



ACTAS DEL IV CONGRESO INTERNACIONAL

ETNOHISTORIA

TOMO I

AS

Capítulo 4

FACULTAD DE LETRAS Y CIENCIAS



PONTIFICIA
UNIVERSIDAD
CATÓLICA DEL PERÚ
FONDO EDITORIAL 1998

Actas del IV Congreso Internacional de Etnohistoria. Tomo I

Copyright © por Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Av. Universitaria, Cuadra 18 s/n., San Miguel. Lima, Perú. Tlfs. 460-0872 y 460-2291 - 460-2870 Anexos 220 y 356.

Derechos reservados

ISBN - 9972-42-133-3

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

Impreso en el Perú - Printed in Perú.

“Los Vasallos se desentrañan por su Rey”: Notas sobre quejas y aspiraciones de curacas en el Perú del siglo XVII

José de la Puente Brunke
Pontificia Universidad Católica del Perú

1.- Los curacas y su autoridad en el Perú Colonial

La figura del curaca sufrió en el Perú colonial grandes transformaciones: son muy notables las diferencias -tal como lo han señalado diversos autores- que pueden advertirse entre el curaca prehispánico y el colonial. Este último gozaba, en principio, de una “doble autoridad”: si mantenía su prestigio entre la población indígena era porque ésta le reconocía una autoridad “andina”, que era distinta a la que le otorgaba el sistema administrativo colonial, el cual vio en los curacas a los mejores “mediadores” entre españoles e indígenas. Además, la calidad de curaca no era hereditaria en los tiempos prehispánicos, de modo que éstos no eran estrictamente “señores”, si por tales entendemos a quienes recibían esa denominación en la Europa feudal (Pease 1992: 128-129 y 149)¹.

De acuerdo con el sistema establecido por los españoles, en cambio, los curacas fueron instaurados como funcionarios hereditarios, y se les dotó de diversos privilegios. Así, por ejemplo, se les

1 Un buen ejemplo -entre muchos que se podrían citar- del convencimiento que tenían los españoles en torno a que los curacas podían ser los mejores mediadores entre ellos y la población andina, lo tenemos en unas frases de Solórzano Pereira, en las que se refería al modo en que se podría lograr que los indígenas hablaran castellano: decía que ese propósito se conseguiría “sólo con que fuesen compelidos a esto sus Caciques o Curacas; *porque de ellos penden los demás*” (el subrayado es nuestro) (Solórzano 1647: libro II, capítulo XXVI, N° 19).

exoneró del pago del tributo y -a diferencia de los "indios tributarios"- tenían toda la capacidad para efectuar transacciones económicas en la sociedad hispano-peruana sin previo permiso de las autoridades. En el fondo, el ordenamiento colonial otorgó a los curacas y a sus descendientes una posición análoga a la de los hidalgos en la España peninsular. En retribución de ese status preeminente, el curaca quedaba obligado -entre otras cosas- a responsabilizarse de la cobranza del tributo indígena (Spalding 1974: 37-38). Igualmente, desde los inicios de la colonización se vio como prioritaria la labor de adoctrinamiento de los curacas en la fe cristiana, considerándose que de ese modo se produciría más eficazmente la propagación del evangelio al conjunto de la población indígena, en virtud del prestigio étnico del que aquéllos gozaban. Así, por ejemplo, los curacas tenían reservados asientos especiales en los templos, con el fin de dotar de la mayor notoriedad a su práctica cristiana. Igualmente -como afirma Scarlett O'Phelan- "estudios y ordenación fueron privilegios con los cuales se favoreció selectivamente a los hijos de los caciques pertenecientes a los principales linajes" (O'Phelan 1995:39 y 50-51)². Precisamente la posibilidad de la ordenación sacerdotal fue, en principio, uno de los propósitos que movió a la fundación de los colegios de hijos de caciques (Guibovich 1993: 277).

Si bien en el propio siglo XVI no dejaron de oírse voces, entre los españoles, que se manifestaban en desacuerdo con los privilegios otorgados a los curacas, y que sostenían que no debía hacerse ninguna diferencia entre ellos y la población indígena en general³,

2 Sin embargo, andando el tiempo algunos de los privilegios dados a los curacas fueron recortados, creándose una situación de ambigüedad con respecto a ello, la cual pudo estar -tal como afirma Scarlett O'Phelan- en el origen de algunas de las conspiraciones o rebeliones en las que se vieron envueltos ciertos curacas, muy en particular en el siglo XVIII (O'Phelan 1995: 29).

3 Por ejemplo, Juan de Matienzo manifestó muy negativas opiniones con respecto a los curacas, considerando que abusaban de la población indígena con "crueldad y fiereza". Estas expresiones fueron posteriormente citadas por Solórzano Pereira, quien también recogió similar sentir en un prelado del Paraguay, para quien no tenían sentido alguno los privilegios de los curacas, ya que, en su opinión, todos los indígenas estaban creados para "obedecer y servir" por igual (Solórzano 1647: lib. II, tit. XXVII, N° 7 y 8).

las sucesivas normas legales reafirmaron el status preeminente que desde los inicios de la colonización se había dado a los curacas. Así, por ejemplo, el virrey marqués de Montesclaros reconocía en su memoria de gobierno que los curacas eran señores de inferior condición que los incas, pero "superiores a otros particulares" (Fuentes 1859: 19).

2. La política educativa con respecto a los hijos de curacas: El caso del Colegio del Príncipe

a) La creación del Colegio y su propósito:

De acuerdo con el papel que la administración colonial otorgó a los curacas, y a la "nobleza indígena" en su conjunto, se vio como necesario, desde los primeros tiempos de la colonización, dotar a aquéllos de una "instrucción especializada". Así, ya en 1573 Felipe II ordenó al virrey Toledo que creara en el Perú colegios para "nobles indios"⁴. Dicha disposición no se vio cumplida, y varias décadas después, en 1616, Felipe III reiteraba al virrey Príncipe de Esquilache esa orden (Macera 1977: 239-240)⁵. Incluso

4 Tal como afirma Díaz Rementería, el ordenamiento español "consideró al cacique no como un indio común o del estado llano sino como partícipe del status nobiliario de la hidalguía" (Díaz Rementería 1977: 97).

5 Debe precisarse que el virrey Toledo estuvo de acuerdo con la fundación de colegios para hijos de caciques, al punto de que, por provisión de 21 de febrero de 1578, dispuso que se erigieran dos de esos planteles: uno en Lima, para quienes residían en la costa, y el otro en el Cuzco, para los de la sierra. Dicha disposición toledana no se hizo realidad -según supone Armas Medina- debido a que las rentas previstas por el virrey en favor de esas fundaciones fueron finalmente adjudicadas a otro colegio de parecidas características, creado en el seno de la Universidad limeña. Sin embargo, ese "colegio universitario" nunca estuvo dedicado, en la práctica, a la educación de hijos de caciques (Armas Medina 1953: 286-287). En realidad, lo que ocurrió fue que el virrey Toledo encargó -sin éxito- la fundación del colegio de Lima a la Universidad de San Marcos (Cárdenas 1977: 6; Eguiguren 1939: 592). Por otro lado, se ha señalado que los dos colegios previstos por Toledo vieron demorada su creación debido a ciertos desacuerdos surgidos entre dicho virrey y el arzobispo de Lima (O'Phelan 1995: 53). Sobre las rentas asignadas por Toledo para los dos colegios, sabemos que él dispuso que fueran tomadas de las producidas por el repartimiento de Livitaca, del que había sido

los propios caciques del Cuzco habían solicitado al monarca, en 1601, la creación de un “colegio de los Ingas y curacas”, con el objeto de que sus hijos fuesen instruidos en la fe católica, y manifestando su deseo de que luego ellos pudieran transmitirla a toda la población andina (O’Phelan 1995: 53).

Si bien la creación de dichos colegios fue tardía en el Perú -y se produjo por reiteradas órdenes de la Corona, a diferencia de lo ocurrido en México- debe señalarse que a lo largo del siglo XVI dos instituciones religiosas destacaron por su especial interés por educar a la élite indígena, así como por su mayor disposición para incluirla en sus filas: nos referimos a los franciscanos y a los jesuitas (O’Phelan 1995: 51-52)⁶. Fue en esa misma centuria cuando dos padres jesuitas redactaron las “reglas y avisos” de los colegios para hijos de caciques que habrían de fundarse (Albó 1966: 273).

Fue durante el gobierno del virrey Esquilache cuando se creó en Lima el Colegio del Príncipe, en el barrio del Cercado, al igual que el Colegio de San Francisco de Borja en el Cuzco: ambos fundados para educar a los hijos de caciques, con el propósito -según sus primeras Constituciones- de brindarles una instrucción completa que les permitiera acceder luego a los colegios mayores y tener también, eventualmente, la posibilidad -como ya lo hemos indicado- de alcanzar la ordenación sacerdotal (Macera 1977: 241). Según lo señalado por Xavier Albó, las actividades en este tipo de colegios estuvieron centradas en brindar a los alumnos una “sólida formación religiosa y moral”, teniendo en cuenta que se buscaba que fueran los futuros catequistas; igualmente, en esos planteles se debía procurar que los alumnos conservaran las diversas costumbres propias de sus tierras, tanto en lo referido a su vesti-

encomendero Sebastián de Villafuerte, y del que luego lo fue Jerónimo Rodríguez de Villafuerte. Según lo señalado por el virrey, de ese repartimiento se debía destinar 1,800 pesos anuales, en beneficio de “dos casas y colegios para hijos de caciques, en Lima y en el Cuzco” (Puente Brunke 1992: 361 y 493; Valcárcel 1966: 126-127).

6 Según afirma Xavier Albó, los franciscanos “fueron los primeros en recoger hijos de caciques en la Española y poco después en México, donde desde 1536 adquirió gran prestigio el colegio de Tlatelolco” (Albó 1966: 273).

menta cuanto, incluso, en lo tocante a la dieta alimenticia (Albó 1966: 275). Así, pues, se buscaba que conservaran todos aquellos rasgos culturales que les permitieran continuar siendo los mejores transmisores de la fe cristiana a la población indígena.

El Colegio del Príncipe fue fundado en 1618, y de ello dejó puntual constancia el virrey en su memoria de gobierno:

"(...) y así habiendo cumplido con lo que Su Majestad me manda y servídose de aprobar lo hecho, dejo fundados en Santiago del Cercado de esta ciudad, un Seminario para hijos de Caciques de este Arzobispado, a cargo de los Padres de la Compañía de Jesús (...)" (Fuentes 1859: 119).

Desde su fundación, el Colegio estuvo a cargo de la Compañía de Jesús. Ya los jesuitas, desde los años de gobierno del virrey Toledo, eran los encargados de la doctrina del Cercado, y fue precisamente en ese barrio donde se fundó el "Colegio de hijos de caciques", con el propósito de que -en palabras del también jesuita Anelo Oliva-

"(...) criándose con la doctrina y buena enseñanza de la Compañía puedan después darlas a sus vasallos, y por el consiguiente ser instrumentos eficaces para desarraigar la idolatría" (Oliva 1895: 204).

El virrey Príncipe de Esquilache no ocultaba su favorable opinión con respecto a la labor de la Compañía de Jesús:

"(...) la Compañía de Jesús es de suma utilidad para todos los ministerios de la Religión, así para la extirpación de las Idolatrías, como para la enseñanza de los Indios (...)" (Fuentes 1859: 120)⁷.

7 Solórzano Pereira manifestó que estando él en Lima se creó el referido colegio para hijos de caciques, y se mostró de acuerdo con que su dirección hubiese sido encomendada a la Compañía de Jesús, "por ser su Instituto acomodado para ejecutarle según se requiere, y en todas partes nos lo ha mostrado la experiencia" (Solórzano 1647: lib. II, tít. XXVII, N° 43 y 44).

En efecto, una de las razones inmediatas que llevó a la fundación del Colegio del Príncipe fue el interés de las autoridades por lograr la definitiva extirpación de las idolatrías. Tal como afirma el P. Vargas Ugarte, "la visita de la idolatría puso de manifiesto que uno de los medios para extirparla sería la sólida formación religiosa que se diera a los caciques y mandones de los mismos indios, por la mucha autoridad que aquellos ejercían sobre éstos y el poder que habría de tener su ejemplo" (Vargas Ugarte 1963: 222).

Para el funcionamiento del Colegio se destinó una edificación anexa a la parroquia de Santiago del Cercado, que anteriormente había alojado un "hospital de indios", y se dispuso que para la manutención de los alumnos se utilizasen los réditos de los censos de las cajas de comunidad y los bienes de comunidad. Y el 1 de enero de 1619 el propio virrey impuso en la catedral de Lima, a los doce primeros alumnos, "la banda de tafetán carmesí con las armas reales y las suyas". En principio, podrían ser alumnos del colegio los mayorazgos o herederos de cada cacicazgo, aunque también podía ser recibidos los demás hijos de los caciques; en esos casos, sin embargo, ya debían ser mantenidos por sus padres. Se dispuso que el atuendo que debían utilizar estuviese compuesto por "calzón y camiseta verde, de lana o algodón, media, zapatos y sombrero negro y sobre el busto llevarían cruzada la banda con las armas reales de plata, del hombro derecho al izquierdo" (Vargas Ugarte 1963: 223).

Además de instruirlos en la doctrina cristiana, el propósito del Colegio era -como lo resume el P. Vargas Ugarte- el de enseñar a los alumnos a leer, escribir y contar, al igual que el de adiestrarlos en la música, en el canto, en urbanidad y en "buenos modales" (Vargas Ugarte 1963: 223; Vargas Ugarte 1959: 509-510).

En definitiva, el Colegio buscaba conseguir de sus alumnos tanto la fidelidad a la doctrina católica como la lealtad política a las autoridades coloniales: se trataba, por tanto, de integrar a la "nobleza indígena" en el régimen colonial⁸. Sin embargo, el Cole-

8 Así, fue grande el interés de las autoridades por el aprendizaje de la lengua castellana por parte de los curacas y de sus hijos. Un ejemplo de ese interés

gio del Príncipe tuvo, por lo general, un número corto de alumnos. La mayoría de curacas educaba a sus hijos a través de la contratación de profesores particulares. Al parecer, esto se debió fundamentalmente a razones de orden económico, ya que la manutención de cada alumno en el Colegio superaba la asignación establecida oficialmente (Macera 1977: 242-245)⁹.

b) Quejas de curacas sobre su funcionamiento:

El siglo XVII fue testigo de numerosas quejas de curacas peruanos, en las que reclamaban a las autoridades españolas, y al propio monarca, el cumplimiento efectivo de las preeminencias que por su status les correspondían, frente a eventuales atropellos que sufrían. Quizá una de las muestras más notorias del inconformismo de muchos curacas esté en el desarrollo de la rebelión o conspiración de los caciques de Lima en 1666. De ese suceso poco se sabe, pero no es muy aventurado suponer que respondió a una situación social de tensión que se manifestaba en diversos lugares del virreinato (Glave 1989: 199-201; Basadre 1945: 141)¹⁰. Sin

nos lo brinda una resolución del virrey duque de la Palata -fechada el 5 de diciembre de 1683-, mediante la cual ordenaba a los corregidores de indios que fueran muy diligentes en impedir que "ninguno pueda ser cacique, gobernador, segunda persona, alcalde, ni tener ocupación alguna en el pueblo, que no sepa la lengua castellana, y la haya enseñado a sus hijos" (Díaz Rementería 1977: 127).

9 Desde su fundación hasta el momento de la expulsión de los jesuitas, pasaron por las aulas del Colegio del Príncipe en torno a setecientos alumnos (Galdo 1982: 46) aunque, como más adelante veremos, no todos ellos fueron hijos de caciques. En sus primeros años de funcionamiento, el Colegio tuvo muy pocos alumnos: así, por ejemplo, en 1620 fueron doce. Después aumentó ese número, llegándose a la cifra máxima de cuarenta por año. Sin embargo, hay que tener en cuenta que no se trataba necesariamente de alumnos diferentes por cada año, ya que lo habitual era que aquéllos se mantuvieran varios años en el Colegio. Luego de la expulsión de los jesuitas, el número de alumnos descendió considerablemente. Para entonces, se ha calculado que el promedio de alumnos que se educaron en el Colegio fue de seis por período de cinco años (Macera 1977: 245-246).

10 Por ejemplo, como afirma Glave, los famosos "sucesos de Laicacota", en la década de 1660, significaron algo más que una mera disputa entre grupos de españoles de diversas regiones: "las evidencias, más detenidamente analizadas, muestran ahora que se trató de una seria disputa por los recursos loca-

embargo, queremos aquí aludir a una queja muy concreta, relativa al funcionamiento del Colegio del Príncipe.

En efecto, en carta dirigida al monarca desde Lima el 3 de julio de 1657, dos curacas -Luis Macas y Felipe Carua Mango- recordaban los diversos documentos que con anterioridad habían enviado al Consejo de Indias no sólo los curacas, sino también el fiscal protector de los indígenas, refiriéndose a los muchos "agravios" que recibían los señores naturales. Pero los firmantes de la carta a la que aludimos decían que sólo se iban a referir a un agravio "tan digno de remedio": se trataba de una queja formal contra la administración del Colegio del Príncipe por parte de los jesuitas¹¹.

En primer lugar, manifestaban que el Colegio se había establecido en el barrio del Cercado sólo por la presión que para ello ejercieron los padres de la Compañía de Jesús, ya que -según afirmaban- la idea inicial había sido la de fundarlo en otro lugar de la ciudad. Además, se quejaban de que el rector del Colegio cobrara una "considerable" renta que provenía "de los censos de los indios y otros efectos"¹². Decían también que si a los jesuitas se les permitió establecer el Colegio de Caciques en el Cercado fue "con cargo de que los tratase bien y que entre estos caciques no entreverase españoles, y que enseñase a leer y escribir, música y gramática y otras ciencias, que a eso se obligaron los dichos Padres"¹³.

les en donde todos los grupos estuvieron involucrados y donde el propio poder central fue puesto en cuestión" (Glave 1989: 199).

11 Dicha carta de encuentra en el Archivo General de Indias (Sevilla) (en adelante, AGI), Lima, 169.

- 12 Coincidentemente, algunas décadas antes se habían alzado voces de protesta, en el Cuzco, contra el hecho de que "los censos de los indios" sirvieran para mantener el Colegio de caciques de San Borja. En este caso, fue el cabildo eclesiástico el que manifestó esa queja, considerando injusto que los pocos indígenas que estudiaban en dicho Colegio se sustentaran "con los censos del común de todos" (Vargas Ugarte 1938: 110-111). Es presumible, sin embargo, que esa queja contra el Colegio de San Borja -dirigida al monarca en 1622- respondiera también a otras motivaciones (Vargas Ugarte 1963: 225).
- 13 En la transcripción de los textos manuscritos, hemos modernizado tanto la ortografía como la puntuación.

Pero la principal queja de los firmantes del documento iba dirigida al hecho de que los jesuitas hubiesen admitido también en el Colegio a alumnos españoles. Los curacas reconocían que en los primeros años de funcionamiento los jesuitas habían cumplido con lo establecido. Sin embargo, señalaban que posteriormente el Colegio se había convertido en un establecimiento para la educación de españoles, relegándose a un segundo plano a los hijos de caciques:

“Este Colegio lo han convertido de españoles, echando a los hijos de caciques a una sala muy apartada del Colegio, muy indecente y de poca comodidad, ocupando la sala principal de los caciques a los españoles, con que los miserables no tan solamente no estudian, sino que por ser los estudiantes españoles hijos de caballeros y mercaderes, los maltratan, de suerte que están ahuyentados, y solamente y apenas les enseñan a leer y escribir”.

Así, pues, según los denunciantes la finalidad del Colegio del Príncipe se había desvirtuado por completo. En vista de ello, solicitaban que el Colegio de caciques se instalara en otro lugar, o que por lo menos fuera visitado un par de veces al año por el virrey -o por una persona nombrada por él- para verificar el cumplimiento de las normas que regían su funcionamiento.

Las expresiones de la mencionada carta reflejan, en primer lugar, que los curacas firmantes estaban realmente interesados en que los hijos de caciques recibieran -de acuerdo con lo previsto en las Constituciones de los Colegios dirigidos a formarlos- una instrucción destinada a “hispanizarlos”, con el fin de que sirvieran de adecuados “mediadores” entre la administración colonial y la población andina. Sin embargo, no podemos tomar este ejemplo como un indicio de una total adhesión al sistema colonial, ya que dicho afán pudo estar dirigido tan sólo al logro del reforzamiento de su autoridad étnica a través del reconocimiento de la misma por parte de la administración española.

En cuanto al hecho de que los jesuitas permitieran el ingreso de alumnos españoles al Colegio, podríamos vincularlo -es una hipótesis- con las necesidades económicas que el funcionamiento del

plantel acarreaba, ya que los alumnos españoles pagaban una pensión¹⁴. Es posible, también, que los directivos del Colegio pensaran que fuera beneficioso para los hijos de caciques el trato con españoles¹⁵. En cualquier caso, no encontramos argumentos para sostener la idea de que quienes dirigían el Colegio del Príncipe hubieran carecido de interés para instruir adecuadamente a los hijos de curacas. Es más: cuando en la década de 1630 circuló entre las autoridades españolas la idea de que los Colegios de caciques eran "dañosos", los Padres de la Compañía de Jesús se dirigieron al virrey conde de Chinchón, señalándole la conveniencia de mantener dichos Colegios, con el fin de terminar con las "idolatrías" y de lograr que los curacas gobernaran sus pueblos "con cristiandad y policía" (Vargas Ugarte 1963: 332)¹⁶.

Volviendo a las quejas de 1657, el reclamo central de esos curacas era el de que no hubiera más alumnos que los hijos de caciques y que, por tanto, no se tolerara la presencia de alumnos españoles:

-
- 14 El P. Vargas Ugarte refiere -aunque con relación al Colegio de San Borja del Cuzco- que en la década de 1690 se admitía en ese plantel el ingreso de "hijos de españoles principales de la ciudad", que pagaban cien pesos al año, y dormían en sala aparte (Vargas Ugarte 1963: 227).
 - 15 Se trata de una hipótesis, porque no nos consta que los padres jesuitas hubieran pensado eso. Quien sí lo pensó fue -por ejemplo- un canónigo, Francisco José Marán, quien dirigió el Colegio de San Borja del Cuzco tras la expulsión de los jesuitas. En testimonio recogido por Pablo Macera, dicho clérigo afirmaba que era conveniente la presencia de "españoles pobres" en el Colegio, con el fin de que los indígenas, al tratar con ellos, pudieran vencer su "pusilanimidad", así como "la cortedad y encojimiento de sus genios" (Macera 1977: 242).
 - 16 Al parecer, muchos españoles consideraban perjudiciales los Colegios de caciques, porque quienes estudiaban allí salían "muy ladinos". La opinión de los jesuitas -en la mencionada carta al virrey conde de Chinchón, fechada el 22 de diciembre de 1637 y reproducida por el P. Vargas Ugarte- era otra: decían -refiriéndose a quienes habían estudiado en los Colegios de caciques- que "si los condenan los Corregidores y Curas y otros españoles es por querer ellos ser señores absolutos en los pueblos y no tener quien defienda los indios y haga sus causas como las hacen estos caciques, amparándolos de las bexaciones que padecen y por que temen que acudan con sus quejas a tribunales superiores y busquen remedio a sus agravios, a lo cual acuden los caciques y no los particulares por su pusilanimidad y esta es la causa de que les parezca mal que sean ladinos y entendidos" (Vargas Ugarte 1963: 332-333).

“y estando este Colegio más amparado, muchos caciques pondrán en estudio sus hijos, con la codicia de tener estudio y saber la gramática, pues están tan capaces ya muchos para cualesquiera ciencias, sin que se consienta español ninguno en este colegio, porque le es de mucho embarazo a los que estudian”.

Concluían su carta solicitando al monarca que viera su pedido “con ojos de piedad”.

En definitiva, consideraban que los alumnos españoles perturbaban a los hijos de curacas -para quienes estaba destinado el Colegio- e impedían que éstos se educaran adecuadamente. Si bien no tenemos información precisa en cuanto al éxito o fracaso de ese pedido, nos inclinamos a pensar que la situación no cambió, y que quizá fue esa una razón adicional que nos podría explicar el hecho -ya mencionado líneas más arriba- de que fueran pocos los hijos de caciques que se educaron en el Colegio del Príncipe. En este sentido -y aunque se trata de una queja bastante posterior- es pertinente referir los reclamos que en nombre de los “indios nobles” se expresaron hacia 1750, y en los que se señalaba -entre otras cosas- cómo los hijos de caciques no habían sido atendidos en su educación prácticamente durante toda la época colonial¹⁷.

- c) En pos del “verdadero conocimiento” y de la “corona de la sabiduría”

En la aludida carta de 1657, los dos curacas firmantes manifestaban expresamente el deseo de que sus descendientes se formaran en el conocimiento de la doctrina cristiana a través de un

17 Esos reclamos, que fueron consecuencia de la rebelión de Huarochirí de mediados del siglo XVIII, son recogidos por Scarlett O'Phelan (O'Phelan 1995: 47). En este sentido, es interesante señalar -aunque es un dato referido al Colegio de hijos de caciques del Cuzco- cómo durante la segunda mitad del siglo XVIII, en el Colegio de San Borja, no sólo se admitía a hijos de caciques, sino también a vástagos de españoles y de indígenas en general. Hacia 1775 el número de hijos de caciques en ese Colegio no era mayor de 25, mientras que el total de alumnos que tenía el plantel -entre “españoles” e indígenas- se acercaba a los 150 (Macera 1977: 242).

amplio programa educativo. Obviamente, es difícil preguntarse, a través de testimonios tan particulares, sobre la sinceridad de tales afirmaciones. En todo caso, es menos discutible suponer -como ya lo hemos hecho líneas más arriba- que los curacas aspiraban al "verdadero conocimiento" al menos como un medio para mantener esa "doble autoridad" sobre los indígenas. En ese documento consideraban, por tanto, que ese "verdadero conocimiento" podría ser alcanzado en el Colegio del Príncipe si los jesuitas prohibían el ingreso de alumnos españoles.

En cuanto a los alumnos indígenas que no eran hijos de caciques, en cambio, la carta de 1657 adopta una postura diferente: considera que no está mal que el Colegio del Príncipe abra sus puertas

"a cualquiera muchacho indio que tenga sujeto capacidad para el estudio, que irá adelante en el conocimiento de la fe".

Así, pues, la mencionada carta acepta la presencia de cualquier indígena en el Colegio del Príncipe, mas no la de españoles. Además, como vemos, comparte la preocupación de la administración española por el logro de la propagación del cristianismo entre los indígenas. Fue muy frecuente el que los curacas insistieran en la sinceridad de su adhesión a la fe cristiana. A este respecto, es oportuno recoger otro testimonio de curacas dirigido al monarca - fechado, en este caso, en 1669, es decir, doce años después que el anterior- en el que negaban rotundamente el que fueran "idólatras":

"que no lo somos, Señor, sino verdaderos católicos, que a pie juntillas confesamos y creemos la fe de Jesucristo Señor Nuestro, y moriremos por ella si se ofreciera ocasión"¹⁸.

18 Carta de caciques a S.M. Lima, 1 de septiembre de 1669. AGI, Lima, 11. Los firmantes fueron: Rodrigo Rupaychahua, "cacique principal en el repartimiento de Guamantanga"; su hijo Juan de Guzmán Rupaychahua; Pedro Ventura; Francisco Flores; Juan Alberto Chuquiyaui, "cacique principal" en el corregimiento de los Huamalíes.

En definitiva, los testimonios mencionados trasuntan un tono de queja, tanto frente al trato que recibían los hijos de caciques, como en cuanto a las eventuales dudas que entre las autoridades coloniales surgían sobre la sinceridad de la conversión de los curacas al cristianismo y de su adhesión al "status" colonial¹⁹. En este sentido, es oportuno recordar que para el siglo XVIII aumentaron este tipo de reclamos de curacas, en vista de que en el curso de esa centuria se restablecieron diversas restricciones para el acceso de los mestizos -incluidos los "mestizos reales", que eran los descendientes de los matrimonios mixtos de la élite indígena- a los cargos militares, a los puestos universitarios y al estamento eclesiástico. Así, pues, los curacas del siglo XVIII consideraron que se les estaba impidiendo alcanzar "la corona de la sabiduría", por lo cual se sentían "desplazados" en su propia tierra (O'Phelan 1995: 30 y 48)²⁰.

En cuanto al Colegio del Príncipe, la expulsión de los jesuitas significó que su local se convirtiera en "hospital para pobres", y que un inmueble que albergaba una clínica para negros fuese habilitado como colegio para hijos de curacas (Galdo 1982: 46).

3.- Aspiraciones de los curacas: Un caso ilustrativo

Uno de los firmantes de la carta de 1657 -como ya lo señalamos- fue Felipe Carua Mango. Coincidentemente, en ese mismo año dicho personaje dirigió otra carta al monarca -en este caso, fir-

19 En cuanto a la adhesión de la población andina al cristianismo, es pertinente citar a Manuel Marzal, sobre todo porque sus afirmaciones están referidas al mismo ámbito cronológico en el que se redactaron los escritos que en este trabajo comentamos: en efecto, dicho autor considera demostrada -en líneas generales- la transformación religiosa de la población indígena peruana hacia la segunda mitad del siglo XVII, con lo cual no podría decirse que el cristianismo de quienes integraban dicha población fuese "una simple máscara" (Marzal 1983: 439-440).

20 No olvidemos que no fue infrecuente la existencia de curacas mestizos, a pesar de que desde 1576 la Corona -al menos en teoría- decidió "no reconocer a los mestizos como titulares de la dignidad cacical" (Díaz Rementería 1977: 132).

mada sólo por él-, en la que se refería a una serie de aspiraciones personales. Por lo que manifestaba, se trataba de una persona plenamente incorporada a la vida de la sociedad hispano-peruana: tenía entonces 36 años de edad, y decía ser

“hombre noble en mi género, descendiente de caciques principales del pueblo de Sacsamarca, en la provincia de Vilcashuaman”²¹.

Afirmaba haberse desempeñado al servicio de la Corona desde que tuvo “uso de razón”, sobre todo en la milicia, primero en calidad de soldado, y luego como alférez y capitán de infantería de las “compañías de naturales” de Lima. Además, decía haber contribuido al desarrollo de las celebraciones en honor de la Inmaculada Concepción, al ser ya entonces “devoción tan general en la monarquía de V.M.”, y con el fin de que por medio de esas celebraciones “muchos indios ignorantes de tan gran misterio quedasen con nueva devoción”. En virtud de todos esos servicios solicitaba al monarca que le hiciera merced de la plaza de sargento mayor de Lima y su comarca, “con el sueldo de soldado a ejemplo que a los capitanes morenos y mulatos se les da el mismo sueldo”. Además, esta petición iba acompañada de una queja, ya que a los indígenas que se desempeñaban como capitanes o sargentos mayores no se les daba ningún sueldo, el cual sí era pagado a los morenos y mulatos. Igualmente, solicitaba que se le diera la vara de alcalde mayor de Lima y su comarca, con el fin de amparar a los indígenas que vivían en las afueras de la ciudad, y que muchas veces no se atrevían a entrar en ella para quejarse por los agravios que recibían.

Así, pues, este personaje manifestaba total adhesión a la fe cristiana, y mostraba estar integrado en el sistema colonial. Aparte de las dos cartas que firmó, no hemos alcanzado a conocer más información sobre él, lo cual sería fundamental para comprobar la sinceridad de sus palabras o, eventualmente, para poder conocer cuáles eran sus verdaderas motivaciones.

21 Felipe Carua Mango a S.M. Lima, 26 de julio de 1657. AGI, Lima, 169.

4.- Los curacas y sus "increíbles molestias y trabajos"

Ya hemos señalado cómo en el siglo XVII no fueron pocas las quejas provenientes de miembros de la élite indígena. En ese sentido, es ilustrativo glosar la antes aludida carta del 1 de septiembre de 1669²², en la que no sólo afirmaban los curacas firmantes su adhesión al cristianismo, sino que además formulaban graves denuncias en contra de diversas autoridades.

En efecto, aludían a "increíbles molestias y trabajos" que padecían, los cuales se originaban en

"la insaciable codicia de los gobernadores y corregidores, que lo eran más para buscar intereses y propias conveniencias, tratándonos peores que a esclavos, de que se seguía con grandísimo menoscabo la disminución de los indios, y despoblación de nuestros lugares, porque sus habitantes, huyendo de la esclavitud y malos tratamientos, se han retirado en gran número a vivir como fieras en las cavernas y montes más incultos, teniéndolo por mejor suerte que el vivir entre cristianos".

Solicitaban al monarca que pusiera remedio a dicha situación. Consideraban que una razón de dichos abusos estaba en la práctica de la venta de oficios: así, los corregidores se dedicaban a recuperar el dinero gastado en la compra del oficio, y además buscaban enriquecerse, aunque fuera -decían los curacas- a costa de "nuestra sangre". En ese sentido, denunciaban los perniciosos efectos del reparto de mercancías²³, práctica que era la causa -se-

22 AGI, Lima, 11.

23 Un problema adicional que, en ocasiones, trajo el reparto de mercancías fue que llevó a la aparición de curacas "intrusos", nombrados por los corregidores de modo arbitrario, por encima de los caciques "de linaje". Ocurría probablemente en los casos en los que los curacas legítimos no facilitaban a los corregidores el desarrollo del reparto de mercancías. Así, muchos curacas "de sangre" no tuvieron otro camino que el del proceso judicial para defender su condición de tales frente a los aludidos "intrusos". Estos problemas son explicados por Scarlett O'Phelan con respecto al siglo XVIII, pero pudieron quizá empezar a darse en las últimas décadas del siglo anterior (O'Phelan 1995: 29).

gún afirmaban- de la frecuente embriaguez de los indios. Esa denuncia es muy ilustrativa:

“Impúttannos, Señor, que somos dados a la embriaguez. Cómo no lo han de ser los indios, si la principal mira de un corregidor era meter en sus pueblos gran cantidad de botijas de vino, que porque les costase más barato, compraban siempre el peor, y este se repartía entre los pobres indios; y aunque hubiese costado a tres o a cuatro pesos cuando más, se les había de dar en plata, vendida la botija, a diez pesos cuando menos. Si este vino por fuerza se repartía entre los indios, por fuerza también los habían de hacer borrachos, que no lo habían de derramar, sino consumir”.

Sin embargo, la misma carta reconocía que con la llegada del conde de Lemos al gobierno virreinal, la situación había mejorado. Así, por ejemplo, los curacas se vieron muy aliviados con lo dispuesto por dicho gobernante en el sentido de que en adelante el “entero” de la mita debía ser responsabilidad exclusiva de los corregidores (Lohmann 1946: 264-265). Hasta entonces, los curacas habían sido los únicos responsables de convocar al número requerido de indígenas para acudir a la mita²⁴; si no lograban reunir el número establecido de mitayos, el corregidor los presionaba de diversos modos para suplir a los “faltantes”. Así, pues, el conde de Lemos trasladó a los corregidores la responsabilidad frente al aludido “entero” de la mita; luego de reunidos los mitayos, dichos funcionarios los entregaban a los capitanes de mita, quienes debían conducirlos a Potosí. El conde de Lemos puso mucho interés en velar por que esa reforma fuese efectivamente puesta en práctica. Así, en una carta dirigida en 1670 al corregidor de Potosí, le reiteraba que

“(…) No pueden ser apremiados los indios capitanes generales, caciques y curacas a enterar los indios que no les entreguen los corregidores (...)” (Lohmann 1946: 419)²⁵.

24 En efecto, entre las tareas de los curacas estaba la de “buscarlos y juntarlos (a los indígenas) para que vayan a las mitas” (Solórzano Pereira 1647: lib. II, cap. XXVII, N° 5).

25 El conde de Lemos expresó esas mismas ideas en carta dirigida al monarca,

Así, pues, en la carta de 1669 los curacas no regateaban elogios a la labor gubernativa del conde de Lemos, de quien decían que estaba "cortado a la medida del corazón de su Dueño": no se guiaba por intereses personales, y

"(...) pone los ojos sólo en el servicio de Dios, en el de Vuestra Majestad y en nuestro provecho, aumento y defensa (...). Señor, este virrey es un apóstol, un santo en sus obras, y ha de dejar este reino muy restaurado, y vuelto a poblar en gran parte, de que crecerá el aumento en la labor de las minas, así de plata como de azogues, que sin indios no sólo se ha de disminuir, sino totalmente se ha de acabar"²⁶.

Consideraban, pues, que el conde de Lemos iba por el camino correcto, ya que lográndose un mejor trato para los curacas, y para los indígenas en general, serían mayores incluso las riquezas que el Perú podría ofrecer a la Corona. En efecto, afirmaban que el crecimiento económico del Perú

"depende de nuestro sudor, y los vasallos se desentrañan por su rey, cuando ven que sus ministros los tratan con amor, y los defienden y amparan".

5.- A modo de conclusión

¿Dependía el "aumento del reino" del sudor de los curacas? Desde los inicios de la colonización, los españoles vieron en ellos a los ideales "mediadores" entre la administración española y la población indígena. También sabemos que muchas veces los propios señores naturales supieron aprovechar hábilmente su "doble autoridad" para obtener importantes beneficios.

fecha en Lima el 4 de julio de 1670, y referida específicamente a los problemas generados por la mita de Potosí (Vargas Ugarte 1951: 155-165).

26 En este sentido, son muy ilustrativas las palabras del conde de Lemos al comprobar los padecimientos que sufrían los indígenas: "no es plata la que se lleva a España, sino sudor y sangre de indios" (Lohmann 1946: 266)

Sin embargo, los ejemplos reseñados en este trabajo representan casos cuyo conocimiento puede brindar algunas referencias útiles en la tarea de continuar investigando -a través, precisamente, del estudio de mayor número de casos- las diversas facetas que mostró en el Perú colonial la figura del curaca. Como afirma Franklin Pease, se debe reconsiderar las actividades de los curacas teniendo en cuenta diversos factores, tales como su participación en la economía y en la organización tradicional andina; su presencia y actividad en el mercado colonial; su rol como defensores de los intereses de sus etnias; su relevancia como promotores de sublevaciones; o su papel como gestores de peticiones diversas ante las autoridades, algunas de las cuales -por cierto- han sido referidas a lo largo de este trabajo. Y esa "reconsideración" -al decir del propio Pease- debe realizarse teniendo siempre en cuenta la actividad étnica de los curacas, y no solamente las actividades que realizaron en el ámbito de la administración española (Pease 1992: 166-167).

Por eso mismo, de los casos presentados en estas páginas no se pueden extraer conclusiones generales, sino quizá algunas preguntas más en relación con los curacas coloniales. Esas preguntas podrían relacionarse, por ejemplo, con la ya aludida rebelión de 1666, o con el testimonio -recogido por Luis Miguel Glave- que señalaba en 1639 que los curacas estaban bastante "hispanizados", y que de ellos "los más son ricos" (Glave 1989: 279)²⁷.

En realidad, no sería aventurado afirmar que en el curso del siglo XVII siguió siendo muy notable el poder de los curacas. Ya en el siglo XVIII -y particularmente en su segunda mitad, de acuerdo con lo afirmado por Scarlett O'Phelan- se produjo el adulte-

27 En cuanto a la "hispanización" de los curacas, y con respecto al territorio comprendido por la Audiencia de Quito, Javier Ortiz de la Tabla se ha referido a los casos de "varios caciques indígenas" que consiguieron distinciones y privilegios de las autoridades coloniales. En cuanto a los memoriales, peticiones y relaciones de méritos presentados por los curacas, el mismo autor no duda en afirmar que "por su confección, contenido y aspiraciones se advierte la identificación de valores de gran parte de los miembros de este grupo con el de beneméritos hispanos" (Ortiz de la Tabla 1993: 84).

ramiento y la crisis del sistema cacical (O'Phelan 1995: 54), entendido como esa "medular, ambigua y, a veces trágica, posición de bisagra entre dos mundos" (Glave 1989: 284). Quizá una prueba de esa crisis esté en lo afirmado por un viajero que llegó a Lima precisamente a fines del siglo XVIII, y relató -en testimonio recogido por Juan Carlos Estenssoro- lo siguiente:

"No se conocen ahora más que dos caciques, que son el de Miraflores y el de Surco, tan miserables, que están reducidos a vivir del ejercicio de enseñar en Lima a tocar instrumentos" (Estenssoro 1989: 70)²⁸.

¿Habrían ellos sido, quizá, en sus años mozos, alumnos del Colegio del Príncipe? No olvidemos que entre las materias que en el Colegio se debía impartir se incluía el adiestramiento musical.

28 Como sabemos, en los últimos tiempos del periodo colonial las autoridades procuraron despojar a los curacas o a sus descendientes de cualquier tipo de autoridad sobre la población indígena, profundizando con ellos el proceso de "castellanización". En ese sentido, es interesante mencionar una real cédula de 15 de enero de 1792, que disponía que se fundara en Granada, en España, "un Colegio de nobles americanos en el que junto a los hijos y descendientes de españoles nacidos en las Indias y los de ministros togados, intendentes y oficiales militares, nacidos en América, figurarían los hijos de caciques e indios nobles, así como los mestizos nobles, con el fin de proporcionarles la educación civil y literaria que los hiciera útiles para el servicio de la Iglesia, la magistratura, la milicia y los empleos políticos" (Díaz Rementería 1977: 201-202)

BIBLIOGRAFÍA

Albo, Xavier

- 1966 "Jesuitas y culturas indígenas. Perú 1568-1606. Su actitud, métodos y criterios de aculturación".
América Indígena, XXVI, N° 3

Armas Medina, Fernando de

- 1953 Cristianización del Perú (1532-1600). Sevilla.

Basadre, Jorge

- 1945 El conde de Lemos y su tiempo (Bosquejo de una evocación y una interpretación del Perú a fines del siglo XVII).
Lima.

Cardenas Ayaipoma, Mario

- 1977 "El Colegio de Caciques y el sometimiento ideológico de los residuos de la nobleza aborigen". Revista del Archivo General de la Nación, N° 4/5 (pp. 5-24), Lima.

Díaz Rementería, Carlos J.

- 1977 El cacique en el virreinato del Perú. Estudio histórico-jurídico. Sevilla.

Eguiguren, Luis Antonio

- 1939 Alma Máter. Orígenes de la Universidad de San Marcos (1551-1579). Lima.

Estenssoro, Juan Carlos

- 1989 Música y sociedad coloniales. Lima, 1680-1830. Editorial Colmillo Blanco, Lima.

Fuentes, M. A.

- 1859 Memorias de los virreyes que han gobernado el Perú durante el tiempo del coloniaje español. Tomo I (Nota preliminar de ...) Lima.

Galdo Gutierrez, Virgilio

1982 Educación de los curacas. Una forma de dominación colonial. Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga, Ayacucho.

Glave, Luis Miguel

1989 Trajinantes. Caminos indígenas en la sociedad colonial. Siglos XVI/XVII. Instituto de Apoyo Agrario, Lima.

Guibovich Pérez, Pedro

1993 "La educación en el Perú colonial: fuentes e historiografía". *Histórica*, XVII, N° 2 (pp. 271-296), Lima.

Lohmann Villena, Guillermo

1946 El conde de Lemos, virrey del Perú. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid.

Macera, Pablo

1977 "Noticias sobre la enseñanza elemental en el Perú durante el siglo XVIII". En *Trabajos de Historia*. Tomo II (pp. 215-301). Instituto Nacional de Cultura, Lima.

Marzal, Manuel M.

1983 La transformación religiosa peruana. Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.

Olivas J., Anello

1895 Historia del reino y provincias del Perú, de sus Incas Reyes, Descubrimiento y Conquista por los españoles de la Corona de Castilla, con otras singularidades concernientes a la historia. Lima.

O'Phelan Godoy, Scarlett

1995 La gran rebelión en los Andes. De Túpac Amaru a Túpac Catari. PETROPERU - Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de las Casas", Cusco.

Ortiz de la Tabla Ducase, Javier

1993 Los encomenderos de Quito, 1534-1660. Origen y evolución

- de una élite colonial. Escuela de Estudios Hispanoamericanos, Sevilla.
- Pease G.Y., Franklin
1992 Curacas, reciprocidad y riqueza. Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.
- Puente Brunke, José de la
1992 Encomienda y encomenderos en el Perú. Estudio social y político de una institución colonial. Excma. Diputación Provincial de Sevilla, Sevilla.
- Solorzano Pereira, Juan de
1647 Política indiana. Madrid.
- Spalding, Karen
1974 De indio a campesino. Cambios en la estructura social del Perú colonial. Instituto de Estudios Peruanos, Lima.
- Valcárcel, C.D.
1966 Historia de la educación peruana. Educación colonial. Lima.
- Vargas Ugarte S.J., Rubén
1938 Biblioteca Peruana. Manuscritos peruanos del Archivo de Indias, Tomo II, Lima.
- 1951 Pareceres jurídicos en asuntos de Indias (1601-1718). Lima.
- 1959 Historia de la Iglesia en el Perú, Tomo II (1570-1640). Burgos.
- 1963 Historia de la Compañía de Jesús en el Perú, Tomo II (1621-1699). Burgos.