

Sandra Negro y Manuel M. Marzal
(compiladores)

ESCLAVITUD, ECONOMÍA Y EVANGELIZACIÓN

LAS HACIENDAS JESUITAS EN LA AMÉRICA VIRREINAL

Capítulo 2



Pontificia Universidad Católica del Perú
Fondo Editorial 2005

Esclavitud, economía y evangelización.
Las haciendas jesuitas en la América virreinal
Primera edición, septiembre de 2005
Tiraje, 500 ejemplares

© Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2005
Plaza Francia 1164, Lima 1 - Perú
Teléfonos: (51 1) 330-7410, 330-7411
Fax: (51 1) 330-7405
Correo electrónico: feditor@pucp.edu.pe
Dirección URL: www.pucp.edu.pe/publicaciones/fondo_ed/

Diseño de cubierta: Sandra Negro
Diagramación de interiores: Juan Carlos García M.

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

ISBN 9972-42-722-6
Hecho el depósito legal 2005-5716 en la Biblioteca Nacional del Perú

Impreso en el Perú - Printed in Peru

La evangelización de la población indígena y afro, y las haciendas jesuitas de la América española: logros y desencuentros¹

IRIS GAREIS

Johann Wolfgang Goethe Universitaet
Institut fuer Historische Ethnologie
Fráncfort del Main, Alemania

*Y Rey seré de mi mismo
Siendo un esclavo de Dios.*

LOPE DE VEGA [1645], *El prodigio de Etiopía*²

*Es muy ordinario tratar mal con agrauios y molestias
a estos miserables Indios, los quales siendo libres, parece que son esclauos de todos,
y mucho mas de los esclauos Ethiopes [...]*

PEÑA MONTENEGRO, *Itinerario*, 1668: lib. II, trat. I, sess.VII: 148

INTRODUCCIÓN

El principal objetivo del presente artículo es dilucidar, por un lado, las precondiciones para la evangelización de indígenas y esclavos africanos en la América española y, por otro, explorar el rol de las haciendas jesuitas en esta empresa. Es evidente que las haciendas jugaban un papel de suma importancia en el plan misionero de los jesuitas, dado que las ganancias de las haciendas proporcionaron la base económica para la

¹ Mi participación en el 51.º Congreso Internacional de Americanistas en Santiago de Chile fue posible gracias a una beca de la Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG), la Asociación Alemana para la Investigación Científica.

² Se trata de una obra dramática, atribuida a Lope de Vega y publicada en 1645. El protagonista es un esclavo africano que, al principio, se resiste a su destino de esclavo y se hace rey de los ladrones. Finalmente, abandona esta vida mala, se convierte y acepta la pena de muerte y su condición de esclavo y marginado en la sociedad hispana. Muere como San Sebastián y, al aceptar ser esclavo de Dios, encuentra la libertad en la salvación de su alma (Shannon 2001: 15-16). Su historia ejemplifica tanto la posición inferior y marginal que la sociedad española había impuesto a los africanos y a sus descendientes, como también y sobre todo el hecho de que era casi imposible para ellos ascender la escala social.

labor evangelizadora. Los jesuitas llegaron a la América española recién en la segunda mitad del siglo XVI, es decir, en un momento histórico en que ya se habían formado las estructuras más importantes de la sociedad colonial. Por eso, luego de aclarar la situación legal de indígenas y descendientes de africanos en las posesiones americanas españolas, se tratará de la situación y condiciones de vida de estos sectores de población colonial con respecto a la evangelización. En especial, se enfocarán las relaciones interculturales en las colonias españolas, tomando como ejemplo el virreinato del Perú y algunas otras regiones ejemplares, ya que no será posible abarcar temática tan amplia a lo largo y ancho de la América española. A continuación, se abordará el rol de las haciendas jesuitas en la evangelización de indígenas y africanos, partiendo otra vez, sobre todo, de datos procedentes del virreinato peruano.

Salta a la vista el hecho de que, en la América española, la situación de las poblaciones indígena y afro fue completamente diferente. Desde el principio se nota la desigualdad total que impregnaba toda la vida de estos dos sectores de la población colonial. La desigualdad ante la ley que caracterizaba la posición sociopolítica de indígenas y descendientes de africanos también afectó la evangelización de ambos grupos. Hay varias razones para este hecho. Entre ellas figuran, en lugar prominente, los justos títulos de la conquista. En efecto, la evangelización de los pueblos americanos fue uno de los títulos jurídicos de la colonización española (Konetzke 1974: 27 y ss., 165 y ss., y 220; Pietschmann 1980: 30-31).³ Por eso, la preocupación por la misión caracterizaba, al menos oficialmente, la relación de la Corona de Castilla con los pueblos recientemente incorporados. Además, estos pronto fueron declarados libres súbditos de los reyes españoles.⁴ En cambio, los africanos, que desde principios del siglo XVI fueron traídos a la América española como mano de obra, no fueron libres, sino que llegaron en condición de esclavos.⁵ Esta situación

³ Numerosas publicaciones se ocupan de la temática. Véanse también las consideraciones de Zavala (1977: 12, 22-32 y 125 y ss.), que reproduce las ideas generales de la discusión sobre los justos títulos en el siglo XVI.

⁴ Konetzke (1974: 166) rastrea los inicios de la discusión sobre la libertad de los indígenas americanos que se originó poco después del descubrimiento, cuando Colón ofreció a los Reyes Católicos traer tantos indígenas como fuese menester para cubrir los gastos de los descubrimientos y conquistas en América. Estos indígenas fueron llevados a España para ser vendidos en los mercados de esclavos. Al principio, la Corona obviamente aceptó el plan de Colón, ya que el 12 de abril de 1495 dio la orden de que los indígenas traídos de América fuesen vendidos en Andalucía. Pero el 16 de abril del mismo año, los reyes suspendieron su orden para consultar a teólogos y juristas sobre el asunto. En el año 1500, la Corona se apresuró a poner en claro que nadie debía esclavizar a ninguno de sus súbditos indígenas americanos ni tampoco atreverse a mandar a los indígenas a ninguna otra parte. Los americanos que hasta entonces habían sido vendidos en España fueron declarados libres y debían ser llevados a su tierra natal.

⁵ Santa Cruz (1988: 17-18) proporciona datos para el primer periodo del tráfico negrero a las islas caribeñas que demuestran que, ya en el año 1518, se otorgó licencia a un flamenco para llevar 4.000

implicaba que casi no tuvieran derecho alguno y que no fueran considerados personas jurídicas.⁶

El establecimiento de un sistema esclavista en las dependencias españolas de América tenía antecedentes en la península ibérica. Por consiguiente, el concepto de esclavitud no fue desconocido por los españoles de la época de la conquista. Durante la Edad Media, tanto en el sur de España como en otras regiones del Mediterráneo, se recurría al trabajo de esclavos, en su mayoría de origen africano. En esta región de intenso cultivo, el trabajo de esclavos fue esencial para la producción agraria. Esclavos trabajaron, además, en las ciudades del sur de Europa, sobre todo en el servicio doméstico o, por ejemplo, en talleres de artesanos (Santa Cruz 1988: 7-10; Tardieu 1984: 209 y 1990: 17-19). Es justamente por esta familiaridad del concepto de esclavitud en la cultura española de esta época que fue preciso definir claramente el estado de los indígenas como libres súbditos de la Corona de Castilla, dueña de las tierras conquistadas en América. Así, por ejemplo, es sabido que Colón, en su segundo viaje, consideraba legítimo llevarse quinientos indígenas de las islas caribeñas para venderlos como esclavos en España (Elliott 1990: 136-137; Konetzke 1974: 166). Vale decir que la precisión del estado jurídico de los indígenas americanos fue necesaria porque la esclavitud era tan arraigada, sobre todo en Andalucía, y porque era un fenómeno tan familiar que se creía tener el derecho de esclavizar también a los pueblos nuevamente descubiertos. Aunque es cierto que el sistema de esclavitud que se tenía en España en el momento de la conquista no era tan atroz como el que luego fue creado en América, la esclavitud de por sí es inhumana y produce condiciones de vida insostenibles para aquellos que la tienen que sufrir.⁷

Hasta ahora, se han mencionado dos puntos que intervinieron en la producción de esta desigualdad de indígenas y africanos en la sociedad colonial característica de la situación de la América española:

negros a las islas caribeñas. Tardieu (1984: 15) complementa estas informaciones refiriéndose a una licencia que permitía el tráfico de esclavos al propietario de un barco y el permiso de introducir esclavos «negros bozales» a la isla Española en 1527.

⁶ En su artículo sobre la población afro en la América española, Santa Cruz (1988: 8) parte de la posición jurídica de los esclavos africanos en España. Es obvio que el simple traslado de la legislación española a las posesiones americanas no fue suficiente para manejar los problemas del nuevo sistema esclavista, como también lo hace constar Tardieu (1984: 315-316 y 326-327).

⁷ Por mucho que se han comparado los diferentes sistemas de esclavitud (el portugués o brasileño, el anglosajón, el francés y el español) es de notar que todos los Estados europeos tenían su parte en ello y que ninguno de ellos tenía legitimación alguna. Bowser (1990: 148-149) y Tardieu (1984: 314-332) advierten que, si bien existía una legislación en la América española que reglamentaba los diferentes aspectos de la esclavitud de los africanos, esta se remontaba a la época medieval y fue simplemente trasladada de España a las posesiones americanas. No era una legislación creada especialmente para la situación en América. Además, resulta obvio que la Corona española, aunque tratara de impedir abusos por parte de los propietarios de esclavos, no siempre, o más bien solo pocas veces, logró imponer su autoridad.

1. En primer lugar, destaca la importancia que la evangelización de los indígenas tuvo en impulsar y legitimar la conquista. Como consecuencia, se inició una larga discusión en torno de la empresa misionera, particularmente sobre la mejor manera de cristianizar a los indígenas, y se desarrollaron métodos para realizar el proyecto. Recién a mediados del siglo XVII, en el año 1647, apareció un primer tratado dedicado a esta temática. Llama además la atención que el autor, Alonso de Sandoval, fuera jesuita y que hiciera una clara referencia con el título de su obra, *De instauranda Aethiopia salute*, al libro *De procuranda indorum salute* de José de Acosta, provincial de los jesuitas en el Perú. El libro de Acosta, publicado en 1588, precedió al de Sandoval por casi sesenta años y, evidentemente, sirvió de modelo a aquel,⁸ hecho que revela el poco interés que en general despertaba la evangelización de los negros en la América española.
2. En segundo lugar, es relevante la condición de libres súbditos otorgada a los indígenas, que contribuyó a la desigualdad entre estos y los africanos en la sociedad colonial, aunque, por supuesto, tampoco se trataba de una libertad incondicional sino de una libertad limitada, comparable a la libertad de niños menores de edad. Los indígenas eran libres desde el punto de vista del Estado paternalista. Los africanos, sin embargo, no podían reclamar siquiera este tipo de libertad restringida, porque su condición de esclavos los caracterizaba precisamente como personas que no eran libres.

INDÍGENAS Y AFRICANOS EN LA AMÉRICA ESPAÑOLA: RELACIONES INTERCULTURALES

Cuando los jesuitas llegaron en 1570 a la América española, la relación entre los dos sectores de la población colonial y el rol de ambos en la sociedad ya estaban establecidos. En este momento, hubo diferentes formas de trabajo forzado a las cuales los dos grupos estaban sometidos: tanto indígenas como esclavos africanos fueron empleados en el sector minero, sumamente importante para la economía colonial, y en otros tipos de trabajos, como, por ejemplo, en el servicio doméstico, en obrajes y haciendas.⁹ Como consecuencia, la relación entre la población indígena y afro fue mucho

⁸ El presente tomo ofrece también un estudio del libro de Sandoval por Manuel Marzal, trabajo que proporciona más información sobre la obra y las intenciones del autor. Con respecto a José de Acosta y su obra, véase Marzal 1993: 93-99.

⁹ Muchos estudiosos se han ocupado del trabajo forzado de indígenas y africanos en la América española: Tardieu (1984: 71-74, 95-102 y 105-121) explora los diferentes sectores de trabajo en los que se empleaban los esclavos africanos. Con respecto al trabajo de los migrantes forzados africanos, véanse

más compleja de lo que se podría sospechar si se tienen en cuenta solo las condiciones mencionadas anteriormente.

Mucho dependía de la situación particular. Así, por ejemplo, en el virreinato peruano, hubo sectores de indígenas tan ricos que eran propietarios de esclavos africanos, como fue el caso de los habitantes del Cercado de Lima.¹⁰ Por otro lado, también hubo casos de maltratos de indígenas por parte de negros.¹¹ Un factor importante que interviene en este punto es ciertamente la posición social del indígena y el hecho de que la relación entre los dos grupos se desarrollara en un ámbito urbano o rural. En los centros urbanos de la costa peruana, la gran mayoría de los habitantes eran de ascendencia europea o africana,¹² mientras que las cifras de la población indígena sufrieron un descenso continuo durante el siglo XVI.¹³ Para dar una idea de la dramática disminución de los indígenas en la costa peruana, es suficiente recordar que el censo del año 1614 en Lima arrojó, para el grupo indígena, un diez por ciento del total de la población.¹⁴ En 1636, en cambio, otro censo produjo un porcentaje aproximado de cinco por ciento para los así llamados indios en contraste con el cincuenta y cuarenta por ciento correspondiente a los individuos de ascendencia africana y a los europeos o criollos, respectivamente.¹⁵ Este último documento quizá no reproduzca datos correctos, dado que el porcentaje de mestizos y mulatos es mínimo, hecho que hace pensar que también las cifras para la población indígena podrían haber sufrido alteraciones a

también Bowser 1977: 128-171 y 1990: 144-146, así como Konezke 1974: 80-83. El sistema tributario y laboral que se imponía a los pueblos indígenas de la América española es comentado por Gibson 1990: 171-178 y Macleod 1990: 149-170. Wiedner 1960 proporciona un resumen del trabajo forzado en el virreinato del Perú.

¹⁰ Fuentes históricas de principios del siglo XVII hacen constar que los habitantes indígenas de este barrio limeño contaban con más de ochenta esclavos para su servicio (Gareis 1992: 121).

¹¹ Véase Tardieu 1984: 169-175 para la América española y también Tardieu 1990: 47-56 y 125-126 para la situación en el Perú colonial.

¹² Tardieu (1990: 38-44) ofrece ejemplos de varios censos de la ciudad de Lima y los adyacentes valles costeños efectuados a principios del siglo XVII. Es obvio que los africanos y sus descendientes fueron el grupo más numeroso durante la mayor parte del siglo.

¹³ Varios factores contribuyeron a la merma demográfica, particularmente en la costa peruana. Entre otras causas, el padrón de asentamiento en la costa debe de haber tenido gran parte en esto, ya que la población estaba concentrada en los valles de los ríos, lo que facilitó el contagio durante las grandes epidemias del siglo XVI. Con mucha probabilidad, las epidemias de enfermedades europeas contra las cuales los indígenas no tenían resistencia, y que incluso antecedieron la llegada de los españoles, fueron el factor más importante en el descenso rápido de la población costeña. Con respecto a las epidemias en el virreinato del Perú, véase Gareis 1997. Además de ello, desde luego, también el trabajo forzado y los abusos cometidos por los conquistadores adelantaron la catástrofe demográfica de la costa peruana.

¹⁴ Es importante señalar que en esta cifra no están incluidos los habitantes del Cercado, que fue un asentamiento a poca distancia de Lima reservado para los indígenas (Cook 1976: 37).

¹⁵ Gareis (1992: 123) reproduce los datos del censo de 1636. Las cifras absolutas de este censo las proporciona Bowser (1977: 411).

raíz de diferentes interpretaciones en cuanto a la identidad étnica de los diversos grupos.¹⁶ Sin embargo, aun así, tomando como base el mayor número de indígenas del censo de 1614, el diez por ciento de la población, al fin y al cabo, es una minoría.

Hasta la segunda mitad del siglo XVI, cuando los jesuitas recién llegaron a esta parte de América, ya se había dado una convivencia entre los diferentes sectores étnicos de la sociedad colonial, especialmente en las ciudades y en las clases bajas de la pirámide social. Para estos niveles sociales no es raro encontrar, en las fuentes históricas, referencias en relación con mujeres indígenas, mulatas, españolas y negras que llevan a cabo ritos mágicos en forma conjunta.¹⁷ Asimismo, hay informaciones referentes a negros y mulatos que actuaban como curanderos, utilizando métodos de curación, plantas y otros materiales adoptados de la medicina indígena.¹⁸ Obviamente, en el medio urbano se dieron procesos sincréticos, especialmente en el campo de la magia y del curanderismo. En otras palabras, en los centros urbanos de la colonia nunca se logró imponer la política segregacionista propagada por la Corona española. En los barrios populares de las ciudades, se establecieron múltiples relaciones interculturales,

¹⁶ En cuanto a los problemas que presentan las fuentes históricas para el estudio de la situación demográfica en la ciudad de Lima colonial, véanse Bowser 1977: 407-411, Gareis 1992: 122-123 y, en particular, Mazet 1976: 78-79. Este último autor advierte que la mayoría de los cuarterones en los registros eclesiales no fueron inscritos con negros sino con los mestizos, mulatos o blancos, es decir, que todos los miembros no-blancos de la sociedad colonial trataron de pasarse, en general, al grupo más blanco, estrategia que les significaba un ascenso social.

¹⁷ Así, por ejemplo, el proceso de idolatría y hechicería contra una curandera indígena que practicaba su oficio en Lima proporciona varias referencias de este tipo: AAL, Hechicerías e Idolatrías, leg. 7, exp. VI, Lima, 1669, f. 69, «Declaración y denuncia que hizo Juana de Mayo, natural de Ica contra María de la Cruz, por hechicera». Actualmente, leg. VI, exp. 8, citas en ff. 9v, 17r-18r y 52r. Agradezco a Javier Flores por haberme cedido gentilmente una transcripción de este documento. Otro caso interesante se refiere a un proceso de la misma serie. Las mujeres implicadas en esta causa eran españolas y mulatas. Sin embargo, ejercieron la adivinación por las hojas de coca, un rito típicamente andino: AAL, Sección Hechicerías e Idolatrías, leg. 7, exp. VII, Lima, 1668, f. 7, «Acusación y juicio seguido contra María Rodríguez [en realidad contra María Ledesma, ya que María Rodríguez era testigo], mulata que tenía fama de hechicera y supersticiosa». Actualmente, leg. VI, exp. 13, citas en ff. 5r-7r. Para más ejemplos, véase Gareis 1992.

¹⁸ Además de los documentos citados en la nota anterior, resulta sugerente el proceso iniciado contra un curandero negro llevado a cabo en 1752 en la ciudad de Trujillo al norte del Perú. Matheo Bazán «de casta congo libre de condición viudo» curó a varios indígenas con yerbas, aguardiente y otros materiales que también formaban parte de la medicina autóctona (AAT, Idolatrías, Trujillo, 1572, f. 8, «Autos criminales seguidos contra un negro de la Alameda de Mansiche [Trujillo], por estar engañando a la gente con supersticiones y hechicerías»). En otro proceso de idolatrías del año 1697 contra una curandera de San Luis de Huari, la mujer indígena, viuda de un mulato, dijo en su confesión que había sido instruida en el oficio por su padrastro, el abuelo de su marido, es decir, un descendiente de africanos le había enseñado a una indígena a curar y adivinar de la manera como acostumbraban en los Andes curanderos indígenas (AAL, Hechicerías e Idolatrías, leg. 4, exp. XLVII, s. l., 1697, f. 14, «Causa de hechicera contra Juana Augustina india desta doctrina de San Luis de Huari»). Actualmente, leg. X, exp. 2, citas en ff. 2v-3r y 8r-12v).

incluso de tipo emocional (Tardieu 1984: 172-177 y 1990: 56-60 y 80-86).¹⁹ Basta repasar, por ejemplo, algunas páginas del padrón que se hizo de la población indígena de Lima a principios del siglo XVII. Ahí se hallan los nombres de todos los habitantes indígenas, de las calles y su distribución casa por casa. Por supuesto, también aparecen, en el documento, los nombres de los propietarios de las casas, entre los cuales hubo varios de descendencia africana. La lectura del documento pone en evidencia la configuración multiétnica del barrio.²⁰

En el ámbito rural del virreinato peruano, especialmente en la sierra, la situación era completamente diferente, dado que la relación numérica entre los dos grupos étnicos fue invertida. En comparación con los indígenas, hubo pocos negros, y las relaciones interculturales fueron menos frecuentes y no tan intensas como en las ciudades de la costa. Además, según parece por los dibujos de Guamán Poma y también por otras descripciones históricas, acontecieron maltratos a indígenas por parte de negros.²¹ Es de advertir, desde luego, que estos no siempre actuaban por su propia cuenta, sino que, en muchos casos, también habían cumplido órdenes de sus amos españoles o criollos. De todos modos, los abusos a los cuales fueron sometidos los indígenas por negros o mulatos están documentados en una variedad de fuentes históricas.²² Asimismo, la correspondencia de los virreyes vuelve reiteradamente sobre el problema de los acosos de los negros a los indígenas. Las autoridades coloniales mencionaron en sus cartas especialmente a los negros cimarrones como autores de los maltratos perpetrados contra la población indígena.²³ En esta representación puede haberse plasmado también el temor —siempre presente en las autoridades coloniales— de que estos dos

¹⁹ Cosamalón (1999) se ocupa de las relaciones de los indígenas limeños con otros sectores de la población —sobre todo, con respecto a las relaciones matrimoniales— durante las últimas décadas de la colonia.

²⁰ Padrón de los In.os que se hallaron en la Ciudad / de los Reyes d.l Piru hecho e<n> virtud de Comissio<n> / del Ex.<elentisi>mo s.<eño>r M<a>R.<q<e>s de Montescclaros Virei d<e>l / Por Miguel / de Contreras Escruiano de su / MAG.d Año d<e> 1613. // F. 246 <BN/M, ms. 3032>. Existe una edición más moderna de este texto (Padrón de los indios, 1968).

²¹ Tardieu (1990: 120-123) proporciona un análisis de las consideraciones de Guamán Poma que revela una actitud diferente del autor andino frente a los negros criollos y a los negros «bozales». En cuanto a los últimos, Guamán Poma no los condena de la misma manera como lo hace con los afroamericanos, a los cuales consideraba corrompidos por el mal ejemplo de los españoles y criollos. Los africanos recién llegados y no aculturados, en cambio, según el autor andino, todavía no habían sido pervertidos.

²² Tardieu (1990: 47-56) hace referencia a varios casos reportados del siglo XVI y XVII, en los cuales están documentados los abusos cometidos por los descendientes de africanos en la población indígena de diferentes partes del virreinato peruano. Incluso hubo algunos asesinatos de caciques perpetrados por negros o mulatos.

²³ Este hecho resalta con particular claridad en una carta que el virrey Francisco de Toledo mandó alrededor de 1572 al Rey: «§ 74. En lo de la entrada de los Negros simarrones de Tierra Firme [...] porque cierto en aquella tierra y en la de/ lima ynporta no descuydarse con ellos [...] la subjecion con que estos esclauos tratan los/ yndios es cosa de particular consideración [...]» (AGI, Lima 28 B, lib. IV, f. 394v).

grupos pudieran unirse en una rebelión contra el poder español. Esta preocupación se hace notar en muchos textos que resaltan la mala influencia que los negros podrían ejercer sobre los indígenas.²⁴ Por otro lado, es de notar que las fuentes en general no sugieren ninguna alianza entre estos dos sectores de la población colonial, sino que, más bien, reflejan una relación muy difícil y tensa entre estos grupos; y, especialmente, entre los indígenas de las zonas rurales y los cimarrones, que en la mayoría de los casos tenían que robar alimentos, ropa y otras cosas para poder sobrevivir.²⁵ Sin embargo, también es necesario recordar que las fuentes históricas proporcionan muy pocos datos relativos a los negros cimarrones, ya que estos debían procurar mantenerse en la clandestinidad. Este hecho impide extraer conclusiones definitivas con respecto a las relaciones entre esclavos fugitivos e indígenas.

Una convivencia cercana entre indígenas y negros, de todos modos, se dio en algunas regiones mineras, como, por ejemplo, en las minas del nuevo reino de Granada, aunque solamente por un tiempo, debido al descenso constante de la población indígena.²⁶ En suma, se pueden observar diferentes relaciones interculturales entre indígenas y negros, provocadas por una gama de factores que intervinieron en esta interacción. Con respecto a las condiciones de la evangelización, es interesante notar un cierto desfase entre la imagen de la población afro en la sociedad colonial y las informaciones reproducidas en las fuentes históricas, puesto que solo hay muy pocas referencias a prácticas religiosas o mágicas con claros antecedentes africanos en estos textos. Y, por otro lado, según parece, en los otros sectores de la sociedad colonial se había formado la idea de que los ritualistas negros disponían de poderes y facultades especiales. A pesar de la información escasa acerca del uso de elementos africanos por parte de los

Casi setenta años después, el virrey Marqués de Mancera informó al Rey de las medidas que se habían tomado en relación con los negros y especialmente se refirió al castigo que se hizo de los cimarrones (AGI, Lima 50, n.º 8, lib. II, Callao 8.VI.1641, fs. 56r-56v).

²⁴ El provincial de la Compañía de Jesús advirtió, por ejemplo, en 1618, al virrey Príncipe de Esquilache que los enemigos —sobre todo ingleses y holandeses— podrían sacar provecho del descontento de los negros esclavos, indígenas y otros grupos marginados (AGI, Lima 38, lib. IV, Lima 25.VII.1618, ff. 215-217). En 1624, Julio de Ávila hizo referencia en su *Información de servicios* a los méritos de su padre en «estos Rey/nos del Piru», quien había luchado en 1577 en la guerra «contra los yn/glesses luteranos y negros cima/rrones que allí estaban re/uelados» (AGI, Lima 329, s. f.). El temor de las autoridades coloniales, por otro lado, tenía cierto fundamento en los alzamientos de los esclavos que se produjeron con bastante frecuencia. En este sentido escribió el virrey Marqués de Montesclaros al Rey y sugirió medidas para evitar los alzamientos de esclavos (AGI, Lima 36, n.º 8, lib. IV, Lima 8.IV.1613, ff. 1-7). Acerca de esto, véase también Kapsoli 1990.

²⁵ Véanse los casos ejemplares reunidos en Bowser 1977: 242-279. Bowser expone abundante información acerca de la fuga de esclavos y del cimarronaje en el virreinato del Perú.

²⁶ Tardieu (1984: 96-97) señala que, aunque los cambios en la relación numérica entre los dos grupos delatan el declive continuo de la población indígena en la región, hasta finales del siglo XVI todavía hubo un grupo de trabajadores indígenas de considerable tamaño.

negros, parece que las raíces africanas de los oficiantes bastaban para alimentar ideas fantásticas acerca de lo que podían obrar los magos negros.²⁷ Todo esto parece todavía más paradójico si se tiene en cuenta que los ritualistas negros —como ya se dijo antes— incorporaron, con mucha frecuencia, elementos de las culturas indígenas en su manera de officiar. Y en casos de brujería, casi no hay ninguna diferencia del modelo europeo de la época. Por ello, aquí se hizo patente, probablemente, una construcción de *otredad* que atribuía a los negros poderes mágicos y extraordinarios, que infundían, al mismo tiempo, respeto y miedo.²⁸

El ejemplo más espectacular para lo dicho lo encontramos en el nuevo reino de Granada después de la fundación del tercer tribunal americano de la Inquisición en 1610. En comparación con otros tribunales de la Inquisición española, el de Cartagena tuvo que ocuparse de muchos casos de brujería. Entre 1614 y 1690 figuran 58 procesos por brujería de un número total de 188 casos de superstición. En la mayoría de los casos, las brujerías fueron cometidas por mujeres de la población afro. Y las denuncias también fueron presentadas en su mayor parte por descendientes de africanos.²⁹ Para formarse una idea de la importancia de la brujería en Cartagena, hay que comparar las cifras con las del Tribunal de Lima, que procesaba gran cantidad de casos de hechicería pero tenía muy pocos juicios por brujería (Castañeda y Hernández 1989: 366).³⁰ En 1622, el inquisidor Mañozca caracterizó, en una carta a la Suprema en España, su jurisdicción del nuevo reino como tierra perdida. Según el señor inquisidor, los esclavos africanos habían importado sus creencias y hechicerías de su Guinea natal, y los

²⁷ Tendencia que resalta también Ceballos (1994: 22) cuando se refiere a la percepción de los negros por la sociedad colonial en el nuevo reino de Granada: «Cosa que aparecía para los blancos como magia, hechicería, falsas creencias o pacto con el Demonio, idea que se fue institucionalizando hasta tal punto que decir negro era decir brujo y todas las prácticas culturales negras eran sinónimo de magia, hechicería o, en el peor de los casos, brujería».

²⁸ Si el respeto los impulsaba a consultar los ritualistas negros, el miedo a los magos afro produjo, al mismo tiempo, un rechazo por parte de los otros sectores étnicos y culturales. Véanse también las ideas parecidas expresadas por Ceballos (1994: 21-22, 87-88). Esta autora colombiana señala que entre los grupos culturalmente otros —indígenas y africanos— tan «[...] solo los negros eran brujos, porque también eran más peligrosos, tanto por su condición de desarraigados y transplantados, que los hacía reaccionar contra un desacomodo violento, como por su espíritu, más libre y levantisco [...]» (1994: 88).

²⁹ De las 58 causas por brujería, 36 de los procesados eran negros, 16 mulatas, dos mestizas, una blanca y había tres casos sin información relativa a la pertenencia a uno de estos grupos (Henningesen 1994: 19). El historiador danés que refiere la información anterior resalta, además, las bajas cifras de brujas ejecutadas por la Inquisición en España. Según parece, el número total de ejecutados por brujería o hechicería que murieron en la hoguera no superó la cifra de veintisiete personas hasta principios del siglo XVII, cuando acontecieron las últimas quemaduras de brujas por la Inquisición española (1994: 11).

³⁰ Desde 1570 hasta 1818, es decir, durante el periodo en el cual el tribunal de la Inquisición funcionó en Lima, se procesaron 1.566 casos en materias de fe, de las cuales 209 fueron causas de superstición, es decir, un 13,3 por ciento del número total de procesos (Millar 1998: 230).

indígenas de la región disponían de técnicas igualmente refinadas para curar o dañar y para otras supersticiones. Los españoles y criollos, a su vez, habían traído sus propias supersticiones, a las cuales no hesitaban de añadir las creencias mágicas de los otros grupos.³¹ A continuación, Mañozca se refirió en particular a los esclavos negros de las minas de Zaragoza (Antioquia). Según él, eran capaces de tullir y matar a personas, succionar la sangre de niños, volar por el aire y muchas otras cosas más. Pero, el asunto no quedó confinado a la región montañosa y apartada, ya que un par de años después, en 1634, surgieron denuncias contra brujas, también de descendencia africana en un centro urbano de la costa (Tolú). Como consecuencia se desató una caza de brujas sin antecedentes en la región. Los inquisidores arrestaron tantas personas que debieron erigir más edificios. Las supuestas brujas africanas negaron toda culpa; y, al final, la Suprema en España anuló las sentencias de relajación expedidas por los inquisidores del Tribunal de Cartagena (Ceballos 1994: 54-55 y 93-96; Lea 1922: 463-464).

Los datos referentes a los brujos negros del nuevo reino de Granada, ofrecen varios puntos interesantes:

1. En primer lugar resaltan el hecho de que el modelo de brujería presentado en las acusaciones es netamente europeo. Reúne ideas tanto de la tradición popular como de la demonología, es decir, de la tradición erudita.
2. Otro punto que llama la atención es la credulidad de los inquisidores del Tribunal de Cartagena, dado que aceptaron los relatos más fantásticos de brujos volando por el aire para reunirse y adorar al diablo de la manera acostumbrada en semejantes reuniones.
3. El tercer punto, y el más interesante, es la opinión del inquisidor Mañozca sobre los mineros negros. En su carta al Consejo de la Inquisición, afirmó que eran más de cuatro mil, entre los que había muchos recién llegados. Aunque todos eran bautizados, no tenían ningún conocimiento de la fe cristiana. Según Mañozca, los misioneros se dedicaban a la búsqueda de oro y no se ocupaban de su tarea evangelizadora. Además, adelantó otro argumento que estorbaba su conversión —no nos olvidemos que se trata del punto de vista de un inquisidor—: era simplemente demasiado caro para la Inquisición castigar a los brujos, así que los esclavos seguían sin instrucción. En este sentido, el propio Mañozca sugirió al Consejo de la Inquisición abandonar la jurisdicción para casos de superstición en el nuevo reino de Granada. Está claro que la Suprema

³¹ Al respecto, Lea (1922: 462) cita extensamente la carta de Mañozca. Informaciones sobre los inquisidores de esta primera época del Tribunal de Cartagena las proporciona Ballesteros (2000: 1026-1027). En su estudio se refiere a otras dos cartas tempranas de los inquisidores Mathé de Salcedo y Juan de Mañozca escritas en 1610 y que pintan un cuadro igualmente sombrío del estado de la jurisdicción en cuestión.

no consintió esta posibilidad, y todo siguió adelante como antes. Finalmente, la evangelización de los esclavos africanos quedó otra vez relegada a segundo plano.³²

EVANGELIZACIÓN Y HACIENDAS JESUITAS

Como ya indicamos, en cuanto a la evangelización el caso de los indígenas fue muy diferente, puesto que había sido precisamente un título jurídico de la Conquista. Y, además, el tráfico de esclavos a gran escala fue establecido justamente para cumplir con esta obligación y asegurar la evangelización de los indígenas. En otras palabras, la misión de los pueblos americanos era el objetivo, mientras que la evangelización de los africanos supuestamente ya había sido concluida cuando llegaron a América, dado que llevaban nombres cristianos. Por tanto, la evangelización de los negros ya no entró en el juego; como mucho, podía ser un producto secundario. Ellos no fueron trasladados a América para ser evangelizados sino para servir de instrumento a la evangelización de los pueblos indígenas. En esta situación se manifiesta la desigualdad de indígenas y negros de manera más clara, especialmente con respecto a las condiciones para su evangelización.

De manera que aquí se dio otro tipo de relación entre la población indígena y afro que se suma a los otros momentos o situaciones expuestos anteriormente, en los cuales los destinos de ambos sectores de la población colonial quedaban entrelazados. Pero, a diferencia de estos otros casos, aquí no se produjeron relaciones interculturales de los tipos referidos con anterioridad. Con respecto a la evangelización, el ámbito de los negros quedaba separado del ámbito de los indígenas.

Un ejemplo para este tipo de relación, con especial referencia a la labor de los jesuitas en el virreinato del Perú, lo ofrecen dos instituciones fundadas a principios del siglo XVII en Lima: el Colegio de Cacicques y la Casa de Santa Cruz. Ambas instituciones fueron instaladas como consecuencia de una nueva ofensiva para la evangelización de los indígenas andinos. La fundación de estas instituciones fue precedida del así llamado «descubrimiento de la idolatría» por el párroco de Huarochirí Francisco de Ávila en 1608.³³ Ávila acusó a los feligreses indígenas de su parroquia de no ser buenos

³² Ceballos (1994: 93-95) señala los diferentes factores que confluyeron en el Tribunal de Cartagena para desencadenar las diferentes olas de caza de brujas, entre las cuales figuraba la personalidad del inquisidor Mañozca. Obviamente las obsesiones del inquisidor y su creencia en la existencia de una brujería de corte demonológico contribuyeron a la persecución de los supuestos brujos negros (Ceballos 1994: 95; Lea 1922: 463-464).

³³ Los pormenores de este acontecimiento ya han sido tratados ampliamente con más detenimiento por Duviols (1971: 148-150 y 174-175), Acosta (1987: 571-606) y Marzal (1988: 59-61 y 213-234).

cristianos sino de proseguir con sus antiguos cultos precolombinos como si nunca hubieran sido evangelizados y de celebrar sus ritos paganos bajo el velo de fiestas católicas. Esta acusación, desde luego, debió poner en alerta a las autoridades eclesiásticas, ya que no significaba otra cosa que, aun habiendo transcurrido ochenta años de la conquista del Perú, todavía no se había cumplido con el proyecto de cristianización de la población indígena. Como consecuencia de este descubrimiento se inició, en 1610, la primera campaña para extirpar la idolatría. Esta desembocaba paulatinamente en la creación de la «extirpación de idolatrías», que solo existió en el arzobispado de Lima de forma institucionalizada. Se puede caracterizar quizá como una especie de ofensiva evangelizadora basada en la idea de que, en primer lugar, había que erradicar —es decir, extirpar— los cultos precolombinos para luego poder evangelizar a fondo a la población indígena.³⁴ Además del arzobispo de Lima, también el virrey, entonces el Marqués de Montesclaros, se hizo cargo de esta nueva institución.³⁵ El sucesor de Montesclaros, Francisco de Borja, Príncipe de Esquilache, tomó el asunto todavía más en serio. Como consecuencia, los jesuitas jugaron un rol importante en la extirpación de idolatrías. Sin embargo, la ocupación de los jesuitas fue más intensa en la vertiente evangelizadora de la empresa y menos en la parte represiva. Hasta la mitad del siglo XVII, los jesuitas acompañaron a los visitadores en las campañas de extirpación de idolatrías, pero no intervinieron en los procesos de idolatrías y otras medidas represivas. Su labor consistía sobre todo en predicar, confesar y prestar otros servicios religiosos semejantes.³⁶

Cuando el Príncipe de Esquilache fundó, en 1618, el colegio para los hijos de caciques en el Cercado de Lima, lo puso bajo la custodia de los jesuitas.³⁷ El barrio

³⁴ Marzal (1988: 213-216) explica el punto de vista de los teóricos de la extirpación, en especial la opinión de Pablo de Arriaga [1621].

³⁵ Es interesante notar que varios virreyes mostraron peculiar interés, no solamente por la evangelización sino, sobre todo, por la extirpación de idolatrías. El hecho de que se ocuparon con tal intensidad del asunto demuestra el papel importante que se otorgaba a la extirpación en la política colonial. La primera fase de la institucionalización de la extirpación de idolatrías en el arzobispado de Lima, siguiendo el modelo de la Inquisición, está documentado en varios trabajos. Gareis 1990: 624-625 reúne más información sobre esta etapa inicial.

³⁶ Así, por ejemplo, fue un jesuita, Pablo Joseph de Arriaga (1621), quien escribió el primer manual para el uso de los visitadores de idolatrías. Arriaga (1968: caps. XIII-XVII, 243-259) proporcionó instrucciones detalladas para la mejor forma de llevar a cabo la visita de idolatría. A partir de 1651, los jesuitas se resistieron a acompañar a los visitadores en las visitas, probablemente porque temían ser identificados con la represión de las religiones nativas, en vez de figurar como evangelizadores. De todos modos, el Arzobispo se quejaba en varias cartas al Rey de que los jesuitas se negaron acudir a su llamado (AGI, Lima 303, Lima 20.VIII.1651, 16.VIII.1652 y 28.VIII.1654; y AGI, Lima 59: 3, Lima 10.VIII.1658).

³⁷ AGN, Temporalidades, C-13, leg. 171, 16.VI.1768, «Constituciones del colegio de caciques q. p.r orden de / s. mag.d ha fundado en el Cercado de Santiago de esta Ciud.d / de los Reyes el Exmo. S.r Virrey que fue de estos Reynos / D.n Francisco de Borja Príncipe de Esquilache»; y AHN, Jesuitas, leg. 127, n.º 38-39, Lima, 31.VIII.1776, «Extracto de los Instrumentos de Fundación».

indígena del Cercado de Lima, localizado a poca distancia de la ciudad, estaba cercado por muros y tenía dos puertas que se cerraban de noche (Gareis 1992: 121). El mismo edificio del colegio también albergaba la Casa de Santa Cruz, una casa de reclusión para idólatras procesados por los visitantes.³⁸ Parece que la Casa de Santa Cruz no tuvo una trayectoria favorable. Ya en 1620, el padre Joseph de Arriaga se quejó de la poca seguridad de la casa de reclusión, dado que muchos de los presos lograron escaparse de su prisión.³⁹ De cuarenta presos en 1621 (Arriaga 1968: cap. XVIII, 260), por el año 1639 no había quedado ninguno (Calancha 1639: lib. III, cap. XVIII, 631). Muy diferente fue el destino del Colegio del Príncipe, como fue llamado el colegio de caciques, que funcionó durante toda la época colonial.⁴⁰ El objetivo del colegio era instruir a los hijos primogénitos de los caciques para sus funciones de gobernadores indígenas. En el sistema colonial del Perú, los caciques formaban el eje de comunicación entre la población indígena y las autoridades coloniales. Por ello, su instrucción tenía suma importancia para el funcionamiento de todo el sistema económico y administrativo. Y desde luego, la instrucción en las materias de fe también fue uno de los objetivos expresamente mencionado en las constituciones de fundación. En general, la educación en el colegio apuntaba instruir los caciques de manera que pudieran servir de ejemplo a sus súbditos indígenas luego de haber asumido el cargo de cacique.⁴¹

³⁸ En abril del año 1618, faltaba poco para terminar el edificio de la casa de Santa Cruz, como consta en una carta del Arzobispo de Lima al Rey (AGI, Lima 301, Lima 8.IV.1618). Según otra carta posterior del Arzobispo al Rey, la reclusión de los supuestos idólatras en la casa de Santa Cruz equivalía, en la mayoría de los casos, a una cárcel perpetua (AGI, Lima 301, Lima 6.IV.1621, f.1v: «[...] los juezes / que de la ydolaria acauan de venir ahora / an traído algunos yndios dogmatistas y / saçerdotes que se an puesto en la carçel perpetua / del Cercado que mientras los tales viuieren / no se acauara [...]).

³⁹ Memorial de Pablo Joseph de Arriaga, presentado al virrey Príncipe de Esquilache, 1620 (AGI, Lima 331, 1640, «Copia de títulos de Alonso Osorio»).

⁴⁰ Los expedientes del leg. 171 de la sección Temporalidades C-13 del AGN, en Lima, documentan la historia del Colegio del Príncipe desde su fundación hasta los últimos años de la Colonia. El último documento del legajo data de 1818. Sobre este y los otros colegios de caciques fundados en otras ciudades del virreinato, véanse, además, Cárdenas 1977 y Galdo 1982.

⁴¹ El provincial de los jesuitas, Joan de Frías Herrán, hizo constar estos objetivos en una carta al rey, en la cual elogiaba al virrey Príncipe de Esquilache por su gran talento en materias de gobierno y, en especial, por sus esfuerzos en la extirpación de la idolatría y educación de los hijos de caciques (AGI, Lima 328, Cuzco 9.II.1621). Así también lo expresó el fundador, Francisco de Borja, Príncipe de Esquilache, en los «Despachos que el Exmo. Señor Príncipe de Esquilache [...] virrey gouernador y capitán general de los Reynos del Piru, Tierra Firme y Chile embió a S.M. en los años 1615, 1616, 1617, 1618, 1619 y 1620.» (BN/M, ms. 2351, citado en Gouierno Eccl., n.º 24, Lima 15.IV.1617, f. 323v: «La casa [de Santa Cruz] que esta dedicada para esto es muy a proposito / porque se lebanta desde sus cimientos para este fin. / Y porque no solo basta arrancar la mala semilla / sino que es forçoso plantar la buena donde se espera/fructo, mobiendo mucho para esto el exemplo de los seminarios que ay en España de Ingleses / he fundado vno para hijos de Caciques en el Cercado / donde se crían bien instruidos en la religion catholica / y con buenas costumbres y enseñaça de nra lengua / y a lo mas que conforme a su virtud se aplicaren»).

Los niños ingresaban al colegio a la edad de diez años y permanecían ahí hasta entrar en la herencia de su padre o hasta su casamiento (Wood 1986: 82). Eran traídos de las provincias del virreinato y, en la mayoría de los casos, estaban lejos de sus tierras.⁴² Las materias que se enseñaban en el colegio eran variadas: además de una instrucción básica en materias de fe y en lectura y escritura, la enseñanza incluía también las matemáticas, las lenguas española y latina, la música, la pintura, la retórica y el estreno de obras teatrales. En otras palabras, el colegio impartía una sólida instrucción a los futuros caciques (Galdo 1982: 52-56; Wood 1986: 82-84).⁴³ El gran prestigio de que gozaba la escuela entre la élite indígena se pone de relieve en varios retratos de caciques andinos. En los textos que acompañaban estas pinturas generalmente se encuentra una referencia a los colegios de caciques, ya sea de Lima o del Cuzco, o a uno de los otros colegios de este tipo.⁴⁴ En adición a la instrucción básica, se favorecía la enseñanza mediante las artes dramáticas y la música. Este método de enseñanza también se empleaba en la evangelización. Hay que recordar que el teatro de los jesuitas no se puede comparar con las representaciones teatrales de la actualidad. El estreno de estas obras dramáticas a veces se prolongaba por todo un día.⁴⁵ Aparte del contenido de estas piezas de teatro, que apuntaba a la instrucción religiosa, la duración del espectáculo obraba también sobre los participantes y los acercaba a una representación ritual.

A lo largo de 150 años, desde su fundación hasta la expulsión de los jesuitas en 1767, el Colegio de Lima había tenido aproximadamente setecientos alumnos (Wood

⁴² Al principio, los hijos de caciques fueron recogidos durante las visitas de idolatrías. En las cartas anuales de los jesuitas se encuentran reiteradamente referencias a los niños sacados de sus comunidades para ser enviados a Lima. Así, por ejemplo, relataron los padres jesuitas que acompañaron a los visitadores en la misión de Canta del año 1618 que un objetivo principal de la visita había sido traer 14 hijos de caciques, como también «40 hichizeros/ y bruxos de los mas perjudiciales [...]» (BAH, Jesuitas 9/3702, n.º 25, f. 394v, «Letras Anuas...»).

⁴³ Aunque Cárdenas (1977: 16) afirma que la instrucción de los colegiales durante la custodia de los jesuitas sobre el colegio fue «muy elemental y hasta cierto punto deficiente», parece raro que justamente este colegio no hubiese ofrecido una educación buena, ya que otros colegios dirigidos de los jesuitas en México funcionaron muy bien como señala Arróniz (1979: 145 y ss.). Al referirse a una celebración del Corpus Christi a finales del siglo XVI en el colegio de San Gregorio en Oaxaca, Arróniz (1979: 149) resume las fuentes históricas como sigue: «Con gran sorpresa escuchan españoles e indios principales el diálogo fluido de aquellos muchachos, y los ven cantar y moverse en escena con una desenvoltura sorprendente, y seguridad personal que sólo el adiestramiento jesuita podía lograr [...]».

⁴⁴ Acerca de los retratos de caciques, véanse, por ejemplo, los artículos de Cummins (1991) y Rowe (1951). König (1993: 145) proporciona una transcripción del texto en el retrato de «Don Marcos Chiguan Thopa», noble indígena del Cuzco, en el cual reza: «Colegial del Real Colegio de San Francisco de Borja».

⁴⁵ Arróniz (1979: 146 y ss.), al referirse a la labor evangelizadora en México, resalta la importancia que los jesuitas otorgaron al teatro y representaciones dramáticas en la educación, también en los colegios de los hijos de principales y caciques mexicanos. Con respecto al teatro de los jesuitas en general, véase McCabe (1983).

1986: 82). En los años siguientes, el descenso del número de alumnos es constante.⁴⁶ Desde principios del siglo XIX, parece que el número de alumnos se mantuvo estable —entre diez y trece— durante varios años.⁴⁷ El último documento que trata del Colegio de Lima es de 1818.⁴⁸ Con respecto a los objetivos que llevaron a su fundación, se puede afirmar que en su mayoría llegaron a realizarse. El proyecto de proveer a las futuras autoridades indígenas de la colonia de una educación adecuada para su oficio fue exitoso. Sin embargo, no se logró transformar a los caciques en obedientes ministros del poder colonial. Al contrario, las rebeliones del siglo XVIII, encabezadas por autoridades indígenas, mostraron que los caciques hicieron uso de su educación de manera muy diferente a como había proyectado la administración colonial. Así, por ejemplo, llama la atención el hecho de que José Gabriel Condorcanqui, Túpac Amaru, quien desencadenó y dirigió la gran rebelión que en 1780 puso en peligro el dominio colonial de los españoles en los Andes, hubiera sido un alumno del Colegio de Caciques del Cuzco antes de seguir estudios en la Universidad de San Marcos en Lima (Bennassar 1986: 205).

Desde el comienzo, el Colegio del Príncipe fue mantenido gracias a las cajas de comunidades indígenas.⁴⁹ Otra parte de los fondos provino de las haciendas jesuitas de la costa peruana.⁵⁰ En otras palabras, el dinero para la evangelización de la pobla-

⁴⁶ Este hecho se puede deducir del ejemplo de los «Autos de cuentas presenta/das p.r el s.r D.r D. Juan de / Bordanave como Rector / del R.l Colegio de Ca/çiques del Prin/cipe y adiccion Pa / ellas puestas / p.r el s. Fisc.» (AGN, Temporalidades C 13, leg. 171, exp. 4).

⁴⁷ AGN, Temporalidades C 13, leg. 171, exp. 12, 1804-1809, f. 56, «Documentos originales presentados a la Caja General de Censos de Indios, por el doctor José de Silva, canónigo magistral de esta Santa Iglesia Catedral y rector del Real Colegio del Príncipe de Indios Nobles de esta ciudad, comprobando los gastos hechos [...]».

⁴⁸ Es un documento (AGN, Temporalidades C 13, leg. 171, exp. 18) que certifica la entrega de 213 pesos a un maestro de obras que se hizo en el Colegio y data del 29 de enero de 1818.

⁴⁹ BN/M, ms. 2351, «Despachos que el Exmo. Señor Príncipe de Esquilache [...]», citado en Lima 15.IV.1617, 16.IV.1618, fs.324r, 349v; AGN, Temporalidades C-13, leg. 171, f. 7v, «Documentos sobre la fundación del Colegio del Príncipe»; AHN, Jesuitas, leg. 127, n.º 38-39, s. f., «Extracto de los Instrumentos de Fundación, Lima 31.VIII.1776». Este último documento proporciona extractos del documento de fundación de los años 1618-1620. En cuanto al financiamiento del Colegio de Caciques del Cuzco, sobre la base de fondos provenientes de las cajas de comunidades indígenas, se entabló un pleito entre la administración colonial, los encomenderos, los representantes indígenas y los jesuitas que se prolongaba durante varios años (AGI, Lima 329, ca. 1620-1624, «Causa y pleito del Colegio de hijos de Caciques [...] de Cuzco»). El expediente se cerró en marzo de 1624 con una petición de los caciques, que insistieron en la fundación del colegio para sus hijos (AGI, Lima 329, f. 136r, «Causa y pleito del...»).

⁵⁰ Ya para la segunda mitad del siglo XVII existen datos que confirman que el Colegio del Príncipe fue mantenido principalmente por la hacienda Vilcahuaura, al norte de Lima. Aunque a finales del siglo XVII hubo una baja en los ingresos de la hacienda debido a una caída de los precios del azúcar, los jesuitas pronto lograron mejorar la situación económica con los fondos que resultaban de los censos. Por la mitad del siglo XVIII, la situación financiera de los colegios se había compuesto totalmente e incluso podían contar con una sólida base de ingresos (Cushner 1980: 147, 152).

ción indígena fue ganado, también en esta caso, mediante el trabajo de los esclavos africanos en las haciendas. Los jesuitas también ocuparon mestizos e indígenas en las haciendas, pero estos fueron contratados y recibieron una remuneración para sus servicios, los que, además, en general prestaron de libre voluntad (Cushner 1980: 83 y 89).⁵¹ Cushner (1980: 89) afirma que los colegios jesuitas en el momento de la expulsión de la orden figuraron entre los propietarios que poseían el mayor número de esclavos en la América española.

Poco después de la llegada de los jesuitas al Perú, algunos jesuitas intentaron mejorar la instrucción religiosa de los esclavos y otros descendientes de africanos. En la primera época, los jesuitas se ocuparon de recoger los negros que solían bailar los días festivos en las calles y plazas públicas de Lima. Los padres conducían a los africanos a la catedral para rezar el catequismo (Tardieu 1989: 319). Durante los años siguientes se intensificaron los intentos de evangelización de la población negra. A principios del siglo XVII, 18 hermanos estudiantes salieron todos los domingos a las plazas de la ciudad, en donde se juntaba la gente. Un grupo de hermanos se ocupaban de instruir a los indígenas y el otro se dedicaba a doctrinar los negros. Vale decir que la instrucción de la población afro y de los indígenas se realizó por separado.⁵² También procuraron atraer todos los domingos a indígenas y a la población afro a las escuelas jesuitas con el fin de instruirlos (BAH, Jesuitas 9/3702, n.º 25, f. 386). Obviamente, un mayor obstáculo para la evangelización de los negros residía en el hecho de que muchos individuos fueron traídos de regiones africanas de habla portuguesa. Recién llegados, apenas comprendían el español, por lo cual fue necesario que algunos sacerdotes aprendiesen el portugués para poder explicar la doctrina a los esclavos africanos.⁵³

Aquí es de notar que los bautismos de los esclavos africanos frecuentemente fueron llevados a cabo sin previa instrucción en materias de fe. En muchos casos, el así llamado bautismo fue convertido en un acto puramente formal para cumplir con las órdenes. De este modo, muchos esclavos llevaban nombres cristianos sin tener idea de la fe cristiana.⁵⁴ Por eso, entre los esclavos recién llegados, generalmente no se podía espe-

⁵¹ Según Cushner (1980: 83), hubo menos mitayos y yanaconas en las haciendas jesuitas, y un mayor número de indígenas contratados como peones.

⁵² BAH, Jesuitas 9/3702, n.º 25, f. 384, «Letras Anuas... 1618».

⁵³ BAH, Jesuitas 9/3702, n.º 20, f. 238, «Letras Anuas... 1635». Esta carta hace referencia al Colegio de La Plata o Chuquisaca. Con respecto a los problemas que surgieron en la evangelización a causa del poco conocimiento que tenían muchos esclavos de la lengua española, véase Tardieu 1989: 323-324. Especialmente a principios del siglo XVII, varios jesuitas trataron de proporcionar una instrucción religiosa en lenguas africanas y algunos también trabajaban en ofrecer un catequismo «en lengua de Angola» (Tardieu 1989: 324-326).

⁵⁴ BN/M, ms. 2351, «Despachos que el Exmo. Señor Príncipe de Esquilache...», citado en Lima 23.VI.1615, f.275v; Tardieu 1989: 316-317. El Príncipe de Esquilache hizo referencia al modo como se bautizaron los esclavos africanos en una relación que envió al Rey de su estadía en Cartagena con fecha del

rar encontrar gente instruida en la fe católica. En consecuencia, la evangelización había de partir del comienzo, y los misioneros debían empezar la instrucción por explicar los conceptos básicos.

De todas las medidas tomadas para la evangelización de la población afro, la fundación de cofradías probablemente fue la más exitosa. Además de servir para evangelizar, controlar y asimilar a esta población, las cofradías proveían a los esclavos desarraigados de su tierra y frecuentemente sin lazos familiares de una red de relaciones sociales que hasta cierto punto podía suplir la pérdida de su contexto social.⁵⁵ El Perú contaba con el mayor número de cofradías de esclavos en la América española. La primera se fundó alrededor de 1540 en Lima (Mulvey y Crouch 1988: 58). Las autoridades de la administración colonial, según parece, sospechaban que los negros usaban sus reuniones en las cofradías, en primer lugar, para planear crímenes y rebeliones (Mulvey y Crouch 1988: 58). Sin embargo, también invitaron a los jesuitas a doctrinar a la creciente población afro de la ciudad de Lima en los días festivos. En consecuencia, a principios del siglo XVII, los jesuitas y dominicos fundaron varias cofradías especialmente para los esclavos africanos de Lima. Los domingos instruían a los negros en la doctrina cristiana. Además, las cofradías se ocupaban de realizar ciertas obras de caridad como, por ejemplo, visitar a enfermos, consolar a pobres etcétera. La primera cofradía jesuita tenía cien miembros. En 1620, ya existían 15 cofradías de negros en Lima (Mulvey y Crouch 1988: 59).

Además de estas medidas, también se llevaban a cabo misiones para evangelizar a los esclavos en las haciendas ubicadas alrededor de la ciudad de Lima.⁵⁶ Sin embargo, no se podía quitar tiempo del trabajo, por lo cual la instrucción siempre debía desarrollarse los domingos y días festivos. Y en las mismas haciendas jesuitas, la tarea de los esclavos era la de trabajar,⁵⁷ por lo que en ningún momento fue posible superar esta situación de profunda desigualdad entre la población indígena y afro.

23 de junio de 1615: «[...] Y auiendo entendido que en vn nauío que entró a pocos messes se registraron docientos negros, y auien/dose entregado a vn Padre de la Compañía de Jesus / a cuyo cargo está el baptizarlos, y ponerles vna imagen / al cuello, que es la insignia con que son/ christianos, dentro de muy breues días se hallaron qui- / nientos negros con ellos. De lo qual se entendio / que los trecientos eran sin registro». (BN/M, ms. 2351, «Despachos que el...»). Vale decir que un elevado número de los esclavos introducidos no habían sido bautizados.

⁵⁵ Mulvey y Crouch (1988: 52) resaltan el rol prominente que las órdenes religiosas, en especial los jesuitas y dominicos, tuvieron en la formación de las cofradías. Véase también Tardieu 1989: 319-320.

⁵⁶ Acerca de las misiones de jesuitas para evangelizar a los esclavos negros de la costa peruana, véase Tardieu 1989: 320-323.

⁵⁷ Cushner (1980: 96) da una idea del trabajo de los esclavos en las haciendas azucareras. Empezaron a trabajar en la madrugada y terminaron cuando se ponía el sol, es decir, durante la semana laboral, en realidad casi no quedó tiempo para la instrucción religiosa. Desde luego, en las haciendas jesuitas se ponía cuidado en que nadie trabajara más de una hora los domingos y feriados. Por eso, la instrucción religiosa tan solo se podía realizar los domingos y feriados.

CONCLUSIONES

En primer lugar, quería mostrar en qué residía la desigualdad entre la población indígena y afro de la América española. Por supuesto, no ha sido posible tocar todos los temas relacionados con esta cuestión. Tampoco he podido abarcar esta temática para la totalidad del enorme territorio de la América española. Así, por ejemplo, dejé de lado las islas caribeñas con su densa población de origen africano. Con todo esto, espero haber logrado señalar que la situación de desigualdad que caracterizaba las relaciones entre estos dos sectores de la sociedad colonial fue un problema estructural del sistema, es decir, una dificultad que no podía tener solución dentro del sistema establecido y que, por lo tanto, nunca se pudo solucionar. Desde mi perspectiva, esta situación se plasmó con claridad en los objetivos de las haciendas jesuitas. Estas sirvieron para conseguir los fondos para la evangelización de los indígenas americanos, objetivo que se realizó sobre la base del trabajo forzado de los negros esclavos. Sin embargo, los esclavos que proporcionaron con su trabajo los medios para la evangelización de los indígenas no recibieron la misma atención en cuanto a la instrucción en la fe cristiana, así que, desde el punto de partida, se observan dos funciones diferentes de la hacienda jesuita en relación con la población afro e indígena.

A pesar de esta desigualdad inherente al sistema colonial, las diferencias se borran en los niveles más bajos de la pirámide social y se dieron múltiples relaciones interculturales entre afros e indígenas. En el caso del Perú, este intercambio se produjo con más frecuencia en el ámbito urbano. Aunque las condiciones para la evangelización de los negros fueron desfavorables, las fuentes históricas para el virreinato del Perú parecen sugerir que, a largo plazo, la labor evangelizadora fue exitosa. A este hecho puede haber contribuido la convivencia más cercana con los blancos, mestizos y mulatos. Pero también es de notar que el sistema esclavista apuntaba a disolver los lazos étnicos para evitar la formación de grupos grandes, ya que las autoridades coloniales siempre temían las rebeliones de esclavos. A causa de la esclavitud, incluso sufrieron los lazos familiares, porque los negreros, en general, no reparaban en semejantes cuestiones, dado que su mayor preocupación fue el provecho que podían sacar del negocio. Con respecto a la evangelización de la población afro, es posible que la falta de relaciones familiares que sufrieron los esclavos al ser trasladados a un mundo desconocido y hostil pueda haber favorecido la integración de las cofradías. La situación desfavorable en que se encontraban los esclavos al llegar a América probablemente contribuyó a crear el deseo de encontrar amparo en un grupo de personas que sufrieron semejantes vejaciones. Es interesante notar que, entre la población indígena de los centros urbanos, se observa una tendencia muy parecida. Según parece, al contrario de la situación en las zonas rurales, los indígenas que vivían en las ciudades ya no contaban con los lazos familiares que habían tenido en sus tierras natales. Por eso, buscaban entablar nuevas relaciones sociales en el ámbito urbano. Probablemente, el éxito de las cofra-

días religiosas en las ciudades coloniales residía, sobre todo, en el hecho de que ofrecían amparo y solidaridad a los desarraigados.⁵⁸

Con respecto al sector de la población indígena, hay que distinguir, además, entre élite y gente común. Las visitas de idolatrías mostraron que, ya bien entrado el siglo XVII, la población rural indígena todavía no estaba instruida en la fe o, al menos, no de manera suficiente. En efecto, las comunidades indígenas habían conservado sus antiguas estructuras y relaciones sociales. Aunque las medidas para extirpar las idolatrías, es decir, las religiones nativas, a veces llevaban a la desintegración de las antiguas estructuras sociales, en otros casos no cambiaron mucho las estructuras nativas y, a veces, inclusive fomentaron la solidaridad del grupo. En cambio, en relación con la élite indígena, las medidas tomadas para la evangelización y educación tenían más éxito. En general, se puede afirmar que la educación de los caciques en los colegios dirigidos por los jesuitas rindió buenos frutos, tanto en cuanto a la formación de una élite indígena consciente de su posición importante para el funcionamiento del sistema colonial como en cuanto a la evangelización de las futuras autoridades indígenas.

SIGLAS

AAL	Archivo Arzobispal de Lima
AAT	Archivo Arzobispal de Trujillo
AGI	Archivo General de Indias, Sevilla
AGN	Archivo General de la Nación, Lima
AHN	Archivo Histórico Nacional, Madrid
BAH	Biblioteca de la Real Academia de la Historia, Madrid
BN/M	Biblioteca Nacional, Madrid

BIBLIOGRAFÍA

ACOSTA, Antonio

- 1987 «Francisco de Ávila». En Gerald Taylor (trad. y ed.). *Ritos y tradiciones de Huarochiri*. [1608] *Manuscrito quechua de comienzos del siglo XVII* [1608]. Historia Andina 12/Travaux de l'Institut Français d'Études Andines XXXV. Lima: Instituto de Estudios Peruanos/ Institut Français d'Études Andines, pp. 551-616

⁵⁸ Con respecto a la diferencia entre los procesos de evangelización de la población indígena urbana y de los indígenas de las zonas rurales, véase Gareis 2002.

ARRIAGA, Pablo Joseph

1968 *Extirpación de la idolatría del Perú*. Biblioteca de Autores Españoles 209. Madrid: Atlas. [1621]

ARRÓNIZ, Othón

1979 *Teatro de evangelización en Nueva España*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

BALLESTEROS GAIBROIS, Manuel

2000 «La instalación del tribunal del Santo Oficio en Cartagena de Indias. Nuevas Noticias». En Joaquín Pérez Villanueva y Bartolomé Escandell Bonet (eds.). *Historia de la Inquisición en España y América*. Vol. III. Temas y problemas. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos/Centro de Estudios Inquisitoriales, pp. 1025-1029.

BENNASSAR, Bartolomé

1986 *La América española y la América portuguesa (siglos XVI-XVII)*. Madrid: Akal Editores.

BOWSER, Frederick P.

1977 *El esclavo africano en el Perú colonial (1524-1650)*. México D. F.: Siglo Veintiuno [1974] Editores.

1990 «Los africanos en la sociedad de la América española colonial». En Leslie Bethell (ed.). [1984] *Historia de América Latina*. Vol. 4. Barcelona: Crítica, pp. 138-156.

CALANCHA, Antonio de la

1639 *Coronica/ Moralizada/ del orden del San Augustin en el Peru, con sucesos/ egenplares vistos en esta/ monarquia/*. Barcelona: Pedro Lacavallería.

CÁRDENAS AYAIPOMA, Mario

1977 «El Colegio de Caciques y el sometimiento ideológico de los residuos de la nobleza aborígen». *Revista del Archivo General de la Nación*, n.º 4/5, años 1975/76, Lima, pp. 5-24.

CASTAÑEDA DELGADO, Paulino y Pilar HERNÁNDEZ APARICIO

1989 *La Inquisición de Lima*. Tomo 1. 1570-1635. Madrid: Deimos.

1995 «Los delitos de superstición en la Inquisición de Lima durante el siglo XVII». *Revista de la Inquisición*, n.º 4, Madrid, pp. 9-35.

CEBALLOS GÓMEZ, Diana Luz

1994 *Hechicería, brujería e Inquisición en el Nuevo Reino de Granada. Un duelo de imaginarios*. Bogotá: Universidad Nacional.

COOK, Noble David

1976 «Les indiens immigrés à Lima au début du XVII^e siècle». *Cahiers des Amériques Latines*, n.º 13-14, París, 1976, pp. 33-50.

COSAMALÓN AGUILAR, Jesús A.

1999 *Indios detrás de la muralla. Matrimonios indígenas y convivencia inter-racial en Santa Ana (Lima, 1795-1820)*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

CUMMINS, Thomas B. F.

1991 «We Are the Other: Peruvian Portraits of Colonial Kurakuna». En Kenneth J. Andrien y Rolena Adorno (eds.). *Transatlantic Encounters. Europeans and Andeans in the Sixteenth Century*. Berkeley, CA: University of California Press, pp. 203-231.

CUSHNER, Nicholas P.

1980 *Lords of the Land. Sugar, Wine and Jesuit Estates of Coastal Peru, 1600-1767*. Albany: State University of New York Press.

DUVIOLS, Pierre

1971 *La lutte contre les religions autochtones dans le Pérou colonial. «L'Extirpation de l'idolâtrie» entre 1532 et 1660*. Travaux de l'Institut Français d'Études Andines XIII. Lima: Institut Français d'Études Andines.

ELLIOTT, John Huxtable

1990 «La conquista española y las colonias de América». En Leslie Bethell (ed.). *Historia de América Latina*. Vol. 1. Barcelona: Crítica, pp. 125-169.

GALDO GUTIÉRREZ, Virgilio

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

GAREIS, Iris

1990 «La "idolatría" andina y sus fuentes históricas. Reflexiones en torno a "Cultura andina y [1984] represión" de Pierre Duviols». *Revista de Indias*, vol. 50, n.º 189, Madrid, pp. 607-626.

1992 «Religión popular y etnicidad. La población indígena de Lima colonial». *Allpanchis*, año XXIII, n.º 40, Sicuani-Cuzco, pp. 117-143.

1997 «La enfermedad de los dioses: las epidemias del siglo XVI en el virreinato del Perú». *Bulletin de la Société Suisse des Américanistes*, n.º 61, Ginebra, pp. 83-90.

2002 «Religione e identità tra gli Indiani del Perù coloniale». En Paolo Prodi y Wolfgang Reinhard (eds.). *Identità collettive tra Medioevo ed Età Moderna: convegno internazionale di studio*. Quaderni di Discipline Storiche 17. Bologna: CLUEB-Università di Bologna, pp. 125-146.

GIBSON, Charles

1990 «Las sociedades indias bajo el dominio español». En Leslie Bethell (ed.). *Historia de [1984] América Latina*. Vol. 4. Barcelona: Crítica, pp. 157-188.

HENNINGSSEN, Gustav

1994 «La evangelización negra: difusión de la magia europea por la América colonial». *Revista de la Inquisición*, n.º 3, Madrid, pp. 9-27.

KAPSOLI, Wilfredo

1990 *Rebeliones de esclavos en el Perú*. Lima: Ediciones Purej.

[1975]

KÖNIG, Viola

1993 «Don Luys II. Neue Erkenntnisse über die indomestizische Malerei im Vizekönigreich Peru, erläutert am Beispiel des Bildnis eines Inka-Nachkommen im Niedersächsischen Landesmuseum Hannover». En *Baessler-Archiv* NF XLI. Berlín: Reimer, pp. 73-166.

KONETZKE, Richard

1974 *Süd- und Mittelamerika I. Die Indianerkulturen Altamerikas und die spanisch-portugiesische*
[1965] *Kolonialherrschaft*. Fischer Weltgeschichte 22. Fráncfort: Fischer Taschenbuch Verlag.

LEA, Henry Charles

1922 *The Inquisition in the Spanish Dependencies. Sicily-Naples-Sardinia-Milan-The Canaries-Mexico-Peru-New Granada*. Nueva York: The Macmillan Company.

MCCABE, William H.

1983 *An Introduction to the Jesuit Theatre*. Trabajo póstumo editado por Louis J. Oldani. Series III, Original Studies, composed in English 6. St. Louis, MO: Institute of Jesuit Sources.

MACLEOD, Murdo J.

1990 «Aspectos de la economía interna de la América española colonial: fuerza de trabajo,
[1984] sistema tributario, distribución e intercambios». En Leslie Bethell (ed.). *Historia de América Latina*. Vol. 3. Barcelona: Crítica, pp. 148-188.

MARZAL, Manuel M.

1988 *La transformación religiosa peruana*. 2.ª ed. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

1993 *Historia de la antropología indigenista: México y Perú*. Autores, textos y temas. Antropología
[1981] 29. Barcelona y México D. F.: Anthropos/Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.

MAZET, Claude

1976 «Population et société à Lima aux XVI^e et XVII^e siècles: la paroisse San Sebastián (1562-1689)». *Cahiers des Amériques Latines*, n.ºs 13-14, París, pp. 51-100.

MILLAR CARVACHO, René

1998 *Inquisición y sociedad en el virreinato peruano. Estudios sobre el Tribunal de la Inquisición de Lima*. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Católica de Chile.

MULVEY, Patricia A. y Barry A. CROUCH

- 1988 «Black Solidarity. A Comparative Perspective on Slave Sodalities in Latin America». En Albert Meyers y Diane Elizabeth Hopkins (eds.). *Manipulating the Saints. Religious Brotherhoods and Social Integration in Postconquest Latin America*. Hamburgo: Wayasbah, pp. 51-65.

Padrón de los indios

- 1968 *Padrón de los indios de Lima en 1613*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San [1613] Marcos.

PEÑA MONTENEGRO, Alonso de la

- 1668 *Itinerario/ para Parochos/ de Indios/ en que se tratan las/ materias mas particulares, tocantes ál ello, para su buena adminis-/tracion./ Compvesto/ por el ilvstrissimo, y reverendi-/simo Señor Don.../ Obispo del Obispado de San Francisco del Quito [...] Con Licencia/ En Madrid, Por Ioseph Fernandez de Buendia./*

PIETSCHMANN, Horst

- 1980 *Die staatliche Organisation des kolonialen Iberoamerika* (Handbuch der Lateinamerikanischen Geschichte. Teilveröffentlichung). Stuttgart: Klett-Cotta.

ROWE, John Howland

- 1951 «Colonial Portraits of Inca Nobles». En Sol Tax (ed.). *The Civilization of Ancient America. Selected Papers of the XXIX International Congress of Americanists*. Chicago: University of Chicago Press, pp. 258-268

SANDOVAL, Alonso de

- 1987 *Un tratado sobre la esclavitud*. Introducción, transcripción y traducción de Enriqueta Vila Vilar. Alianza Universidad 508. Madrid: Alianza Editorial.

SANTA CRUZ GAMARRA, Nicomedes

- 1988 «El negro en Iberoamérica». *Cuadernos Hispanoamericanos*, n.º 451-452: Los negros en América, Madrid, pp. 7-46.

SHANNON, Robert M.

- 2001 Introduction. En Lope de Vega. *The New World Discovered by Christopher Columbus*. Ed. y trad. de R. M. Shannon. Ibérica 34. Nueva York: Peter Lang, pp. 1-68.

TARDIEU, Jean-Pierre

- 1984 *Le destin des noirs aux Indes de Castille*. París: L'Harmattan.
- 1989 «L'action pastorale des jésuites auprès de la population noire de Lima (XVI^e-XVII^e s.)». *Archivum Historicum Societas Iesu*, año LVIII, fasc. 116, Roma, pp. 315-327.
- 1990 *Noirs et indiens au Pérou (XVI^e-XVII^e siècles)*. *Histoire d'une politique ségrégationniste*. París: L'Harmattan.

VILA VILAR, Enriqueta

1987 Introducción. En Alonso de Sandoval. *Un tratado sobre la esclavitud*. Madrid: Alianza Editorial, pp. 15-44.

WIEDNER, David L.

1960 «Forced labor in Colonial Peru». *The Americas*, n.º 16, pp. 357-383.

WOOD, Robert D.

1986 *Teach Them Good Customs. Colonial Indian Education and Acculturation in the Andes*. Culver City, CA: Labyrinthos.

ZAVALA, Silvio

1977 *Amérique latine: philosophie de la conquête*. Trad. del castellano por Louis Sala-Molins. Archontes 11. París/La Haya: Mouto.