




# EL OCASO DEL ANTIGUO RÉGIMEN EN LOS IMPERIOS IBÉRICOS

## Capítulo 12



Scarlett O'Phelan Godoy / Margarita Eva Rodríguez García  
Coordinadoras

Esta publicación es resultado del proyecto de investigación y desarrollo «El final del Antiguo Régimen en los Imperios Ibéricos. Perspectivas comparadas y conectadas» (2013-2015), en el que participaron la Pontificia Universidad Católica del Perú, el CHAM – Centro de Humanidades de la Facultad de Ciencias Sociales y Humanas de la Universidade NOVA de Lisboa y de la Universidade dos Açores (Portugal) y la Universidad Pablo de Olavide (España).

*El ocaso del antiguo régimen en los imperios ibéricos*

Scarlett O'Phelan Godoy y Margarita Eva Rodríguez García (coordinadoras)

De esta edición:

© Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, 2017

Av. Universitaria 1801, Lima 32, Perú

feditor@pucp.edu.pe

www.fondoeditorial.pucp.edu.pe

© CHAM – Centro de Humanidades

Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade NOVA de Lisboa

Universidade dos Açores

Sede administrativa: Avenida de Berna, 26-C, 1069-061 Lisboa, Portugal

cham@fcsh.unl.pt

www.cham.fcsh.unl.pt

Apoyo:

**FCT**

Fundação para a Ciência e a Tecnologia

MINISTÉRIO DA CIÊNCIA, TECNOLOGIA E ENSINO SUPERIOR



El CHAM (NOVA FCSH – UAc) es financiado por la Fundação para a Ciência e Tecnologia a través del proyecto estratégico UID/HIS/04666/2013

Diseño, diagramación, corrección de estilo  
y cuidado de la edición: Fondo Editorial PUCP

Imagen de portada: *Las cuatro partes del mundo*, de Juan Correa Sotomayor (Ciudad de México, hacia 1646-1716). Colección Museo Soumaya. Fundación Carlos Slim, Ciudad de México.

Primera edición: octubre de 2017

Tiraje: 500 ejemplares

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

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2017-12988

ISBN (Perú): 978-612-317-299-2

ISBN (Portugal): 978-989-8492-54-8

Registro del Proyecto Editorial: 31501361701087

Impreso en Tarea Asociación Gráfica Educativa  
Pasaje María Auxiliadora 156, Lima 5, Perú

**RELIGIOSIDAD PÚBLICA EN UN ESPACIO PRIVADO:  
LAS DEVOCIONES DE LA ÉLITE VIRREINAL EN TIEMPOS  
DEL DESPOTISMO ILUSTRADO**

*Irma Barriga Calle<sup>1</sup>*

Pontificia Universidad Católica del Perú

A partir del renacimiento, y con el surgimiento de las formas de piedad interior, los oratorios encontraron franco desarrollo en Occidente, constituyéndose pronto en espacios que no solo servían para la meditación personal, sino que se erigían en símbolos de estatus y contribuían, a través de la suntuosidad y riqueza de su recinto, a afirmar el poder de la familia en cuya casa se encontraban. Esta casa se convertía en el punto de referencia requerido donde la familia de élite, encabezada por el padre y su cónyuge, daba cuenta del sistema de valores que, asociados a ella, sería reproducido (Rizo Patrón, 1989, 2000).

La proyección de la imagen familiar, y de sus ideales y valores, no solo se daba en la sala, lugar de ostentación por excelencia, sino asimismo en el oratorio. Ambos espacios estaban signados por la sensibilidad femenina: la primera albergaba el estrado, lugar de sociabilidad mujeril; en el segundo era la mujer la que solía aportar aquellos elementos que perfilaban el espacio en cuanto a lo devocional, y era preponderantemente la figura de la madre por excelencia, la Virgen, la omnipresente. Esto, desde ya, marcaría el cariz que el oratorio tendría. No obstante, otras representaciones buscarían una suerte de simetría con esta, y darían cuenta de las virtudes a promover para la vida social en proceso de cambio y secularización.

Mediante la exploración de lo contenido en los oratorios, tanto de las casas urbanas como rurales de la élite virreinal —fundamentalmente del último tercio del

---

<sup>1</sup> Agradezco a la Dra. O'Phelan por invitarme a participar en el proyecto, así como a Alberto Baena, compañero en esta empresa. Asimismo, a Marcos Alarcón, asistente de investigación, a Nancy Huamán, que me apoyó con la recopilación de información en los archivos cuzqueños, y a Gabriel Alva en Trujillo. No puedo dejar de mencionar mi deuda con César Gutiérrez, Donato Amado, Diego Lévano y Fernando López Sánchez, director del archivo y museo de la catedral de Lima, así como tampoco con el Dr. Andrés Reyna del Ministerio de Relaciones Exteriores del Perú.

siglo XVIII y las dos primeras décadas del XIX— se intentará una aproximación a la espiritualidad y religiosidad de las élites peruanas a fines del Antiguo Régimen —modernas, ilustradas, pero también barrocas y contradictorias— en la búsqueda de demostrar cómo el oratorio permitía desplegar mecanismos para el eficaz ejercicio de su poder y el reforzamiento de la autoridad, y la reproducción de las relaciones de subordinación.

## 1. EXCEPCIONALIDAD Y PODER

La celebración de misa en un oratorio privado suponía la autorización explícita de la Iglesia, pues debía constituir una excepción. Sin embargo, esta tuvo que dar medidas una y otra vez, para intentar contener el quebrantamiento de la norma «ya por vicio de los tiempos, ya por descuido y malicia de los hombres», decía el concilio de Trento, que dictaminó que los obispos se ocuparan de que no se celebrara misas en casas de particulares. Solo debían hacerse en oratorios aprobados y con sacerdote conocido, en lugar separado del uso común, y decente. Pidió, por otra parte, que se instara a los fieles a acudir a su parroquia<sup>2</sup>. Sin embargo, a pesar de las continuas manifestaciones al respecto de los pontífices<sup>3</sup> y del afán de la Iglesia por contener la tendencia a la privatización de la celebración litúrgica, esta se acentuó.

Lo mismo sucedió en el Perú virreinal, en donde, siguiéndose los lineamientos de Trento, se legisló en el sentido de restringir las misas en oratorios privados<sup>4</sup>, no obstante lo cual estos tuvieron amplia difusión, sobre todo en el siglo XVIII. Eran espacios dependientes las más de las veces, comunicados con la sala principal, aunque ocasionalmente suponían pasar por la cuadra o la cámara<sup>5</sup>. Podían ser igualmente, no una habitación propiamente dicha, sino una suerte de armario —en realidad un altar— que se abría y presentaba todo lo necesario para el culto, con lo cual la pieza de la casa donde se hallaba adquiría una nueva función y se convertía en polivalente<sup>6</sup>.

<sup>2</sup> «Decreto sobre lo que se ha de observar, y evitar en la celebración de la misa» sobre el Sacrificio eucarístico, Sesión XXII, 817, setiembre de 1562. La contradicción en el seno del cristianismo entre lo colectivo y lo personal ha sido tratada en Lebrun, 1991.

<sup>3</sup> Gregorio XIII indicó que los oratorios debían estar en lugares cerrados (Sánchez, 2005, p. 539). Inocencio XI, por su parte, subrayó la enfermedad como necesaria para la dación de la licencia. También se manifestaron sobre el tema Clemente XI y Benedicto XIV.

<sup>4</sup> Se amenazaba con la excomunión al dueño de casa, a quien alentara la realización de la misa y al celebrante. Constituciones sinodales de este arzobispado de los Reyes del Perú, 1613, Lib. 3, tít. II, cap.V. En Constituciones sinodales del arzobispado de Lima 1864 (II, 149-150).

<sup>5</sup> Algunas de estas excepciones pueden verse en San Cristóbal, 2003, pp. 212, 44, 211.

<sup>6</sup> Es el caso de la casa de Larriva. Por su parte, Juan de Mesa señalaba que su oratorio estaba «en la pieza principal [...] en un armario espacioso con sus arradanas, y dentro de un retablito de caoba».

En el caso de las capillas de las haciendas la figura era distinta, porque el acceso a ellas no implicaba atravesar la casa principal. La entrada era independiente y su radio de influencia podía ser mayor, dado que generalmente acudirían a los servicios religiosos no solo el personal de servicio, jornaleros, esclavos, sino asimismo habitantes de las cercanías. Se requería de la licencia correspondiente para su funcionamiento, la que en teoría solo excepcionalmente se podría obtener.

A pesar de que fue pensado como un privilegio a otorgarse solo a las personas de «calidad», pronto no serían ellas las únicas en solicitar licencia. Ya en las primeras décadas del siglo XVII el arzobispo de Lima, Fernando Arias de Ugarte lamentaba el otorgamiento de licencias que no cumplían con las condiciones requeridas<sup>7</sup>, y el escrúpulo para otorgarlas parece decayó conforme avanzó el siglo XVIII. No obstante, las diferencias de criterio para aprobarlas en las distintas diócesis pueden haber sido amplias, y hay evidencias, por otra parte, de que no siempre se verificaba la vigencia de la autorización<sup>8</sup>.

Para obtenerla podía contarse con un breve pontificio, a ser revisado y certificado por el Consejo de Indias. Luego del visto bueno se solicitaba al obispo que designara la persona que haría la visita para verificar la conformidad de las razones aludidas en la petición y que el lugar cumpliera con los requisitos establecidos. De no tener breve, el peticionario podía adquirir la bula de la Santa Cruzada (Benito, 2002).

La licencia era generalmente a nombre de los cónyuges, por un tiempo determinado, y suponía la presencia de alguno de ellos durante la celebración eucarística. En tanto las campanas representaban los sonidos del poder (Estenssoro, 1989, 1990), en las zonas urbanas no se debía hacer uso de ellas para convocar a misa. Consignaba las festividades en que era menester acudir a la parroquia<sup>9</sup>, donde debían realizarse los matrimonios, bautismos solemnes, etc., así como también las restricciones del caso, con las que muy probablemente no se cumpliera. No faltó capilla, por otra parte, que acabara convirtiéndose en viceparroquia<sup>10</sup>.

---

AAL, CO, leg. 2, exp. 29, 1777. En la medida en que el lugar cambiaba de función, no se cumplía cabalmente la condición de que fuera un lugar separado del uso común.

<sup>7</sup> Constituciones sinodales del arzobispado de los Reyes, 1636, tít. XII, cap.1. En *Constituciones sinodales del Arzobispado de Lima*, 52-53.

<sup>8</sup> Cuando murió su esposo, Andrea de Alvarado, sin licencia, mandó decir misas por muchos sacerdotes en la cuadra «donde estaba una mesa y un cuadro sin otra decencia», confesó uno de ellos. Pareciera que sí no eran tantos los implicados, hubiera pasado desapercibido. AAL, CO, Leg. 1, exp. 30, 1658.

<sup>9</sup> Pascuas de Resurrección, Pentecostés y Navidad, Epifanía, Semana Santa, Corpus, San Pedro y San Pablo, y el patrón de la localidad.

<sup>10</sup> El caso del oratorio de Diego de Salazar en Ocoña. AAA, Catedral y Cabildo eclesiástico, lic. Lib. 2, 1796, f. 17. También de la hacienda de Domingo de Bustamante, AAA, CC, lic., Lib. 1, 1792, f.84v.

En el último tercio del siglo XVIII, en España se planteó la controversia de si la bula de la Santa Cruzada podría abolir o no las limitaciones, tanto con respecto a los días reservados como a la cantidad de misas diarias (Monreal, 1705)<sup>11</sup>, lo cual pudo contribuir a la tendencia a la relajación para el otorgamiento de licencias que se dio en ese tiempo, en que incluso se alude a licencias otorgadas de manera verbal<sup>12</sup>. En este sentido, si a fines del siglo XVII fue usual estipular que los asistentes vistieran con la decencia del caso, «las mujeres con manto o con otra cobija a usanza de la tierra y los hombres con capa»<sup>13</sup>, esto no se observa para décadas posteriores. Algo similar sucedió con las limitaciones. A Hernando Bravo de Lagunas, por ejemplo, caballero de la orden de Calatrava y poseedor de breves, se le otorgó el permiso con las consabidas reservas, indicándose que era para él, su esposa y solo aquellos familiares «necesarios para servirles»<sup>14</sup>. Pero en el siglo siguiente, como las limitaciones a las autorizaciones fueron mal vistas por las élites, las solicitudes de ampliación del privilegio fueron frecuentes. Así, don Diego Sánchez Boquete y doña Josefa Román de Auslestia solicitaron la exención de la reserva de los días, y la alcanzaron, al igual que don Gaspar Antonio de Osma en 1814<sup>15</sup> y don Diego Nieto y Roa, conde de Alastaya<sup>16</sup>.

Otros pedidos recurrentes eran que un mismo oficiante pudiera celebrar más de una misa diaria<sup>17</sup> —a lo cual apeló don José de Salazar y Muñatones, por ejemplo, aduciendo hallarse con «muchas estrecheces» y a cargo de familia numerosa<sup>18</sup>—, así como que se aprobara más de una misa por día en el mismo oratorio<sup>19</sup>.

Las razones aducidas para solicitar la habilitación de un oratorio, generalmente varias, y que en mucho coinciden con las que se señalaban en México<sup>20</sup>, resultan esclarecedoras de los objetivos del peticionario. Aunque a veces se aludía a la enfermedad del dueño de casa, que por sus achaques o «indisposición habitual»

<sup>11</sup> Sobre la controversia, ver Baquero, 1781 y Erice, 1788.

<sup>12</sup> AAL, CO, leg. 2, exp. 28, 1775.

<sup>13</sup> AAL, CO, leg. 1, exp. 45; Licencia para Pedro de Figueroa, 1689. Ver asimismo leg. 1, exp. 48 (1691), 49 (1692), y leg. 2, exp. 2 (1703).

<sup>14</sup> AAL, CO, leg. 1, exp. 27, 1649, f.7.

<sup>15</sup> Sobre este personaje véase Gálvez Peña, 2007.

<sup>16</sup> AAL, CO, leg. 2, exp. 55, año 1796, f.2v-3; AAL, CO, leg. 2, exp.104, f.1v.; AAA, CC, Licencias, Lib.2, f.120, año 1803.

<sup>17</sup> Estaban autorizados a hacer más misas, solo el primer día de pascua de Navidad y el de Difuntos. Sexto Concilio Limense, Título VII, capítulos 5 y 6.

<sup>18</sup> AAL, CO, leg. 3, exp. 4, s/f.

<sup>19</sup> Miguel de Castañeda. AAL, CO, leg. 3, exp. 43, Surco, 1809.

<sup>20</sup> Enfermedades, distancia con respecto a la parroquia, malos caminos, posibilidad de que familia y trabajadores perdieran la misa, eran las razones más comunes (Sánchez, 2005).

no estaba en condiciones de asistir a la iglesia<sup>21</sup>, las más de las veces las razones estaban vinculadas al sexo femenino. Nunca faltaba una madre achacosa<sup>22</sup>, una tía cargada de años<sup>23</sup>, una hermana<sup>24</sup>, pero sobre todo, una esposa que por enfermedad, preñez o crianza de los hijos no podía cumplir con sus obligaciones de cristiana<sup>25</sup>. A estos inconvenientes, se agregaban la lejanía de la parroquia, la dificultad y peligro de las «aguas» o el mal camino, generalmente en el caso de las casas rurales<sup>26</sup>. Sin embargo, hubo pedidos que simplemente solicitaban el favor, por la «comodidad» de la familia y su consuelo espiritual<sup>27</sup>, incluso cuando la casa se encontraba muy cerca de la parroquia.

El tema de la familia era central; numerosos pedidos aludían a su calidad de «dilatada» y a los numerosos criados, esclavos y jornaleros que podrían quedar sin el auxilio espiritual de no contarse con la facilidad del oratorio. Esta última razón también era aludida en el caso de pedidos de licencia para panaderías: operarios, esclavos y presos no tendrían de otra manera acceso a misa<sup>28</sup>.

En medio de los desvelos familiares se hallaba el resguardo del honor femenino, que queda en evidencia en varios pedidos, no solo de varones. María Juliana Martínez, vecina de Jauja, pidió encarecidamente se autorizara su oratorio, dado que tenía cuatro hijas doncellas. Estimaba que con ello conservarían «su integridad», en peligro por ser ella de avanzada edad, y no poder acompañarlas siempre a la iglesia<sup>29</sup>. Esto no procedió, pero si el pedido de María Zegarra y Matienzo, mujer tullida, quien apeló a que su esposo también estaba enfermo, y subrayó: «sobre todo tengo a mi lado una hija doncella, la que a pesar de su modo de pensar honesto no me determino de entregarla a otro cuidado que el mío». Se otorgó la licencia para al oratorio de su casa «a pesar de lo reducido de ella»<sup>30</sup>.

<sup>21</sup> A Blas Quirós se le dio por «sus continuos y habituales padecimientos»; a Juan Cabello, por «achaques», a José Nieto por «indisposición habitual». AAA, CC, lic. Lib. 2, f. 49v, 84v y 65v.

<sup>22</sup> Licencias de José García Muñoz y don Miguel Zevallos, 1795 y 1801. AAA, CC, lic. Lib. 2, f. 46v y 99.

<sup>23</sup> Licencias de Teresa Cáceres y José Roldán. AAA, CC, lic. lib. 2, 1801, f.94 y AAL, CO, leg. 2, exp. 56.

<sup>24</sup> AAL, CO, leg. 1, exp.7.

<sup>25</sup> Licencia del coronel Juan Ramírez alude a crianza «de tres hijos párvulos» AAL, leg. 3, 17, año 1807.

<sup>26</sup> Véase como ejemplos, licencias de Matías González, Manuel A.de Rivero y Domingo Tristán. AAA, CC, lib.2, f. 50, 69v-70 y 81-81v.

<sup>27</sup> Licencia de Agustín Hurtado, alférez real. Moquegua, AAA, CC, lib. 2, 1802, f. 107.

<sup>28</sup> AAL, CO, leg. 2, exp. 28, 1775; AAL, CO, leg. 3, exps. 32, 57, 65, 114, años 1808, 1809, 1810, 1815.

<sup>29</sup> AAL, CO, leg. 2, exp. 60, 1799.

<sup>30</sup> AAL, CO, leg. 2, exp. 89, 1812, f.2.

Si las hijas de la familia eran motivo de preocupación por sus salidas, lo eran también las criadas. Gaspar de Orué y Mirones por ejemplo, señalaba haber observado que ellas, con el pretexto de la misa «ocupan más del tiempo en ir a lo que no sería conveniente, volviendo sin cumplir con el precepto»<sup>31</sup>. Otros señores apelaban a los inconvenientes que provenían de la «divagación de los criados» y los esclavos, de los desórdenes que estos cometían, de cómo perdían mucho tiempo de labores por acudir a la parroquia<sup>32</sup>. Don Agustín Mendoza fue explícito: los criados debían cumplir con los días de misa, decía, «a nuestra vista». Por su parte, don José de Salazar y Muñatones aludió a la posibilidad de fuga, y Juan Ramírez, coronel de los reales ejércitos y gobernador de Huarochirí, señaló que deseaba «precaer los prudentes recelos» que los amos debían tener de los esclavos y criados<sup>33</sup>. Si el control del sujeto femenino era crucial, también lo era evitar revueltas. Estos temores, repetidos, iban aparejados a la mencionada obligación de los señores de velar por que criados y esclavos cumplieran con sus deberes religiosos, y había quienes sostenían que a pesar del seguimiento que se les hacía, no cumplían, y que no quedaba más que solucionar el asunto con un oratorio<sup>34</sup>. Pero el pretexto de la asistencia a misa y la doctrina que se debía dar ese día, estipulados en las licencias de las capillas, abría un amplio abanico de posibilidades para los señores, desde obligar a faenas (de lo contrario no hubiera sido necesario prohibirlo expresamente<sup>35</sup>), hasta desempeñar labores vinculadas a la administración de justicia<sup>36</sup>. Puede presumirse, por otro lado, que aunque la licencia fuera para que un grupo limitado cumpliera sus obligaciones cristianas en ese recinto, este sería visitado por un mayor concurso de personas, sobre todo en ciertas festividades, y a pesar de los intentos de la autoridad eclesiástica por acabar con dicha costumbre<sup>37</sup>. Es que, definitivamente, el otorgamiento de licencia podía ser un motivo de tensión con aquella, pues suponía el despliegue de un juego de fuerzas.

<sup>31</sup> AAL, CO, leg.2, exp. 27, año 1808.

<sup>32</sup> Licencia de Fernando García, Arequipa, AAA, CC, lib. 2, f 79v, 1800. Licencia de don Miguel Zevallos, Moquegua, AAA, CC, lib. 2, f.99, 1801. Licencias de María Josefa Arnao y Juan Pérez Valdés, Pasco, 1767. AAL, CO, leg. 2, exp. 54 y 22.

<sup>33</sup> Licencia del oratorio de Agustín Mendoza, Avito de Santiago, 1797. AAL, CO, leg. 2, exp. 57. Licencias de José de Salazar. AAL, CO, leg. 3, exp. 4, s/f y de Juan Ramírez. AAL, CO, leg. 3, 17, año 1807.

<sup>34</sup> AAL, CO, leg. 3, 1809. En términos parecidos se expresaba el capitán Mariano Vásquez y Larriva al pedir renovación de licencia para la chacra Orbea, y disgustarse por no incluir a sus indios arrendatarios. AAL, CO, leg. 3, 1815.

<sup>35</sup> La mención a no permitir faenas se ha encontrado para los casos de los oratorios arequipeños.

<sup>36</sup> AAL, CO, leg. 3, exp. 98, 1813.

<sup>37</sup> Ver edicto del 29 de noviembre de 1751, del arzobispo Pedro Antonio de Barroeta y Ángel. En *Constituciones sinodales*, Edictos, pp. 16-17.



El contar con un oratorio en casa implicaba entonces mucho más que tener un lugar para la reflexión y el trato familiar con la divinidad, y sumar mayor prestigio y capital simbólico. Permitía sujetar a la mujer a sus labores domésticas, así como a las clases subalternas, lo cual seguramente no se haría sin resistencias<sup>38</sup>; asimismo, exhibir el poder que se ejercía en el ámbito de lo espiritual, el lugar que se ocupaba en la sociedad, forjar la identidad y expresarla, dando cuenta de la propia percepción y del ideal a proyectar. Para todo esto no bastaba con tener el oratorio, pues el contenido de este, y el ornato y «decencia» con que se mantuviera, eran primordiales. Su suntuosidad, y las imágenes y lienzos escogidos para decorarlo tenían un poder comunicativo, y persuasivo, indudables<sup>39</sup>.

## 2. UN PEQUEÑO PLANETA

Los inventarios de bienes son la prueba palpable de que, fuera por vía legal o a través del contrabando, los objetos de lugares remotos llegaban al virreinato. En ese sentido, el oratorio se constituía en una suerte de pequeño planeta. Y no podía ser menos, porque las grandes familias generalmente estaban vinculadas directa o indirectamente a las actividades comerciales. Contaban con objetos utilitarios y suntuarios de materiales de múltiples procedencias, así como maneras de trabajar los materiales locales con diseños o acabados de cualquier parte. De este modo, loza, baúles, tinajas, porcelanas, telas, marfiles, muebles, y muchos objetos decorativos<sup>40</sup> procedían de México, Filipinas, China, Francia, Inglaterra, etc., pero también había, por ejemplo, taburetes «a la inglesa» y marcos «chinescos».

Por lo tanto, puede decirse que quienes eran poseedores de esta variedad de objetos eran conscientes de que formaban parte de un mundo mucho más amplio, diverso y complejo, lo cual pudo abrirles con mayor facilidad las mentes para las nuevas ideas, así como para percibir las particularidades locales y apreciarlas.

El inventario de don Álvaro de Navia Bolaños y Moscoso, conde de Oselle, por ejemplo, muestra en el oratorio una Inmaculada con peana y corona, una Dolorosa y cuatro lienzos, entre españoles y cusqueños. En el resto de la casa tenía pintura de Cusco, Quito, Flandes, España, baúles de vaqueta de Huamanga, capillitas

<sup>38</sup> Además de la resistencia abierta habría lo que James C. Scott denomina «discurso oculto» (2007, p. 26). Véase también Fargas (2012).

<sup>39</sup> Ignacia Silva pidió licencia para su hacienda, indicando que contó con una que nunca llegó a usar, por no haber conseguido las imágenes deseadas; al haber cambiado esto, requería la revalidación de la licencia. AAL, CO, leg. 3, exp. 54, año 1809.

<sup>40</sup> Juan de Goyeneche dejó a su hija «todas las menudencias de figura de China, con que están llenos los cuerpos de encima de los dos escaparates o alacenas de la cuadra». ARA, PN, 857, Pedro de Salazar, f.219.

de Huamanga, papelería inglesa, y en la cuadra, biombos de China<sup>41</sup>. Doña Isabel Carrillo de la Presa, que poseía muchos relicarios y lienzos, tenía asimismo en su dormitorio dos taburetes ingleses y un biombo chino<sup>42</sup>. José Bravo de Lagunas y Castilla, por su parte, tenía dicho mueble, aunque «contagiado»<sup>43</sup>. Estos tres personajes, por otra parte, contaban con amplias y bien surtidas pinacotecas, y no eran los únicos, pues estas se encontraban no solo en Lima, donde la lista sería muy larga, sino también en Arequipa, Cuzco, Trujillo, Huamanga. Lo que interesa en este punto es destacar la notoria variedad de los temas en estas colecciones: estos van desde retratos reales, pintura de historia, vistas de ciudades, escenas de montería, fruteros y floreros, «países», cuadros de género, filósofos de la Antigüedad, sibilas, temas vinculados a los cinco sentidos, etc. Esto no debe asombrar, porque se ha visto que desde temprano hubo interés por ellos (Wuffarden, 2004a, pp. 241-317), que se habrían favorecido por precios menores al venir, como señaló Stastny, muchas veces en series de pequeño formato, fundamentalmente de Flandes (Stastny, 2005). La temática religiosa tenía un lugar privilegiado, con temas del Antiguo Testamento, y el Nuevo, así como del santoral (donde se incluye a los santos locales, encabezados por santa Rosa de Lima, pero también con presencia de la Virgen de Guadalupe de México), no obstante lo cual la amplitud del gusto, y el interés por lo profano de estas élites, merecen ser subrayados.

Obras de Cristóbal Daza y de Cristóbal Lozano (quien a su vez hizo ocasionalmente de tasador), se hallaban colgadas en las paredes, mientras que por supuesto la pintura española, la flamenca, la italiana, y la francesa tenían lugar en las grandes colecciones, al lado de las innumerables «láminas». Como Lozano representó en el siglo XVIII la suerte de apertura al arte europeo (Wuffarden, 2006, p. 114), estos propietarios mostraron su conexión con lo que se hacía en el resto del mundo y las ideas modernas, así como su gusto refinado. En sus bibliotecas contaron con las obras de Benito Jerónimo Feijóo, que representó la crítica ilustrada a las formas de religiosidad anterior, muchas veces junto a las típicamente barrocas obras de los jesuitas Nieremberg o de la Puente, así como las de Bodino, Bossuet y Suárez, las obras de Arbiol, y María de Jesús de Ágreda. Generalmente daban cuenta de una diversidad amplia y en ocasiones poco coherente, como también podía ser contradictoria su mentalidad. Y es que tampoco llegó a darse una rotunda diferencia entre los ilustrados y sus «detractores», como bien ha subrayado Rodríguez (2006, p. 323).

<sup>41</sup> Para el comercio de biombos resulta indispensable Baena, 2012, pp. 31-62 y, del mismo autor, «Un mueble ilustrado en Perú: el biombo y la 'globalización' de la edad moderna» (en prensa).

<sup>42</sup> AGN, PN, 509, Gregorio Gonzales, 1757, f. 466-468. AGN, PN, 83, Orencio de Ascarrunz, 1765, f. 300v. AGN, PN, 1073, Torres Preciado, f.108.

<sup>43</sup> AGN, PN, 1084, Torres Preciado, 1791, f.108.

Si estos propietarios de oratorios eran pues, hombres de su tiempo, y abiertos a lo que llegara de fuera, en sus oratorios confluyeron también objetos, materiales, acabados y calidades de muy variadas y múltiples procedencias. No eran estos los lugares para las mejores obras de la casa en cuanto a lienzos y bultos se refiere, pero la suntuosidad que exhibieran daría cuenta del lugar que la familia ocupaba en el espectro social<sup>44</sup>. En ese sentido, la austeridad propia de la piedad ilustrada no encontraría eco sino ya en el siglo XIX.

Un oratorio debía contar con alba, cíngulo, amitos, estola, casulla, manipulo y en general vestimenta sagrada para los distintos tiempos litúrgicos<sup>45</sup>. Además, para el altar, con ara, manteles, cirios, custodia, cáliz, patena, copón, hostiario, corporales (y bolsa para contenerlos), palia, purificador, incensarios, acetre, campanillas, vinajeras, paños de manos, y por supuesto, un crucifijo. Como se ha indicado, los materiales de estos objetos variaban ampliamente, así como los elementos que los acompañaban. Cálices, patenas, copones, blandones, solían ser de plata dorada o natural, que se erguía como la materia prima por excelencia para ellos, aunque el cristal y el vidrio para vinajeras eran frecuentes, así como el bronce para las campanillas; ocasionalmente se observa la mención a la hojalata y al latón. Los frontales, a veces de plata, eran frecuentemente de damasco carmesí, o de raso de la China, así como los manteles<sup>46</sup>. Los crucifijos, muchas veces con cantoneras de plata, podían ser de Huamanga, plata, madera, yeso, siendo no pocas veces de marfil, y procedencia filipina, o europea (Wuffarden, 2004b, p. 319; Mariazza, 2008, p. 22). Por otra parte, se alternaban albas de Bretaña con puntas de mantel, misales y evangelios de Flandes, encajes y esculturas de Quito, atriles de tabla de Chile, órganos franceses<sup>47</sup>, marcos de China<sup>48</sup>.

Todo lo que se hallaba en el oratorio era de relevancia para contribuir a crear una suerte de trozo del cielo en el interior doméstico. Así, numerosas cornucopias ocasionalmente «embarnizadas a la chinesca» y espejos, otorgaban mayor realce al lugar. Por otra parte, retablos e imágenes en bulto redondo, relieves, lienzos, láminas, etc., daban cuenta de la advocación del oratorio, las preferencias de los dueños,

---

<sup>44</sup> No obstante, más de una vez, personas que contaban en Lima con muchos objetos suntuarios y destacadas colecciones de pintura, en sus haciendas tenían ornamentos muy viejos o maltratados. ¿Podría sugerir esto una menor necesidad en la zona rural de hacer explícito un poder y prestigio, que efectivamente se hacía sentir por otras vías? No lo sabemos. Fue el caso de la hacienda Chancayllo en Chancay de Lorenzo de Aparicio, y Bujama, del conde de Casa Dávalos. AGN, PN, 1069, Torres Preciado, 1778, ff. 262-262v; AGN, PN, 1071, Torres Preciado, 1780, f. 43.

<sup>45</sup> Ver Constituciones sinodales de 1636, título XII, capítulo 1.

<sup>46</sup> Para ahondar en el atuendo litúrgico puede verse Victorio, 2004.

<sup>47</sup> AGN, PN, 452, Francisco de Munarris, año 1811, f. 49.

<sup>48</sup> Véase los bienes de Francisco de Tagle y Bracho. AGN, PN, 167, Mariano Calero, años 1791-1794, f.802v. Para los años tempranos del comercio con China, ver Iwasaki, 2005.

sus devociones particulares y aquellas por lo tanto que ellos iban a contribuir a difundir. Entraba a tallar, por lo tanto, todo un conjunto de valores, que no eran gratuitos, ni tan «particulares», pues tenían un sentido y respondían a las necesidades concretas de una sociedad que debía adecuarse al proceso de cambio que vivía, así como a las de reforzar las líneas de reproducción del entramado social. En este punto conviene recordar que eran tiempos de despotismo ilustrado y que las formas de vinculación en el entramado social debían dar cuenta de ello.

### 3. BARROCOS, DÉSPOTAS E ILUSTRADOS

Las transformaciones ocurridas con el cambio dinástico en el siglo XVIII, pero sobre todo desde las reformas borbónicas, no habían dejado de afectar a todos los ámbitos del acontecer virreinal. Si el tiempo de los Austrias había sido de flexibilidad y de imperio del casuismo, probabilismo, costumbre y religiosidad que se movía entre la exaltación y el misticismo, el de los Borbones supuso otro modo de entender el poder y su origen, así como un afán de mayor control y sujeción a las normas emitidas en la Península, y la tendencia a una religiosidad más a tono con los aires ilustrados y de secularización. Todo este proceso no fue visto sin sobresaltos ni vivido sin contradicciones. Por otra parte, coincidía con los cambios en el tipo de sociabilidad, que aparejados a las formas de piedad cada vez más centradas en lo interior y privado llevaron al repliegue en la familia<sup>49</sup>.

El reformismo borbónico, enfocado a lograr un mayor orden en medio de la sociedad barroca —que inaprensible se mostraba renuente a ello—, vio con malos ojos la flexibilidad y permeabilidad anterior y le achacó los males de la sociedad: altos índices de ilegitimidad que como sugiere O’Phelan iban escapando del ámbito de lo moral para pasar al de lo social (O’Phelan, 2006, pp. 37-56), relaciones extramatrimoniales y de concubinato (cf. Mannarelli, 1993; Casalino, 2006), divorcios que no seguían las normas canónicas, etc.<sup>50</sup>. El arzobispo Barroeta, con intenciones reformistas en todos los ámbitos, mostró su preocupación dando una serie de edictos entre abril y octubre de 1752 sobre el bautizo en las casas, amancebamiento, el incumplimiento en las velaciones, los divorcios voluntarios que no seguían las normas católicas, la limosna para la erección de una casa para

<sup>49</sup> Para este último tema son clásicos los trabajos de Ariés, 1991 y Chartier, 1991.

<sup>50</sup> No en vano Sombart destacó la relación entre restricciones de la vida amorosa, mesura en el gasto, equilibrio y virtudes burguesas (1972, p. 248). La proliferación de recogimientos y beaterios en el período 1670-1710, estudiado por Van Deusen da cuenta, entre otras cosas, de los numerosos conflictos entre los sexos. Para estos temas son indispensables los trabajos de Van Deusen, 1977 y 2007; y Hünefeldt, 1994.

mujeres públicas<sup>51</sup>. Consiguió un enfrentamiento con la sociedad, que no estaba preparada aún para todo ello, pero que sí podría verlo con buenos ojos dos décadas después (Estenssoro, 1990). Para fin de siglo, la prensa ilustrada, con la acentuación de la tendencia secularizadora, subrayó la necesidad de educar a la mujer, haciendo uso de la racionalidad y apelando a la religiosidad, para que pudiera criar a los hijos adecuadamente para la familia y la sociedad (Rosas, 1999). Puede decirse, entonces, que había una inquietud asociada a la vida familiar y al rol de la mujer, así como al del padre, quien tenía en el oratorio, como indicaba Mariano Vásquez y Larriva, un lugar donde conciliar las obligaciones religiosas «con el buen orden y arreglo» de su casa y su familia<sup>52</sup>. En este punto, la iconografía debió aportar lo suyo para cimentar el ideal de vida y familia cristianos, e intentar que este se acercara a la práctica.

Una familia perfecta era por supuesto, la de Nazaret, por lo que no llama la atención que en el contexto mencionado las representaciones de Jesús, María y José encontraran especial difusión. Muy frecuentemente eran una doble trinidad, horizontal la terrena, y vertical la celeste. Esta iconografía vinculaba lo divino y lo humano de manera clara, y en tanto jesuitas como José de Alloza, por ejemplo, enfatizaron este paralelismo, era conocida asimismo como «trinidad jesuítica». Este ir de lo terreno a lo divino, de la «sombra» a lo verdadero, del poder temporal al eterno, creaba una línea de continua comunicación entre las instancias, y acercaba al devoto al cielo. Intermediario en este ir y venir, era el santo. No en vano Ribadeneyra aseveró «Todas las obras son como un rastro y huella de Dios, y el santo es su imagen y semejanza, templo suyo, amigo y hijo suyo»; su vida debía ser para el hombre «un dechado y un espejo», para observarse, mirarlo, e imitarlo (Ribadeneyra, 2000, pp. 3, 6). El santo se establecía así como modelo de conducta, para quedar en un segundo plano su calidad taumatúrgica, en contraposición al santo medieval.

Si el santo era el espejo en donde mirarse, la casa de Jesús, bajo el mando de José, era el espejo donde mirar la propia. En ese sentido vale señalar que se consideraba que la Compañía de Jesús fue una «imagen» de la que San José tuvo en la tierra, que era la casa de Jesús (Torres, 1710). Se entiende, entonces, que casonas arequipeñas como la Irriberry, o Tristán del Pozo, lleven monogramas de la Sagrada familia, incluso de San Joaquín y Santa Ana, o solo el emblema de la Compañía, habiendo la costumbre de colocar en esa ciudad escudos familiares en las fachadas. Si la casa era la de Jesús, su oratorio podía convertirse en una suerte de réplica del cielo. Por otra parte, algunas obras de la Sagrada Familia servían a modo de «espejo de virtudes»

<sup>51</sup> Véase *Constituciones sinodales del arzobispado de Lima...* Edictos, pp. 30-44.

<sup>52</sup> AAL, CO, leg. 3, exp.87, 1812.

que buscaba una comunicación afectiva inmediata con el espectador<sup>53</sup>. Es necesario, por lo tanto, considerar las virtudes que iban asociadas a las devociones promovidas en los oratorios virreinales, pues aunque la devoción de una persona o grupo se expresara en múltiples formas, una vía privilegiada para conocerlas resulta de la exploración de los «bultos», lienzos, estampas, láminas, etc., con que se contaba en el recinto doméstico. Con ellos se establecía una relación física, gestual, espiritual, personal, que no debe dejarse de tomar en cuenta (Burke, 2008), y que se potenciaba de acuerdo al lugar en que se hallaban.

#### 4. LA REINA MADRE

Debe destacarse que imágenes en distintos formatos y soportes se encontraban desplegadas por todos los rincones de las casas. Callejones, cocheras y distintos espacios solían albergarlas, y en los cajones se hallaban, junto a cubiertos y menaje de la casa, lienzos de enrollar, láminas, estampas, etc. El inventario de bienes de doña Isabel Carrillo de la Presa arrojó, por ejemplo, que dentro de la cubertería y vajilla, había «una laminita de señor san Joseph», y que en un cajón donde se encontró un monóculo y varios pares de anteojos, rosarios, escapularios, había una lámina pequeña, envuelta en papel, de san Antonio de Padua<sup>54</sup>. Señal, por lo tanto, de una religiosidad que tendía a replegarse, y no necesariamente a dejar a la vista lo más importante.

La ubicación de imágenes religiosas en lugares impensados, para los ojos del siglo XXI, sin embargo, puede dar cuenta de la delgada línea que separaba lo sagrado de lo profano aún en el siglo XVIII tardío. Una bacínica de plata con la imagen de la Virgen, hallada entre las palanganas y jarros del presbítero Domingo Neri Salazar<sup>55</sup>, podría sugerir en este sentido la convivencia de lo alto y lo bajo en un mismo contexto (Bajtín, 1995, p. 90), o la suerte de banalización de lo sagrado, adoptado como elemento meramente decorativo, que tendría que ver con el proceso de secularización en marcha.

El estudio de estos temas, no obstante, se ve signado por las carencias de la información y el sesgo de los escribanos y tasadores. En ocasiones hay la mención a imágenes y lienzos diversos, y en otras se dice que se trata de *Nuestra Señora*, sin indicarse la advocación. Debe pensarse que las imágenes en las cuales se detiene para señalar su especificidad el que hace el inventario, serían aquellas que llamaron

<sup>53</sup> Es el caso, ya mencionado por Wuffarden (2009, p. 29), en el que basándose el pintor en un grabado de Galle de la Sagrada Familia que llevaba sus monogramas, los suprime.

<sup>54</sup> Inventario de Isabel Carrillo de la Presa, 1765. AGN P.N, 83, Orencio de Ascarrunz, ff. 299v y 300v.

<sup>55</sup> Archivo Arzobispal del Cuzco, Inventario de iglesias XXII, 3, 55. año 1738, f.5.

más su atención, por la calidad o valor<sup>56</sup>. A pesar de las limitaciones, la información brinda indicios suficientes para establecer lineamientos de las preferencias y gustos de las élites.

Así vistos, los oratorios analizados<sup>57</sup> presentaron nítidamente la preeminencia de una advocación por sobre las demás: la de la Purísima Concepción. Atrás quedaron la Virgen del Rosario<sup>58</sup>, la del Carmen<sup>59</sup>, la Merced<sup>60</sup>, Belén<sup>61</sup>, Dolorosa<sup>62</sup>, Loreto<sup>63</sup>, Soledad<sup>64</sup>, Remedios<sup>65</sup>, Asunción<sup>66</sup>, Pomata<sup>67</sup> y otras. También se encontró oratorios dedicados al Crucificado, a la Virgen sin especificarse la advocación, al Nacimiento,

---

<sup>56</sup> Los inventarios no siempre indican la advocación, pero si mencionan primero la imagen más representativa, muchas veces una escultura en bulto, o un lienzo, que al tasarse suelen ser los más caros.

<sup>57</sup> Se ha trabajado con un corpus de aproximadamente sesenta oratorios, y muchos más inventarios generales, testamentos, y otros documentos, principalmente de Lima, lo cual da un sesgo a tomarse en cuenta, pero también documentación de Arequipa, Trujillo y Cuzco. En todo caso, se trata de resultados preliminares de una investigación que se espera profundizar.

<sup>58</sup> Inventario de bienes de Lázaro de Lara y Albizu, 1789. AGN, PN, 1075, Torres Preciado, año 1785, f. 841v; Razón de la entrega de la hacienda Macas de Bernardino Martínez. AGN. PN 1067, año 1776, Torres Preciado, f 240; Inventario de bienes de José A. de Villalta y Núñez. AGN. PN, 633, Francisco Luque, 1776, f.626. Villalta tenía además oratorios dedicados a la Purísima y a la Virgen del Carmen.

<sup>59</sup> Tasación de los bienes de Miguel de Arriaga. AGN, PN, 1084, Torres Preciado, 1791, f.288v; Inventario de bienes de José Bravo de Lagunas, 1770, AGN PN, 1073, Torres Preciado, 1782, f. 127v; Inventario de bienes de Félix Morales de Aramburú, AGN, PN, 1069, Torres Preciado, 1778, f. 770v.

<sup>60</sup> La tenían por ejemplo, Josef A. Lizaraburu en su hacienda San Francisco de Mocoypoe, La Libertad; el conde de San Isidro en su hacienda; Tiburcio de Urquiaga en Trujillo. AGN, RA, CC, leg. 210, cuad. 1793, año 1778, f. 28v. AGN, PN, 452, Francisco de Munarris, años 1810, 1811, 1812, f.552. ARL, PN, Vega Bazán, leg, 399, años 1794-1797, c.3, exp, 143, ff. 551, tomado de Díaz, 2012, p. 242.

<sup>61</sup> Inventario de bienes de Luis M. de Albo y Casada. AGN, PN, 452, Francisco de Munarris, 1812, f.552.

<sup>62</sup> Testamento de Josefa Orué y Mirones, Huarochirí, 1811, AGN, PN, 880, Suárez, 1820-1825 f. 954.

<sup>63</sup> Inventario de bienes de doña Narcisca Medrano. ARA, PN, 319, Josef A.de Gómez, 1796, f.987.

<sup>64</sup> Autos sobre el testamento de Juan Gonzáles de la Barreda. AGN, RA, CC, leg. 173, c.1460, 1770, f 58.

<sup>65</sup> Inventario de bienes de doña Manuela Cornejo. ARA, PN, 318, Joseph de Gómez, 1795, f.736.

<sup>66</sup> Inventario de bienes de Francisco de Tagle y Bracho. AGN, PN, 167, Mariano Calero, 1794, f. 802.

<sup>67</sup> Oratorio de Isabel Flores Godoy, en la Magdalena. AGN. PN, 207, Juan Beltrán, 1693, f.515. Tomado de Crespo Rodríguez (2006, p. 157).

la Sagrada Familia o a santos como San Cayetano, San Francisco Javier, San Antonio de Padua y San José<sup>68</sup>.

En pocas ocasiones había solo una imagen, pues generalmente se presentaba todo un conjunto, en uno o más retablos, que daban cuenta de lo que se decidió escoger. Por otra parte, se observaba una jerarquía entre las imágenes, habida cuenta que unas eran coronadas, otras tenían potencias y atributos en plata, peanas, urnas, etc., destinadas a subrayar su preeminencia. En este sentido, las representaciones de la Purísima, de todos los tamaños y de múltiples materiales, como la piedra de Huamanga, se encontraban en los oratorios y en los distintos recintos de la casa. La Virgen del Carmen, a su vez, tenía presencia destacada, así como la Dolorosa. Entre los santos, San José y San Antonio sobresalieron de manera nítida. Esto se ha observado asimismo en los trabajos de Rípodas sobre las imágenes en el Río de la Plata (Rípodas, 1996, p. XXVI). ¿Cómo pueden interpretarse estas preferencias?

La presencia del Crucificado y los distintos pasos de la Pasión se justificaban por sí mismos, porque eran la razón de ser de la celebración eucarística<sup>69</sup>; además, todo lo vinculado a la Semana Santa tenía especial realce en el mundo hispánico, y franciscanos y jesuitas habían incidido de manera acentuada en la meditación sobre la Pasión<sup>70</sup>, los segundos con aplicación de los sentidos a través del uso de la composición de lugar ignaciana<sup>71</sup>. Por otra parte, en la cultura barroca estos temas habían tenido un lugar privilegiado<sup>72</sup>. De esta manera, a fines del siglo XVIII había muchos *Ecce Homo*, imágenes del Cristo humano y sufriente, de acentuado patetismo, a veces procedentes de Quito, y Dolorosas, contraparte femenina suya, que se hallaba también en otros espacios domésticos. Tenían que ver con la concepción de la vida como un peregrinar pleno de miseria y

<sup>68</sup> Inventario de bienes de Mauricia Salazar y Cuerdo, marquesa de Villahermosa. AGN, PN, 451, Francisco Munarris, 1809, f.2. «Inventario de los bienes que quedaron por fin y muerte del excelentísimo señor marqués de Castellodosrius» (Martín-Pastor, 1938, p. 159). Inventario de bienes de Francisco Maldonado y Robles, del regimiento de nobleza de Lima. AGN, PN, 1068, Torres Preciado, año 1777, f. 1230.

<sup>69</sup> Sexto Concilio Limense, tít.VII, cap.7. En Vargas Ugarte, 1952.

<sup>70</sup> Desde el siglo XIV difundieron la peregrinación al Santo Monte de Varallo (Merback, 1999, p. 43).

<sup>71</sup> Además, los grabados de la *Historia Evangélica* de J. Nadal SJ (1593) ejercieron un temprano y duradero influjo en el arte colonial, así como los de Rubens y las obras de su taller.

<sup>72</sup> En ese sentido un oratorio barroco ideal de mediados de siglo XVIII era el de la casa de ejercicios de María Fernández de Córdoba: tenía un Crucificado y a los lados una Dolorosa y un Nazareno, en bulto redondo y vestidos lujosamente, que infundían «devoción y contrición». La pared opuesta mostraba una cruz con láminas de santos, mayormente jesuitas, con marcos de cristal, y al lado de la puerta que llevaba a un aposento, un Cristo señalando el camino de la cruz, las virtudes que se acercaban a ella, y mundo, demonio y carne que huían (Moncada, 1757, pp. 9-10). Debe considerarse sin embargo que esta era una casa construida especialmente para llevar a la meditación.



sufrimiento conducente, finalmente, a la condenación o salvación eternas. En ese sentido, la Dolorosa, la madre que por el dolor del hijo muerto se había sacrificado por la humanidad, se había convertido en corredentora, y perfecta intercesora. Ocasionalmente, en lugar de la Dolorosa era la Virgen de la Soledad la que acompañaba al *Ecce Homo*, al Señor de la Caña o al de la Columna. Y es que frecuentemente se presentan imágenes consideradas «compañeras», es decir, con el mismo formato, al mismo marco y tamaño, dos urnas iguales, etc.

Cabe resaltar que a pesar de la recurrencia de temas dramáticos a fines del XVIII, el balance entre estos (que en su tratamiento también acusan cambios<sup>73</sup>) y los amables se inclina a favor de los segundos, y los oratorios se feminizan más.

La Virgen del Rosario y la del Carmen tuvieron reiterado asiento en ellos, como se ha indicado. La primera estaba vinculada a la orden dominica, y a su advocación fue erigido el primer convento limeño; la segunda, a la carmelita, que no contaba con rama masculina en el Perú que la promoviera. Se entiende no obstante su presencia, en este caso, por el peso que los monasterios carmelitas (y aquellos que adoptaron sus reglas), tuvieron en el virreinato, pero además por no faltar al menos una carmelita en las familias de élite, por la acogida que las obras de Santa Teresa tuvieron en las bibliotecas coloniales, la autoridad que su voz adquirió, la difusión de una devoción en mucho aparejada a ella como la de San José, y por el hecho de que estaba íntimamente ligada a la muerte y a la salvación de las almas del purgatorio, en un tiempo en el cual estas eran preocupaciones fundamentales. *Virgenes del Carmen* se encontraban no solo como imágenes centrales, principalmente en las zonas rurales, sino asimismo como secundarias frente a una principal. Esta mayor presencia de advocaciones como la carmelitana, o la Virgen del Rosario en estos espacios destinados a la celebración litúrgica en el ámbito rural, parece tener que ver con la función casi parroquial que cumplirían. La asistencia sería menos restringida, viéndose condicionada la iconografía a la obligación estipulada muchas veces en las licencias, de que se diera la doctrina, y también a la exhibición del poder de la Iglesia y de la familia de élite. Esto podría explicar, asimismo, la pervivencia de algunos temas que en los oratorios urbanos tenderían a ser un tanto desplazados.<sup>74</sup>

Con respecto a los santos fundadores de órdenes, estos tenían menor presencia en los oratorios estudiados frente a otros santos. ¿Por qué? ¿Es que se sentían lejanos? No parece que fuera así. Lo que puede sugerirse es que ello tendría que ver con las nuevas formas de espiritualidad que aunque en mucho promovidas desde los tiempos de la Contrarreforma, encontraron un especial tiempo para su florecimiento en el siglo XVIII, aunadas al cambio de sensibilidad y de gusto que se daba, así como

<sup>73</sup> Piénsese por ejemplo en la Dolorosa de José del Pozo en la catedral de Lima.

<sup>74</sup> En todo caso, los matices, pervivencias y cambios deben aún ser más estudiados y profundizados.

a las necesidades de identificación, autorrepresentación y replanteamiento de las relaciones sociales que los tiempos ilustrados y absolutistas implicaban.

San Francisco de Asís, no obstante, se encontraba representado en los oratorios del coronel Félix Morales de Aramburú y don Francisco Maldonado y Robles. En el primer caso en una lámina pequeña, probablemente pintura sobre cobre, junto a otras de la Virgen de la Merced y Santa Rosa, que se encontraban compartiendo lugar con un lienzo de la Virgen del Carmen como representación principal. El segundo oratorio resulta representativo de las imágenes que albergaban reiteradamente estos espacios en el tiempo que nos ocupa. El pequeño retablo presentaba un lienzo de San José, mientras en bulto se encontraban la Purísima y la Virgen del Carmen; en formato pequeño, imágenes de san Francisco (santo patrón del propietario), San Antonio, San Francisco de Paula, otra Purísima, y dos nacimientos, uno en piedra de Huamanga, y otro en su cajón de China<sup>75</sup>. Aunque en menor proporción San Francisco de Paula y San Francisco de Asís, todas estas figuras estuvieron, de una u otra forma, casi siempre en los oratorios. A este punto se volverá más adelante. Veamos ahora las ausencias, no menos significativas.

Santos patronos, léase por ejemplo la Virgen de la Visitación o santa Isabel, patronas de Lima contra los temblores, que podían verse en la catedral, no se han encontrado en los oratorios. Tampoco santos protectores contra la peste, o la muerte súbita, como San Sebastián, San Roque, Santa Bárbara, San Cristóbal<sup>76</sup>. De arcángeles, solo en pocos oratorios San Miguel, considerado jefe de los ejércitos celestiales, y vinculado a la corona española. Sin embargo, el patrón Santiago casi no está representado. Tal parece que aquellas iconografías destinadas a reivindicar el triunfo y poder de la Iglesia y que élites indígenas mandaron representar en el sur andino, no fueron consideradas necesarias en estos espacios. Era en todo caso el triunfo de María sobre el pecado, pisando al demonio (aparentemente no en su versión de la «mujer apocalíptica», tan frecuente en Quito), o el de Cristo venciendo al mismo, los que interesaba exaltar. Santos taumaturgos, sí, por supuesto, allí estaba el consabido Antonio de Padua. Puede sugerirse que si el *arte sacra* se había impuesto a las pocas décadas de la colonización y establecimiento de las bases del sistema colonial, con figuras como Bitti y Pérez de Alesio con su Virgen de la Leche, el siglo XVIII, que veía el acontecer de cambios en todos los ámbitos, traía la revitalización de un arte que seguía tomando como modelos los grabados de los siglos XVI y principios del XVII, aunándolos a los de los hermanos Klauber

<sup>75</sup> AGN, PN, 1069, Torres Preciado, 1778, f. 770, y AGN, PN, 1068, Torres Preciado, 1777, f. 1230.

<sup>76</sup> Rípodas explica esto en el Río de la Plata como posible resultado de un culto público considerado suficiente en las parroquias (1996, p. XXVII).

y Goetz, para dar lugar a representaciones con las cuales la vinculación afectiva era directa (Wuffarden, 2009, pp. 23-35). En ese sentido, no debe extrañar que en los oratorios reiteradamente se hallaran urnas «compañeras» de imágenes del Niño Jesús y San Juanito, o San Antonio y San José, al igual que Nacimientos, la Virgen de Belén, Jesús, María y José<sup>77</sup>, el Corazón de Jesús, o Santa Gertrudis, usualmente representada con el corazón en la mano<sup>78</sup>. Tampoco que en cierto modo la Virgen del Carmen, cuya representación iba asociada a las almas del purgatorio, se viera un tanto desplazada por la Purísima, primorosa y envolvente. Signo de los tiempos que, preocupados y perturbados por la muerte, no gustaban ya de verla y tenerla tan presente y preferían dejar de lado ciertos temas asociados al patetismo barroco. Así, estos podían ser relegados a lugares de menor jerarquía: doña Mauricia Salazar y Cuervo, marquesa de Villahermosa, por ejemplo, tenía en su oratorio un San Cayetano de pequeño formato; en su sala colgaban dos cuadros grandes de la Purísima con marcos dorados y un Nacimiento, mientras en el cuarto del callejón quedó un cuadro pequeño de la Dolorosa<sup>79</sup>. Por supuesto, esta nueva sensibilidad no se dio sin contradicciones.

## 5. PADRES Y PADRINOS, O LA SIMETRÍA IMPOSIBLE

La nueva sensibilidad permite entender que santos que tenían que ver con la caridad —el caso de san Francisco de Paula— estén presentes en aquellos espacios de la élite que les enseñaba a ser mejores señores, y que constituían el lugar para representarse a sí mismos y forjar las virtudes que la sociedad de ese tiempo requería<sup>80</sup>. Ese mismo sentido tiene la presencia reiterada y constante de San Antonio de Padua y San José.

Creemos significativo que ambos tengan entre su iconografía más difundida una representación que los asemeja en mucho: ambos cargan al Niño, que se convierte en buena cuenta en su atributo, y ambos portan el lirio de pureza. Ocasionalmente

<sup>77</sup> Se observan en distintos oratorios, por ejemplo el de José de Vargas y Dávila. AGN,PN, 1083, Torres Preciado, 1790, f.799.

<sup>78</sup> Esta mística medieval suele tener un corazón en el pecho con la imagen del Niño, o se le representa entregando a Cristo su corazón. Era a veces representada con San Antonio y San José, como en el relieve en piedra de Huamanga del museo de la catedral de Lima. El corazón alude a la caridad, y en general es símbolo de la interioridad. Puede verse Ranum, 1991.

<sup>79</sup> AGN, PN, 451, Francisco de Munarris, 1809, f.9.

<sup>80</sup> La devoción a san Juan de Dios, a su vez, tiene que ver con este servicio que se debe dar a los demás, con el desprendimiento como virtud, al igual que la caridad. Aunque hasta el momento no se lo ha encontrado en oratorios, si se ha visto pedidos de mortajas de San Juan de Dios en los testamentos, a colocarse a veces encima de la franciscana.

son acompañados por la Virgen<sup>81</sup>. Ello abona por lo tanto a destacar las virtudes de la castidad y la relación íntima con la divinidad, vista ya no en su aspecto doloroso, cruento, sino en su lado amable y tierno. A su vez, la Purísima, muy joven, de belleza etérea y rodeada de ángeles, debía pulsar los mismos resortes.

Tiempo atrás, la contrarreforma, había apelado a conmover, pero no sólo por esta vía sentimental, sino asimismo por la de presentar los martirios de santos que permitían establecer la clara distancia con los protestantes. Para estos momentos, martirios y escenas cruentas se replegaban en los oratorios, y dejaban el lugar a representaciones que hablaban de un trato más familiar y directo con las figuras de santidad, tal y como en ese siglo XVIII, Alfonso María de Ligorio propugnaba, y que daban cuenta asimismo de la suerte de privatización de la religiosidad que se venía dando, de la tendencia a la secularización, del sentido de familia que se impulsaba, y de las relaciones paternalistas que se veían potenciadas al interior de la sociedad colonial.

De este modo, si san Antonio «el hijo más amado de san Francisco» aludía a la castidad como valor, y a la extirpación de herejías, era también el santo milagrero que socorría en las necesidades y peligros<sup>82</sup>. San José representaba por su parte, un santo con virtudes en todos los ámbitos (Barriga, 2010). El discurso sobre él, muy rico y sugerente, había condensado en su figura todas las virtudes: mansedumbre, castidad, paciencia, humildad, obediencia, caridad<sup>83</sup>. Ejemplo de laboriosidad, era imagen del esposo ideal y del padre cariñoso, como también del soberano en trono, todopoderoso y con la vara de azucenas a modo de cetro, que podía ser el alter ego del monarca español en tanto representación del vicediós y del «virrey» perfecto. Ante todo, constituía una figura polivalente, pues era el artesano que las cofradías tenían como patrón, pero también el señor con quien la élite y la Corona se identificaban (no hay que olvidar que hubo un patronazgo frustrado en el siglo anterior), y sobre todo, imagen emblemática y por excelencia, de la paternidad. Además de ser el santo que más se acercaba al hombre común, era también el santo más secular, no tenía atrás suyo a una orden, y su accionar había tenido lugar cuando la Iglesia todavía no se había establecido como tal. Que la devoción a san José era muy extendida en todos los niveles, y que las élites no sólo tenían múltiples

---

<sup>81</sup> Iconografía parecida la de San Cayetano, que estaba algunas veces en los oratorios. Muchas veces incluye un corazón alado.

<sup>82</sup> *Novena a san Antonio de Padua*. 1885. AHRA, WRSC-001. No hay que descartar la identificación entre su hábito franciscano y la mortaja.

<sup>83</sup> A San Francisco de Paula se le adscribían casi las mismas. Ver *Practica de los 13 viernes de Nuestro padre san Francisco de Paula*, 1795. AHRA, WRSC-0019.

lienzos e imágenes suyas sino que lo invocaban frecuentemente como intercesor en los testamentos es indudable<sup>84</sup>.

Pero los oratorios eran espacios que se identificaban con lo femenino. Eran generalmente las mujeres las que recibían como dote o como regalo de bodas algunas imágenes consideradas importantes para la familia, no por su valor económico precisamente —porque como se ha indicado, las obras más valiosas no solían estar en estos recintos—, sino por el significado que tenían, por lo que representaban para la familia. Así, se observa la tendencia a dejar a la hija mujer o a la sobrina aquellas piezas, fueran para el oratorio o para la sala (Appadurai, 1991). También, no pocas veces criadas se convertían en beneficiarias de obras importantes, de series de cuadros<sup>85</sup>. Se entendía que la mujer era la que iba a contribuir a asentar una devoción, y eso venía de antiguo<sup>86</sup>.

Era también femenino el oratorio, porque la que ocupaba normalmente el lugar de más jerarquía era una imagen mariana. San José tenía recurrente presencia, y en el discurso alcanzaba las cotas más elevadas, pero frente a los siglos de devoción mariana, y a la suerte de feminización de la religiosidad, no podía convertirse en figura totalmente simétrica. Sin embargo, allí estaba para señalar su rol de custodio, y de padre por antonomasia, reafirmado una y otra vez, y en cierto modo con la figura menor de San Antonio de Padua haciéndole eco. Y este paternalismo no estaba exento de sentido político, todo lo contrario.

Puede afirmarse por lo tanto que el paternalismo que propugnaba la monarquía absolutista —con un matiz distinto al del período de los Austrias, pues suponía una vinculación individual— se ve promovido, enaltecido y reproducido en los oratorios a través de sus imágenes y lienzos. Los señores se identificaban con la figura paterna, que debían emular, y los demás —léase el resto de la familia y los criados— con el hijo que debía obedecer al padre, un padre visto como tierno y amigable, pero firme para corregir<sup>87</sup>, al cual incluso se le había otorgado oficialmente la potestad de intervenir en los matrimonios de los hijos, aunque eso ya lo hubiera

<sup>84</sup> ARL, PN, 297, #179, 1792, f 390. ARL, PN, 352, #251, 1750, f. 644. AHRA, RA-D-007, fl.v.2

<sup>85</sup> El testamento de Magdalena de Santoyo resulta francamente asombroso en ese punto. Véase AGN, PN, 1067, Torres Preciado, 1776, f. 262-263.

<sup>86</sup> Sobre devociones y mujer, ver Urquizar, 2007, pp. 78-79.

<sup>87</sup> Es lo que se ve en el «Escarmiento del mal hijo» de la Colección Barbosa-Stern, por ejemplo. Conviene tener en cuenta que la pintura de autores como William Hogarth en Inglaterra y Jean Baptiste Greuze en Francia, cada una a su modo, apelaba a la crítica y al moralismo, y que la necesidad de infundir virtudes cívicas se encontraba en un autor tan importante como Jacques Louis David.

estado haciendo desde antes<sup>88</sup>. Los roles no se debían confundir y la dependencia debía quedar incólume. En ese sentido resulta explícita la carta pastoral de fray Calixto de Orihuela ante los tiempos convulsos de 1820: debía seguirse el modelo de sujeción que Jesús había tenido con sus padres en el taller de Nazaret, pues la vida del cristiano era «obediencia, sumisión, subordinación, dependencia» y siguiendo al «humildísimo» Jesús se debía aprender a ser cada día «más dependientes», porque de lo contrario se era anticristiano (Orihuela, 1820, pp. 24, 35).

Una devoción que iba de la mano con la monarquía española y con la devoción a San José fue la de la Purísima, que vemos como la advocación más asentada en los oratorios<sup>89</sup>. La Inmaculada y San José estaban juntos en duodenarios, novenarios, sermones, procesiones, y muchas veces en obras paralelas y complementarias, como en el Patrocinio de San José y la Inmaculada, ambas pinturas sobre cobre de Miguel de Berrío en el Museo de Charcas (Mesa & Gisbert, 1977, p. 233). No es el momento de reseñar todo lo que hicieron los monarcas desde los Reyes Católicos para impulsar la devoción, cómo formaron juntas para promover la definición del dogma y presionaron ante el papado enviando embajadas, etc., pues consideraron que la continuidad de la monarquía, su sucesión, podía depender de ello. Sí importa que se hallaban representaciones en todos los formatos y soportes en recintos domésticos y públicos, que los estribillos y coplas circulaban por calles y plazas, que los escritos sobre el tema y los sermones eran parte de la vida cotidiana<sup>90</sup>. Asimismo, que el tema llevaba a disquisiciones sobre el pecado y la concupiscencia de la carne, e incluso a interpretaciones populares del tema; también, que la Purísima era reconocida en su estrecha relación con la Corona, por lo que no extraña que el curaca Marcos Chiguan Topa se hiciera retratar con un medallón de la Purísima. Las órdenes militares juraban por el misterio, las universidades exigían la jura para la obtención del grado<sup>91</sup> y la devoción inmaculista era ferviente; el ilustrado y muy religioso Carlos III procedió entonces a nombrarla, con anuencia del Papa, patrona de España e Indias.

<sup>88</sup> Pragmática sanción sobre matrimonios desiguales de 1776, que se aplicó en Indias a partir de 1778. Chacón otorga un rol «revolucionario» a la pragmática, por sus alcances. Lavallé señala que los padres ya habían usado de esta atribución desde antes (Chacón, 2004; Lavallé, 2003, p. 252).

<sup>89</sup> Esto se ve en novenas, duodenarios, sermones, procesiones, etc. No deja de ser significativo que en 1854 se declare el dogma de la Inmaculada, y en 1870, ante una situación crítica, se nombre a San José Patrono de la Iglesia Universal.

<sup>90</sup> Hubo dos momentos de especial impulso a esta iconografía: luego del *Sanctissimus Dominus noster* de 1617 (del año siguiente es la obra de Medoro para San Agustín de Lima) y la *Sollicitudo Omnium ecclesiarum* de 1661. Luego de esta bula hubo eclosión de obras inmaculistas.

<sup>91</sup> Felipe IV pidió que las universidades, al otorgar el grado, hicieran jurar al graduando por la Purísima Concepción, lo que ya se había estado haciendo en muchas universidades hispanoamericanas (Campos y Fernández de Sevilla, 2011, p. 216). La Constitución #8 de la universidad de San Marcos lo señalaba claramente (León Pinelo, 1949, pp. 130-131).

La Purísima estaba entonces, inextricablemente ligada a la monarquía. Tanto así, que de alguna manera en la batalla de Ayacucho se la puso a prueba. El general La Mar, devoto suyo, invocó su protección (Vargas Ugarte, 1956, p. 112), y meses después en la misa de acción de gracias se destacó que de favorecer a los españoles, pasó a hacerlo con los patriotas<sup>92</sup>. Su devoción tenía pues, una fortísima carga política, que a veces puede pasar desapercibida (Carrió-Invernizzi, 2008) pero que queda perfectamente explícita en los sermones. Para muestra, el sermón predicado en la catedral de Lima en 1730, en que el virrey Castelfuerte, «azucena emboscada entre espinas» era comparado a María, y sus triunfos en la guerra de sucesión española al triunfo de ella sobre el pecado; de un nivel encomiástico sorprendente, en el sermón María se convertía en una suerte de anticipo suyo (Parodi, 1731). Como se recuerda, a él le tocaría enfrentar revueltas y rebeliones de envergadura. Otro sermón, predicado a los esclavos de una hacienda de Lima, resulta asimismo sugerente. Presentaba por supuesto un tono diferente, destinado a ensalzar la humildad de María, crear el paralelismo con la de los esclavos y señalar que a pesar de que pareciera que eran infelices, tenían en realidad «la mayor felicidad en su humilde cautiverio», pues así se parecían más a María». Concluía señalando que los señores no tenían poder más que sobre su cuerpo, y no sobre su alma, y debían obedecerlos (Zalduendo 1723, p. 161).

Como se ve, política, religión y vida cotidiana no se pueden desligar en pleno siglo XVIII. Si los sermones, que se decían delante de la imagen, buscaban regular la conducta, y existía, como ya se ha señalado, una preocupación por la familia, no llama la atención que la devoción de la Purísima buscara contribuir a la fijación de roles a su interior. La *Mística Ciudad de Dios* (1670), de María de Jesús de Ágreda, libro escrito en femenino, que de acuerdo a la autora le fue dictado por la Virgen para aclarar el misterio de su concepción, fue la base para la imagen de familia que en *La familia regulada* (1715) presentó Antonio Arbiol OFM.

Este sostuvo que los pueblos se perdían por los padres de familia, por lo que había que dar pautas concretas de cómo llevar un matrimonio, siguiendo lo más posible los de padres y abuelos de Cristo. Enaltecía el matrimonio (Arbiol, 1789, p. 1), delineaba la obediencia de la mujer, su laboriosidad, el cuidado de la familia, del esposo y del dinero. Indicaba que ella debía tener devociones «bien reguladas», a las que el esposo debía adaptarse, un santo al cual rezar en casa y un oratorio, especialmente si era viuda. Por supuesto, a los hijos correspondía obediencia «respetuosa y humilde». Como se indicó anteriormente, los libros de Arbiol

---

<sup>92</sup> *Oración pronunciada en el antiguo templo del sol el 3 de febrero de 1825.*

y la *Mística Ciudad de Dios* estaban en las bibliotecas coloniales de quienes tenían oratorio en casa<sup>93</sup>. Como se ve, se reforzaba el género femenino del oratorio.

Para sintetizar lo que se ha venido sosteniendo, puede decirse que las élites se percibían, representaban y proyectaban como padres por excelencia, que debían velar por el honor de su familia, que se podían ver representados por el ideal de familia, aunque esta distara mucho de la realidad, y como fieles súbditos de la monarquía española. Lo representado en el oratorio apuntaba por otra parte, a reproducir las relaciones paternalistas al interior de la sociedad. Asimismo, mostraba que las élites locales tenían patrones de consumo elevados —lo cual contribuía a legitimar las diferencias (Bourdieu, 1988)— que incluían objetos de distintas partes del mundo, que sin embargo se combinaban sin problema con objetos de materiales y confección local. Eran élites abiertas al mundo exterior, modernas e ilustradas, que recibían y procesaban a su modo los cambios que se venían dando en el viejo continente.

Eran racionalistas en tanto personas de negocios, preocupadas por la familia, a la que confiaban sus asuntos más personales, y por la caridad cristiana, austeros en sus entierros, pero suntuosos en la vida diaria, y apegados a formas de piedad barrocas de antaño (cf. Barriga, 2002). Si la piedad ilustrada reclamaba la sencillez y claridad, estas no se percibían aún tan nítidamente en los oratorios. Vale recordar que aquella conducía a la crítica de costumbres consideradas supersticiosas, también a la proliferación de advocaciones marianas defendidas y contrapuestas por sus devotos muchas veces como si se tratara de figuras de santidad diferentes, y a la especialización de la capacidad taumatúrgica de los santos en cada rubro de la actividad humana. Todo esto se vivía en las élites a un ritmo propio. Pero algo había cambiado definitivamente y era sintomático de su nueva sensibilidad y religiosidad. Si tiempo antes eran bien vistas las lágrimas, como señal de sentimiento y devoción, así como de contrición ante la prédica religiosa y el sentimiento de culpa, ya no era así. Baltasar de Moncada comentaba, al referirse a la casa adonde acudían por unos días oidores, caballeros y mercaderes a retirarse, meditar y llevar a cabo los ejercicios espirituales, que ellos se olvidaban allí de todo y podían «sin empacho» realizar, decía «las demostraciones de contrición, humildad, y devoción, que no pudieran en las iglesias públicas por el decoro de sus personas, y así se dan de bofetadas, y besan el suelo, conforme lo pide cada paso, y según lo exercita la gente humilde, y devota en sus iglesias» (Moncada, 1757)<sup>94</sup>. La oposición público-privado se imponía, y en este sentido, el oratorio doméstico era más aún que ese espacio de reflexión y meditación, el lugar idóneo para la expresión de la devoción personal.

<sup>93</sup> AGN, PN, 1067, Torres Preciado, 1776, f. 262-263. AGN, PN, 1069, Torres Preciado, 1778. AGN, PN, 1064, Torres Preciado, 1773, f.474.

<sup>94</sup> Al respecto son de lectura obligada los trabajos de Norbert Elias (1982, 1987).



## 6. REFLEXIONES FINALES

La presente investigación, de carácter preliminar, ha querido asomarse a lo que fueron los oratorios de las élites virreinales. No ha pretendido ser un estudio del conjunto de sus devociones; ello hubiera implicado tomar en cuenta muchos más aspectos y ventilar otros espacios. Lo que trató fue de ver lo que las élites proyectaban en los oratorios, a través de lo que escogieron para que estuviera allí presente y formara parte de la vida cotidiana de la familia, pero también de la de los criados, y en el caso de las haciendas, de la amplia variedad de jornaleros que en ellas trabajaba.

En tiempos de despotismo y regalismo, el tener un oratorio supuso la privatización del culto, así como ejercer una cuota de poder en el ámbito de lo espiritual que se vería reforzada por la presencia teóricamente obligatoria de los cónyuges en las celebraciones eucarísticas. Además, implicó llevar a escala doméstica el absolutismo imperante a través del ejercicio de un poder paternalista que vinculaba individualmente a los señores con los criados y los dependientes. En ese sentido, el oratorio permitió un mayor y más efectivo control y sujeción de estos, así como de la mujer, no solo porque limitó las salidas, sino porque los modelos de conducta a promoverse tendieron a exaltar la sumisión y la obediencia. No obstante, este espacio se puede calificar de femenino, pues fue la mujer la que aportó en muchos casos las imágenes principales y porque las jerárquicamente superiores fueron advocaciones marianas.

Partiendo de la cultura material, siempre significativa, con una función retórica innegable (Appadurai, 1991, p. 49)<sup>95</sup> —pues debía subrayar la calidad de sus propietarios—, el oratorio muestra a las élites modernas, conectadas a los distintos rincones del mundo a través de los materiales, las formas y los contenidos. La exploración de las imágenes escultóricas y pictóricas mediante la consulta de los inventarios, permitió poner de relieve notorias preferencias que se manifestaban en un gusto por lo tierno y amable, y la recurrente presencia de la Purísima, San José y San Antonio. Si las dos primeras devociones fueron especialmente promovidas por la monarquía española, las tres aludían a virtudes a ser destacadas como necesarias para la vida social: control de las pulsiones sexuales, humildad, mansedumbre, caridad. En ese sentido se presentaban como «espejos» a ser observados, aprehendidos y reproducidos. Los dos últimos, por otra parte, incidían en aquel paternalismo que contribuía a reforzar los lazos de dependencia y que podría haber sido acentuado por la condición colonial.

---

<sup>95</sup> Véase asimismo Woodward, 2012, y Douglas & Baron, 1990.

La información de las ciudades del interior mostró, por otra parte, la mayor importancia otorgada a las devociones regionales, y debe aún ser más investigada y cotejada con documentación de las élites cusqueñas, lo que ya se empezó a hacer (O'Phelan, 2006). Asimismo, debería contemplarse el influjo de obras que fueron de la Compañía y luego de su expulsión pasaron a manos privadas. ¿Contribuyó al mantenimiento de las obras de gusto barroco en medio de un cambio de sensibilidad al interior de las élites? En todo caso, con avances o retrocesos, para la década de 1820 la piedad ilustrada parecía haberse impuesto. Resulta significativo que el inventario del oratorio de la Quinta de los Libertadores arrojara en 1826, además de los ornamentos litúrgicos indispensables, solo «un retablito con su lienzo»<sup>96</sup>. Los tiempos, religiosidad y sensibilidad habían cambiado. Dar cuenta de ese proceso no resulta fácil, y siempre será un reto.

## ARCHIVOS

Archivo Histórico Riva-Agüero AHRA, Colección Sánchez Concha de la Combe

Archivo General de la Nación del Perú AGN, Serie Protocolos Notariales

Real Audiencia, Causas Civiles

Archivo Regional del Cusco, Serie Protocolos Notariales ARC

Archivo Arzobispal del Cuzco AAC

Archivo Regional de Arequipa ARA, Serie Protocolos Notariales

Archivo Arzobispal de Arequipa AAA, Serie Catedral y Cabildo eclesiástico, Licencias

Archivo Regional de La Libertad ARLL, Serie Protocolos Notariales

## BIBLIOGRAFÍA

Appadurai, Arjun (ed.) (1991). *La vida social de las cosas. Perspectiva cultural de las mercancías*. México: Grijalbo/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

Arbiol, Antonio (1789). *La familia regulada, con doctrina de la sagrada escritura, y santos padres de la Iglesia Católica*. Madrid: Gerónimo Ortega e hijos de Ibarra.

Ariés, Philippe (1991). Para una historia de la vida privada. En Philippe Ariés y Georges Duby (dirs.), *Historia de la vida privada*. Tomo V: *El proceso de cambio en la sociedad del siglo XVI a la sociedad del siglo XVIII* (pp. 7-19). Madrid: Taurus.

---

<sup>96</sup> Agradezco a la Dra. Scarlett O'Phelan la gentileza de proporcionarme esta información.

- Baena, Alberto (2012). Un ejemplo de mundialización: el movimiento de biombos desde el Pacífico hasta el Atlántico (S. XVII-XVIII). *Anuario de Estudios Americanos*, 69, 31-62.
- Bajtín, Mijail (1995). *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de François Rabelais*. Madrid: Alianza.
- Baquero, Francisco de Paula (1781). *Disertación apologética a favor del privilegio que por costumbre introducida por la Bula de la Santa Cruzada, goza la nación española*. Sevilla: Josef Padrino.
- Barriga, Irma (2002). El *Mercurio Peruano* y los muertos. En Margarita Guerra, Oswaldo Holguín y César Gutiérrez (eds.), *Sobre el Perú: homenaje a José Agustín de la Puente Candamo* (I, pp. 195-225). Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Barriga, Irma (2010). *Patrocinio, monarquía y poder: el glorioso patriarca señor San Joseph en el Perú virreinal*. Lima: Instituto Riva-Agüero.
- Benito, José A. (2002). *La bula de cruzada en Indias*. Madrid: Fundación Universitaria Española.
- Bourdieu, Pierre (1988). *La distinción. Criterios y bases sociales del gusto*. Madrid: Taurus.
- Burke, Peter (2008). Cómo interrogar a los testimonios visuales. En J. Lluís Palos y Diana Carrió-Invernizzi (dirs.), *La historia imaginada. Construcciones visuales del pasado en la Edad Moderna* (pp. 29-40). Madrid: Centro de Estudios Europa Hispánica.
- Campos y Fernández de Sevilla, Francisco Javier (2011). Fiestas en honor de la Inmaculada Concepción organizadas por la Universidad de Lima en 1619. *Revista Peruana de Historia Eclesiástica*, 13, 205- 251.
- Carrió-Invernizzi, Diana (2008). El poder de un testimonio visual. El retrato de Felipe IV y Pascual de Aragón, de Pietro del Po (1662). En J. Lluís Palos y Diana Carrió-Invernizzi (dirs.), *La historia imaginada. Construcciones visuales del pasado en la Edad Moderna* (pp. 85-100). Madrid: Centro de Estudios Europa Hispánica.
- Casalino, Carlota (2006). De los expósitos protegidos a los expósitos desprotegidos. La transición de la administración colonial al estado republicano del Perú y sus efectos en grupos vulnerables. En Scarlett O'Phelan y Margarita Zegarra (eds.), *Mujeres, familia y sociedad en la historia de América Latina siglos XVIII-XXI* (pp. 76-105). Lima: CENDOC Mujer/ IRA/IFEA.
- Chacón, Francisco (2004). La historia de la familia en España. Aproximación a un análisis. En Pablo Rodríguez (coord.), *La familia en Iberoamérica 1550-1980* (pp. 20-47). Bogotá: Convenio Andrés Bello.

- Chartier, Roger (1991). Introducción. Formas de la privatización. En Philippe Ariés y Georges Duby (dirs.), *Historia de la vida privada*. Tomo V: *El proceso de cambio en la sociedad del siglo XVI a la sociedad del siglo XVIII* (pp. 165-167). Madrid: Taurus.
- Chorpenning, Joseph (1996). The earthly Trinity, Holy Kinship, and nascent church: an introduction of the Holy Family. En Joseph Chorpenning (ed.), *The Holy Family as prototype of the civilization of love: images from the Viceregal Americas* (pp. 41-56). Philadelphia: Saint Joseph's University Press.
- Constituciones sinodales del arzobispado de Lima* (1864). Tomo II. Edición conforme a la de 1754. Lima: Huerta y Cía.
- Crespo Rodríguez, María Dolores (2006). *La arquitectura doméstica de la Ciudad de los Reyes*. Sevilla: CSIC.
- Díaz, Frank (2012). Familia, fortuna y poder de un vasco noble: don Tiburcio de Urquiaga y Aguirre, 1754-1841. Tesis para optar al título profesional de Licenciado en Historia, Universidad Nacional de Trujillo.
- Douglas, Mary & Baron Isherwood (1990). *El mundo de los bienes. Hacia una antropología del consumo*. México: Grijalbo/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- El sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento* (1855). Traducción de Ignacio López de Ayala. París: Lib. de Garnier Hnos. Elias, Norbert (1982). *La sociedad cortesana*. México: FCE.
- Elias, Norbert (1987). *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. México: FCE.
- Erice, Juan (1788). *Controversia moral sobre el uso de los oratorios domésticos*. Pamplona: A. Castilla Impresor.
- Estenssoro, Juan Carlos (1989). *Música y sociedad coloniales. Lima: 1680-1830*. Lima: Colmillo Blanco.
- Estenssoro, Juan Carlos (1990). Música, discurso y poder en el régimen colonial. 3 vols. Tesis para optar el grado de Magíster en Historia, PUCP.
- Fargas, Mariela (2012). Obedecer y resistir; antidisciplinas cotidianas frente a la autoridad patriarcal en la Edad Moderna. En Manuel Peña (ed.), *La vida cotidiana en el mundo hispánico (siglos XVI-XVIII)* (pp. 119-135). Madrid: ABADA.
- Gálvez Peña, Carlos (2007). Los muebles de una casona virreinal: patrones de consumo en la casa Ramírez de Arellano/Riva-Agüero (Siglos XVIII-XX). *Histórica*, 34, 45-65.
- Gonzalbo, Pilar (1998). *Familia y orden colonial*. México: El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos.

- Hünefeldt, Christine (1994). Los beaterios y los conflictos matrimoniales en el siglo XIX limeño. En Pilar Gonzalbo y Cecilia Rabell (eds.), *La familia en el mundo iberoamericano* (pp. 227-262). México: UNAM, Instituto de Investigaciones Sociales.
- Iwasaki, Fernando (2005). *Extremo Oriente y el Perú en el siglo XVI*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Lavallé, Bernard (2003). El argumento de la 'notoria desigualdad' en la relación de pareja (Lima y Quito, siglos XVII y XVIII). En Scarlett O'Phelan, Fanni Muñoz, Gabriel Ramón y Mónica Ricketts (coords), *Familia y vida cotidiana en América Latina, siglos XVIII-XX* (pp. 231-272). Lima: Instituto Riva Agüero/IFEA.
- Lebrun, Francois (1991). Las reformas: devociones comunitarias y piedad personal. En Philippe Ariés y Georges Duby (dirs). *Historia de la vida privada*. Tomo V: *El proceso de cambio en la sociedad del siglo XVI a la sociedad del siglo XVIII* (pp. 71-111). Madrid: Taurus.
- León Pinelo, Diego de (1949). *Semblanza de la Universidad de San Marcos (1648)*. Traducida del latín por Luis A. Eguiguren. Lima: Biblioteca del IV Centenario de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (1551-1951).
- Mannarelli, María Emma (1993). *Pecados públicos, La ilegitimidad en Lima siglo XVII*. Lima: Flora Tristán.
- Mariazza, Jaime (2008). Crucificado. En Jorge Torres Della Pina (ed), *Mestizo del renacimiento al barroco andino*. Lima: Impulso.
- Martín-Pastor, Eduardo (1938). *De la vieja casa de Pizarro al nuevo Palacio de Gobierno*. Lima: Ministerio de Fomento y Obras Públicas.
- Merback, Mitchel B. (1999). *The Thief, the Cross and the Wheel. Pain and the Spectacle of Punishment in Medieval and Renaissance Europe*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Mesa, José de & Teresa Gisbert (1977). *Holguín y la pintura virreinal en Bolivia*. La Paz: Juventud.
- Moncada, S.J., Baltasar de (1757). *Descripción de la casa fabricada en Lima, corte del Perú, para que las señoras ilustres de ella, y las demás mujeres devotas, y las que desean servir a Dios Nuestro Señor, puedan tener en total retiro...los Ejercicios Espirituales*. Sevilla: Joseph Panduro.
- Monreal, S.J., Miguel (1705). *Tesoros de indulgencias y privilegios en la Bula de la Santa Cruzada*. Valencia: Manuel Baeza.
- Novena a San Antonio de Padua* (1885). Lima: Imprenta del Universo de Carlos Prince.

- O'Phelan, Scarlett (2006). Entre el afecto y la mala conciencia. La paternidad responsable en el Perú borbónico. En Scarlett O'Phelan y Margarita Zegarra (eds.), *Mujeres, familia y sociedad en la Historia de América Latina siglos XVIII-XXI* (pp. 37-56). Lima: CENDOC-Mujer/IFEA/IRA.
- O'Phelan, Scarlett (2013). Indios nobles y advocaciones religiosas en el Perú colonial. En *Mestizos reales en el virreinato del Perú: indios nobles, caciques y capitanes de mita*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.
- Oración pronunciada en el antiguo templo del sol el 3 de febrero de 1825* (1825). Cusco: Imprenta del Gobierno.
- Orihuela, Calixto de (1820). *Carta pastoral que sobre las obligaciones del cristiano... dirige a los fieles de la Santa Iglesia del Cuzco... José Calixto de Orihuela*. Lima: Imprenta de San Jacinto.
- Parodi S.J., Manuel S (1731). *Sermón panegyrico de la Inmaculada Concepción de Nuestra Señora... en la iglesia catedral de Lima el año de 1730*. Lima: Imprenta de la Calle de Palacio.
- Práctica de los 13 viernes de Nuestro padre san Francisco de Paula* (1795). Lima: Calle de Juan de Medina.
- Ranum, Orest (1991). «Los refugios de la intimidad». En Philippe Ariés y Georges Duby (dirs.), *Historia de la vida privada*. Tomo V: *El proceso de cambio en la sociedad del siglo XVI a la sociedad del siglo XVIII* (pp. 211-265). Madrid: Taurus.
- Ribadeneyra, Pedro de (2000). *Vidas de santos. Antología*. Madrid: Lengua de Trapo.
- Rípodas, Daisy (1996). Las imágenes y su culto. En Martínez de Sánchez, Ana María, Luis M. Calvo, Luisa A. Miller, María E. del Rey y Noemí del Carmen Bistué, *Imaginería y piedad privada en el interior del virreinato rioplatense*. Buenos Aires: PHRISCO-CONICET.
- Rizo Patrón, Paul (1989). La familia noble en la Lima Borbónica: patrones matrimoniales y dotales. *Boletín del Instituto Riva-Agüero*, 16, 265-302.
- Rizo Patrón, Paul (2000). *Linaje, dote y poder en el Perú. La nobleza de Lima de 1700 a 1850*. Lima: PUCP.
- Rodríguez García, Margarita Eva (2006). *Criollismo y patria en la Lima ilustrada (1732-1795)*. Buenos Aires: Miño y Dávila.
- Rosas, Claudia (1999). Educando al bello sexo: la mujer en el discurso ilustrado. En Scarlett O'Phelan (comp.), *El Perú en el siglo XVIII. La era borbónica* (pp. 369-413). Lima: IRA.
- San Cristóbal, Antonio (2003). *La casa virreinal limeña de 1570 a 1687*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.

- Sánchez, Gabriela (2005). El siglo XVIII: entre la tradición y el cambio. En Pilar Gonzalbo (coord.), *Historia de la vida cotidiana en México* (III, pp. 532-551). México: El Colegio de México/FCE.
- Scott, James C. (2007[1999]). *Los dominados y el arte de la resistencia*. México: Era.
- Sombart, Werner (1972). *El burgués*. Madrid: Alianza Universidad.
- Stastny, Francisco (2005). *Ulises y los mercaderes. Transmisión y comercio artístico en el Nuevo Mundo*. En Scarlett O'Phelan y Carmen Salazar-Soler (eds), *Passeurs, mediadores culturales y agentes de la primera globalización en el Mundo Ibérico, siglos XVI-XIX* (pp. 817-851). Lima: Instituto Riva-Agüero.
- Torres SJ, Pedro de (1710). *Excelencias de san Joseph*. Sevilla: Ignacio Alemán.
- Urquizar, Antonio (2007). *Coleccionismo y nobleza. Signos de distinción social en la Andalucía del Renacimiento*. Madrid: Marcial Pons.
- Van Deusen, Nancy (1997). Instituciones religiosas y seglares para mujeres en el siglo XVIII en Lima. En Clara García y Manuel Ramos (coords.), *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano* (pp. 207-230). México: Instituto Nacional de Antropología e Historia/Centro de Estudios de Historia de México Condumex/ Universidad Iberoamericana.
- Van Deusen, Nancy (2007). *Entre lo sagrado y lo mundano. La práctica institucional del recogimiento en la Lima virreinal*. Lima: PUCP/IFEA.
- Vargas Ugarte, Rubén (1952). *Concilios Limenses (1551-1772)*. Tomo 2. Lima: Arzobispado de Lima.
- Vargas Ugarte, Rubén (1956). *Historia del culto de María en Iberoamérica y de sus imágenes y santuarios más celebrados*. Tomo 1. Madrid: Talleres Gráficos Jura-San Lorenzo.
- Victorio, Patricia (2004). Vestimenta para la gloria del Señor. En *La Basílica catedral de Lima* (pp. 205-238). Lima: Banco de Crédito del Perú.
- Woodward, Ian (2012). *Understanding material culture*. Londres: SAGE.
- Wuffarden, Luis Eduardo (2004a). La catedral de Lima y el triunfo de la pintura. En *La Basílica catedral de Lima* (pp. 241-317). Lima: Banco de Crédito del Perú.
- Wuffarden, Luis Eduardo (2004b). Las artes decorativas. En *La Basílica catedral de Lima* (pp. 319-337). Lima: Banco de Crédito del Perú.
- Wuffarden, Luis Eduardo (2006). Avatares del 'bello ideal'. Modernismo clasicista versus tradiciones barrocas en Lima, 1750-1825. En *Visión y símbolos del virreinato criollo a la república peruana* (pp. 113-160). Lima: Banco de Crédito del Perú.

Wuffarden, Luis Eduardo (2009). Imágenes en defensa del dogma: el grabado religioso, entre la Contrarreforma y la Ilustración. En Cécile Michaud y José Torres (eds.), *De Amberes al Cusco. El grabado como fuente del arte virreinal* (pp. 23-35). Lima: Metrocolor.

Zalduendo S.J., Francisco Xavier (1723). *Sermones varios*. Tomo IV. Madrid: Gabriel del Barrio.