Richard. *The Principal Navigations, Voyages, Traffics, and Discoveries of the English Nation.* Londres: The Hakluyt Society Extra Series, John MacLehose & Sons, Vol. X, [1598-1600], 1903-5.

Heir, P.E.H. «Morocco, the Saharan Coast and the Neighbouring Atlantic Islands». En: *The Hakluyt Handbook.* Second Series, Londres: The Hakluyt Society, Vol. 1, 1974.

Kemp, Peter y Richard Ormon. *The Great Age of Sail.* Oxford: Phaidon, 1986.

Moreno Toscano, A. y E. Florescano. *El Sector Externo y la organización espacial y regional de México, 1521-1910.* Puebla: Universidad Autónoma de Puebla, 1977.

Ortega y Medina, J.A. *El Conflicto Anglo-Español por el Dominio Oceánico, siglos XVI y XVII.* México: UNAM, 1981.

PARKS, G.B. *Richard Hakluyt and the English Voyages.* American Geographical Society, Special Publication N° 10, New York: 1928.

RALEIGH, Walter. «The English Voyages of the Sixteenth Century». Epílogo a la edición de 1903-1905 de HAKLUYT, Richard. *The Principal Navigations, Voyages, Traffics, and Discoveries of the English Nation.* Londres: The Hakluyt Society Extra Series, John MacLehose & Sons, Vol. XII, [1598-1600], 1903-5.

SPATE, O.H.K. *The Spanish Lake, The Pacific Since Magellan.* Londres: Croom Helm, 1979. Vol. I, 372 pp.

TAYLOR, E.G.R. *The Original Writings and Correspondence of the two Richard Hakluyts*. Londres: The Hakluyt Society Second Series, N° LXXVI, 1935, 210 pp.

THE BRITISH LIBRARY. *Sir Francis Drake.* Londres: The British Library, British Museum Publications Ltd., 1977, 128 pp.

B., R. *The English Hero; or, Sir Francis Drake, reviv'd. Being a full account of the dangerous voyages, admirable adventures, notable discoveries and magnanimous achievements of that valiant and renowned commander... Recommended to the imitation of all heroick spirits.* Nathaniel Crouch Ed., 4ª Edición, Londres, 1695. Citado por: THE BRITISH LIBRARY. *Sir Francis Drake.* Londres: The British Library, British Museum Publications Ltd., 1977, 128 pp.

THORNE. *Treatise of the Northern Passage.* 1527.

TREVELYAN, G.M. *A Shortened History of England.* Londres: Penguin Books, Longmans, Green & Co., [1942] 2nd edition, 1987.

WALLIS, H. «The pacific». En: *The Hakluyt Handbook,* 2 vols., Second Series, Londres: The Hakluyt Society, 1974, 707 pp.

WILLIAMSON, J.A. *Hawkins of Plymouth.* Londres: Adam and Charles Black, 1949.

_____. *Sir John Hawkins.* Oxford: Clarendon Press, 1927, p. 98.

Impreso en los talleres de
INDUSTRIAL*gráfica* S.A.
Chavín 45 Lima 5 Perú
Email: igsa@bwnet.com.pe
Teléfono: 431-2505
Fax: 431-3601
Noviembre de 2001

Bajo la perspectiva de un mundo global, durante un período donde se forja el espacio iberoamericano como reino dependiente de la Corona castellana, a semejanza de otras posesiones de la casa de Austria, se organizó, en junio de 2000, el simposio *América bajo los Austrias: economía, cultura y sociedad*, en el «50º Congreso Internacional de Americanistas».

La organización de los textos aquí incluidos sigue la secuencia de presentación en el simposio, donde se ha intentado mantener unidades temáticas. Si bien ello es difícil por la amplitud de la convocatoria, creemos satisfacer los intereses en distintas áreas de una manera ordenada.

Así, los primeros artículos se relacionan con distintos aspectos de la religión, elemento de importancia indudable para la sociedad colonial. Le siguen trabajos comparativos que abren una perspectiva muy rica para la investigación: la comparación. Pasamos luego a lo económico, en lo referente a la explotación de los indios y a los privilegios de los españoles. Los siguientes artículos proporcionan propuestas del análisis social. Luego encontramos cuestiones económicas más globales. Cierran la secuencia dos trabajos sobre una cuestión no muy integrada aún con la historia iberoamericana de la época: la importancia de la piratería.