



# Capítulo 21

**MARGARITA GUERRA MARTINIÈRE / RAFAEL SÁNCHEZ-CONCHA BARRIOS**  
Editores

## **HOMENAJE A JOSÉ ANTONIO DEL BUSTO DUTHURBURU**

**TOMO II**



**FONDO  
EDITORIAL**

PONTIFICIA **UNIVERSIDAD CATÓLICA** DEL PERÚ

*Homenaje a José Antonio del Busto Duthurburu*

Margarita Guerra Martinière, Rafael Sánchez-Concha Barrios, editores

© Margarita Guerra Martinière, Rafael Sánchez-Concha Barrios, editores

De esta edición:

© Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2012

Av. Universitaria 1801, Lima 32 - Perú

Teléfono: (51 1) 626-2650

Fax: (51 1) 626-2913

feditor@pucp.edu.pe

www.pucp.edu.pe/publicaciones

Cuidado de la edición, diseño de cubierta y diagramación de interiores:

Fondo Editorial PUCP

Primera edición, abril de 2012

Tiraje: 1000 ejemplares

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

ISBN: 978-9972-42-991-0

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2012-03236

Registro de Proyecto Editorial: 31501361101865

Impreso en Tarea Asociación Gráfica Educativa

Pasaje María Auxiliadora 156, Lima 5, Perú

## BARTOLOMÉ ÁLVAREZ: UNA VISIÓN SINGULAR EN EL PERÚ DEL SIGLO XVI

*Martha Barriga Tello*

*Los que dicen que son [los indios] unos pobrecitos piensan que saben lo que dicen, no lo saben (cap. 269).*

El *Memorial* de Bartolomé Álvarez (1585), constituye un novedoso, por desconocido y poco frecuente, enfoque de la particular situación de los religiosos españoles en el Perú y su enfrentamiento a las culturas tradicionales. La mayoría de las fuentes del siglo XVI escritas por españoles con experiencia en el tema peruano, presentan una posición más o menos uniforme respecto a la situación y valoración de las culturas en el imperio del Tahuantinsuyo y a la labor desarrollada por los misioneros. El Memorial de Álvarez escapa a la posición conocida de los testigos religiosos y no religiosos españoles (cap. 471)<sup>1</sup>: en cuanto a la determinación y franqueza de sus apreciaciones, tal como él mismo afirmó, a propósito de su postura acerca de los indígenas, «En este parecer que sigo, contra el de todos» (cap. 301). No pretende justificar su participación en la colonización, aunque claramente deja sentada su protesta ante lo que considera abusiva marginación a la que se vio sometido, precisamente, por no adecuarse al sistema imperante (caps. 112, 114). Para avalar la confiabilidad e imparcialidad de sus juicios, insiste en que no persigue ningún interés personal. Es muy crítico del método evangelizador que aplicaba la Compañía de Jesús, establecida en el Perú desde 1568, que pudo apreciar directamente. Igualmente, nos permite conocer un aspecto no considerado del perfil del arzobispo de Lima Toribio de Mogrovejo durante la visita que hizo a su diócesis en el momento de Álvarez. Mogrovejo aparece con rasgos individuales que lo acercan como ser humano cotidiano, con defectos y virtudes reconocibles en los personajes de su época (caps. 404 y 409-413).

---

<sup>1</sup> Citaremos directamente del texto señalando el número del capítulo, entre paréntesis. Las citas se refieren a la primera edición (Álvarez, 1998).

El apasionamiento de Álvarez como escritor puede deducirse de su afirmada decisión tardía para abordar el tema y se concreta cuando declara que ha procedido de manera continua, «sin corregirlo», y «como salió a la primera pluma» (Prólogo, p. 8) con lo que se protege de opiniones inconvenientes y de sus apreciaciones acerca de personajes contemporáneos, que posiblemente pudieran considerarse ofensivas. Paralelamente, aspira a la merced real que lo exima de represalias (cap. 452).

## I. El problema de la evangelización

La evidente motivación de Bartolomé Álvarez fue defender su estado. Su meta declarada, incorporar a los indígenas en los procesos de fiscalización inquisitoriales, para detener la persistencia de su religión y costumbres. Con este propósito, y en el contexto de la actitud de profundo rechazo y hábil evasión indígena, expone descarnadamente la persistencia de la práctica religiosa tradicional ante la inadecuada avanzada del cristianismo, asunto que preocupaba a las autoridades de la Iglesia, según se deduce de las disposiciones emanadas de los tres concilios realizados en Lima hasta el momento descrito en el texto (Vargas Ugarte, 1952-1954). Sin embargo, en ellos no se presenta esta problemática en su real magnitud, aparentemente porque la Iglesia no estuvo en condición de advertir la ineficacia de las tácticas misionales practicadas hasta entonces, o porque el hecho no fue evidente en todos los ámbitos. Álvarez lo quiere entender así (cap. 471) porque, de otro modo, no se explica que los responsables evitaran denunciar la situación o que intentaran corregirla. Además, como se deduce del Memorial, a la inadecuada práctica antigua (caps. 237-238), se añadía la metodología catequizadora de la Compañía de Jesús que no podía ser apropiada por provenir de una congregación cuyos integrantes, dice Álvarez, se mantenían «en sus religiosas casas encerrados» (cap. 387) y, además, porque estaba creando un conflicto serio con los demás religiosos ya que, según afirma, tendía a mezclar lo sagrado con lo profano (caps. 389, 392 bis), con el agravante de no tomar en cuenta el peligro que entrañaba predicar e impartir los sacramentos inadvertida e indiscriminadamente entre la población nativa (cap. 369). Considerando la importancia político-administrativa que cobró desde su inicio esta congregación, así como su influencia entre las más altas autoridades eclesiásticas (cap. 448), difícilmente los concilios, a los que asesoraba, pudieron haber sancionado negativamente una práctica que ella auspiciaba. Otra causa fue que la ideología que conducía la catequización partía de la defensa de la condición humana particular de los protagonistas, respaldada por la Iglesia americana de manera sistemática desde la intervención en su favor de fray Bartolomé de las Casas y otros religiosos. Medidas radicales restrictivas y evidentemente discriminatorias como las que proponía Álvarez, poco favor le hubiesen hecho a la institución y a la corona.

Por otra parte, existía una razón de fondo para minimizar o ignorar la persistencia de los ritos indígenas. Admitir su actualidad hubiese requerido una decidida intervención por parte de las autoridades religiosas en la preparación de los doctrineros iniciales, para quienes catequización y bautismo no eran estaciones de un mismo proceso (cap. 275), así como en la fiscalización de sus acciones, constantemente denunciadas por los diversos sectores de la sociedad civil y no pocos de los religiosos más conscientes. Una acción que se había considerado fundamental fue que los religiosos aprendieran las lenguas quechua y aymara para dirigirse a los feligreses (cap. 398). Como Álvarez observa —y los estudiosos actuales del tema confirman— el problema radicó en la adaptación de los conceptos, porque «a los indios les falta vocablos y manera de hablar más necesaria a la confabulación de las cosas de nuestra santa fe católica» (cap. 240). Esta propuesta de incorporar al catecismo los temas en lenguas vernáculas se estructuró sobre la total ignorancia de la cultura tradicional, conduciendo a la mala interpretación e inadecuada traducción de los términos (caps. 240 a 260 y 398). Álvarez lo señaló claramente tomando como ejemplo de su denuncia los catecismos aprobados y difundidos por el territorio del virreinato del Perú (cap. 404), especialmente los definidos en el concilio de Lima de 1582 con la presencia relevante de Toribio de Mogrovejo y del jesuita José de Acosta, una vinculación señalada en el texto (cap. 448). La situación era conocida por los religiosos toda vez que nuestro autor señala, expresamente, que los mestizos e indios ladinos corregían al predicador cuando incurría en error (cap. 398), lo que considera inaceptablemente constante. Hubo entre los miembros de la Iglesia, señala Álvarez, una falsa idea de simplicidad respecto a la lengua, la que aplicaban irresponsable y temerariamente. La liberalidad que se advierte aquí, así como la poca comprensión, se extendió a otras manifestaciones para las cuales los pueblos indígenas asumieron similares soluciones.

Una lectura atenta del *Memorial* nos posibilita afirmar que, sin proponérselo, su autor nos acerca al sustrato ideológico que conducía el pensamiento y la acción de los primeros españoles en el Perú en el siglo XVI respecto a la imagen y la cultura peruana, así como a la recepción de la cultura hispana por los peruanos. La investigación da, igualmente, la oportunidad de comparar los datos que aporta Álvarez y el sentido de su observación, con los que emanan de otras fuentes documentales escritas por españoles en similar circunstancia a la suya. Esto nos permite explicarnos o, por lo menos, aproximarnos tanto a la motivación detrás de la insistencia en la aplicación y difusión de ciertas formas artísticas propiciadas por la Iglesia como a su aceptación selectiva por los indígenas.

A propósito de la actitud de Álvarez, es interesante constatar lo escasamente perceptivos que fueron los españoles, incluso los que como él tenían como ejercicio profesional valerse de los objetos de arte para lograr sus metas, respecto a las manifestaciones artísticas del imperio. Una visión poco informada y en cierto modo deshumanizada del proceso de ocupación, que condujo hechos similares en otras

zonas no cristianas. Sin embargo, Álvarez no desconoce la connotación de las obras artísticas religiosas europeas en el contexto de la evangelización, cuando atribuye a los jesuitas identificar a un indio como cristiano solamente porque «trae rosario y que tenía imagen en su casa y que iba a la iglesia y veía misa y todo lo demás» (cap. 456).

## II. Espacio temporal que describe el Memorial

La experiencia de Álvarez tuvo su núcleo en la zona sur del virreinato del Perú, actual Bolivia, pero también supuso aquella recogida en otros pueblos en dirección hacia Quito, incluyendo Lima, abarcando un amplio territorio y proponiendo las comparaciones y ampliaciones que esto le permitió, en cuanto fue doctrinero igualmente en varias de tales poblaciones o tuvo información de otros curas que lo fueron.

El valor que reconocemos en este testigo es la forma directa de su exposición, posible resultado de su vehemencia en buscar que se tomara la decisión de aplicar los métodos inquisitoriales a los indígenas, por convenir a la cristianización y porque, después de todo, «si han de ir al infierno - quemarlos y echarlos temprano, porque los mozos quedasen en condición de salvarse» (cap. 235). No advierte las razones de política imperial que dirigía tal normativa, por lo que se muestra en ocasiones ingenuo ante sus disposiciones<sup>2</sup>.

Bartolomé Álvarez es un hombre instruido, conocedor de la crónica y obras aún no editadas de su época, así como de la retórica acostumbrada en escritos del tipo que él emprendía. Es por ello que se acusa de poseer un estilo tosco, propio de alguien con escasa preparación, frente a quienes habían demostrado su dominio en obras de envergadura, como el jesuita José de Acosta<sup>3</sup>, al que dice compararse en desventaja. Sin embargo, a pesar de que afirma que su «trabajo va desnudo» (Prólogo, p. 5) de habilidad, prudencia y fuentes que lo sustenten, no cede terreno en lo que a su conocimiento del tema implica, como tampoco olvida señalar su autoridad, su preparación y experiencia con la alta jerarquía, «porque he estado en Roma y conocido el valor, severidad [y] rectitud de los pontífices romanos [...]» (caps. 438 y 449) y «Yo vi [a] Pío Quinto, de venerada memoria [...]» (cap. 449).

Álvarez ironiza sobre esta supuesta incapacidad suya respecto a otros escritores «adornados de letras y la ciencia necesarias» (Prólogo, p. 6), tan sabios y preparados

<sup>2</sup> Se ha propuesto que comprender a los indígenas en los procesos inquisitoriales hubiese significado integrarlos a la sociedad de la que debían mantenerse apartados (Estenssoro, 2003). A propósito de la validez de este razonamiento, recordemos que las medidas de la Inquisición se aplicaron a grupos considerados heréticos, convertidos en marginales mediante este proceso. Incorporar a los indios hubiese significado evidenciar la categoría en la que se les situaba y, paralelamente, admitir la incapacidad de la Iglesia para convertirlos, un asunto que se enfrentará como problema más tarde de la fecha del Memorial.

<sup>3</sup> En su estudio preliminar Fermín del Pino, además de sorprenderse de que Álvarez haya conocido el texto de José de Acosta en momento tan temprano, considera que, en su estrategia retórica, el jesuita es su opositor dialéctico (CXII).

como indiferentes o inútiles en poner coto y denunciar lo que él. Así estaría demostrada su preferencia por la eficacia en cumplir un objetivo, antes que por la improductiva aunque hermosa forma exterior. La teoría estética de su momento apreciaba el equilibrio entre contenido y forma. La habilidad en lograr un exterior bello debía ir aparejada de una propuesta igualmente significativa. El creador debía estar en condiciones de manejar sus medios de modo tanto de expresar de la mejor manera su propuesta, como de concretarla de acuerdo a las más refinadas modalidades de su arte aunque, finalmente, la técnica debía estar subordinada a la función a la que se le aplicaba. Se requería que el escritor fuera experto conductor de sus posibilidades para así transmitir adecuadamente su concepción de cualquier asunto. En su caso, Álvarez insiste en que su objetivo supera su habilidad, en cuanto no se ha propuesto deliberadamente escribir un texto literario, como tampoco ajustarse a las pautas de carácter historiográfico que podrían requerirse en un discurso similar al suyo. Su capacidad lo facultaba para emprender la tarea de denuncia, pero no lo obligaba a cumplir con las estrategias propias del arte narrativo, aunque sí lo haga, porque el «arte del buen decir» era parte de la instrucción que se impartía en su tiempo y él se muestra como un hombre informado y en dominio de sus fuentes. Por ello escribe de manera directa, expresando sus propuestas tanto como sus dudas abiertamente. Lo suyo es un memorial y como tal está redactado<sup>4</sup>, lo que no impide, sin embargo, que lo consideremos desde la focalización del tema estético, incluso admitiendo que este no estaba entre sus preocupaciones inmediatas. Respecto a las artes plásticas y a la arquitectura, la sola actitud de Álvarez ante los objetos y costumbres prehispánicas nos informa de su orientación, la que debemos conjugar con los elementos religiosos implícitos.

En este marco se advierte su intención respecto a lo político administrativo. Álvarez es cauto respecto a la necesidad de guardar sigilo sobre las medidas a considerarse a fin de que los indios no se previnieran y se ocultaran, más de lo que ya lo hacían, para impedir ser obligados a plegarse a los usos de la cultura europea. Justifica que insista en revelar su experiencia en el trato con los indígenas en su interés porque se remedie el mal y rechaza la posición de quienes lo encubrían para

---

<sup>4</sup> Bartolomé Álvarez tiene un concepto de «memorial» que equivale a «crónica». Encontramos que al referirse a la obra de José de Acosta dice que «lleva un memorial de mucho valor por ser suyo, y tan adornado de flores como sus letras producen. Hecho en muchos años; trabajado de muchas manos ajenas parte del; adquirido por sus diligencias, como hacen los que pueden y él ha podido por haber gobernado su religión, que puede mucho. Trata de muchas cosas de la naturaleza externa, sutiles. *Este mi pobre caudal solo trata de la perdición de las almas, dando a entender el daño para que se busque remedio.* Y, si alguien me reprendiese diciendo que hice mal —si conocí el daño— en no estudiar el remedio, desde luego respondo que eso se me podía reputar atrevimiento: si me atreviera a dar consejo, teniendo yo tan poco» (cap. 5. Las cursivas son nuestras). Este comentario que reconoce en Acosta buen estilo, buena forma y poca ética, es reflejo de su posición crítica ante lo que la Compañía de Jesús significó. Aparte de ello consideraba su memorial tanto como una crónica, pero con un objetivo único.

mantener sus cargos y congraciarse con las autoridades, tanto nativas como españolas. Aquí se refiere específicamente a la Compañía de Jesús, cuyos métodos misionales e influencia en la toma de decisiones de las autoridades religiosas y civiles, considera altamente inadecuados y de consecuencias impredecibles porque, por conveniencia, actuaba irresponsablemente y sin un verdadero conocimiento de la realidad del país (cap. 394). Álvarez, como otros religiosos en su época, estaba ofendido a la vez que alarmado por la importancia creciente de los jesuitas y el predicamento que tenían en el virreinato. Especialmente, los acusa de ser responsables del desprestigio genérico de los clérigos, aunque él mismo admite que la incapacidad y la ignorancia afectaba a muchos, con la anuencia de las autoridades (caps. 506-512).

### III. El pueblo indígena en el Memorial

Posiblemente, para la interpretación europea, Álvarez se mostró implacable con el pueblo indígena acusándolo, entre otros epítetos, de inmoral y traicionero porque, bajo la apariencia de aceptar la doctrina cristiana, permanecía inalterable en la propia religión, fiel al conocimiento que le impartieron sus padres y dispuesto a mantenerlo incólume (cap. 467). Sin embargo, para un adecuado estudio de la etapa inicial, la denuncia de Álvarez permite contar con una fuente opuesta pero equivalente a la de los cronistas del XVI.

Desde el particular interés por defender sus fueros y condicionado por el objetivo de la evangelización, Álvarez analizó lúcidamente el punto de vista indígena,

[...] en el principio, cuando los sacerdotes comenzaron a bautizar, bautizaban más por fuerza que por voluntad de los bautizados. Los cuales sin claro conocimiento de fe y satisfacción de lo que les enseñaban, decían si a todo lo que les querían dar: por lo cual teniendo entre sí los pasados su consulta, vinieron a entender que darles nuestras costumbres y obras y ceremonias no servía de más que de sacarles de las suyas. Faltando el entendimiento y fe de la verdad, y amando como amaban aquello en que se habían criado —teniéndolo por bueno y teniendo fe dello—, fue necesario —a causa de que no pudieron resistir, por la falta del ánimo y del saber— que buscasen invención con que [no] se apartasen de sus ritos ni usasen de nuestras verdades por el camino derecho; sino de manera que, usando de nuestros hechos con abuso, nos engañasen y —sin que lo pudiésemos entender— viviesen con perseverancia en los pecados de sus padres (cap. 422) [...] y la firmeza que tienen en la fe de las cosas que de sus padres aprendieron (cap. 467) [...]. Han salido con su intento tan de veras como lo muestra esta narración; y perseverarán en ello, si no se pone con mucho cuidado y estudio el reparo en todo [...] (423).

Además reveló claramente que «Y si desto algo creen [...] es pensar que el Dios que les predicamos es para nosotros solos y sobre nosotros, y no para ellos» (cap. 186),



como parte de la reiterada afirmación: «porque ellos son una gente y nosotros otra gente» (cap. 232), que evidencia la conciencia de la diferencia y de su especificidad cultural que señalaban los indios. En este punto encontramos que en la exégesis del texto su actitud es polivalente. Si bien es verdad que utiliza palabras muy duras para denostar al hombre andino, también es cierto que de la lectura se desprende que existe una cierta admiración ante esta fortaleza. Lo afirmamos porque el autor insiste en que el indígena elaboró una idea clara respecto de la idiosincrasia del español, a la que opuso una manera de anular posibles represalias «de manera que, usando de nuestros hechos con abuso, nos engañasen» (cap. 422), una forma de evasión y resistencia que no ofrecía evidencias fehacientes que suscitaran una represión oficial abierta, un rasgo que ha caracterizado la conducta de pueblos en la posición del Perú.

Otro aspecto en favor de su velada impresión positiva, es que Álvarez también insiste en que el poco éxito de los religiosos en convertir verdaderamente al pueblo indígena peruano, derivó de los fuertes lazos familiares que lo unían y de la manera como esos vínculos mantenían estrechamente comprometidos a sus miembros, sobre la base del respeto y el amor, virtudes nada desdeñables para un pueblo que consideraba ignorante y bárbaro. El texto de Bartolomé Álvarez antes que ofensivo, muestra la solidez de las convicciones indígenas y la hábil estrategia para defenderlas en el contexto de la invasión, experiencia que debió adquirir como respuesta a la sujeción inca.

La relación de los indígenas con los europeos estaba estableciéndose en un plano que estos no consideraron. Después de una etapa de campañas de decidida confrontación, la rebeldía de los naturales se había desviado hacia la habilidad diplomática que suponía la resistencia pasiva (cap. 148). Reconoce Bartolomé Álvarez que los indios eran ingeniosos disimuladores, al punto que solamente los miembros más preparados de la Iglesia podían enfrentárseles (cap. 138). De allí que insista en la importancia de instaurar un sistema represivo efectivo, bajo las mayores precauciones y discreción. Los religiosos en su mayoría, no tenían los medios, las atribuciones, ni la capacidad para detectar la astucia de los indios considerando, además, que tampoco estaban atentos a este aspecto. Por otra parte, si se recuerda el origen de un alto porcentaje de las vocaciones religiosas de quienes ejercieron en América como el mismo autor denuncia (caps. 506 y 510), se explica que prevaleciera en ellos el interés económico, concentrado en lo que periódicamente les era posible recaudar de diversas fuentes, proyectado a un retorno próspero a España, una aspiración que no fue ajena a Álvarez (cap. 557).

#### IV. Contexto religioso

El siglo XVI fue una época en la que persistían los augurios y terrores apocalípticos, con amenazas de diluvios y cataclismos debido a la convicción de que el mal

estaba instalado en el mundo, tal como creían que lo confirmaba la proliferación de *infielos*. Se mantenía la creencia de que Dios tendría que castigar a los infractores, en especial a los que actuaban en las más altas esferas de los gobiernos civil y eclesiástico. En el Perú el autor advierte el mal porque «sobre los españoles acontecen grandes terremotos», haciendo referencia a los recientes de Arequipa, Lima y Quito (cap. 561) que destruyeron las ciudades construidas para ellos, y en cuanto a los indígenas, Dios enviaba «bravas enfermedades», que se consideraron advertencias divinas tanto como la miseria y los enfrentamientos enconados entre los pueblos, a pesar de que algunas tímidas voces oponían cuestiones de índole racional y científica para demostrar la imposibilidad de, por lo menos, la causalidad del castigo. En todo caso, el porcentaje significativo de población no instruida invalidó una explicación distinta a la religiosa. La convicción frente a un único dogma, en el sentido propuesto por el cristianismo, relegaba cualquier posibilidad de tolerancia. Bartolomé Álvarez es un reflejo de esta concepción universalista de la religión católica en la que el medio de persuasión era coercitivo. El convencimiento de la justicia y el éxito de la guerra santa se extendió a América. Aquí podemos reconocer los mismos argumentos respecto a la necesidad de convertir a los naturales, frente a la amenaza del peligro inminente de una rebelión pan peruana, que se opuso a la tranquilidad de los españoles, a la vez que sirvió para justificar excesos contra el pueblo indígena, incluyendo el exterminio de sus manifestaciones culturales. Esta forma de tendenciosidad fue impuesta en el trato con la comunidad indígena por los medios más diversos, agregando los legales a los religiosos y artísticos.

En los indígenas que confiaron en las propuestas cristianas produjo lo que es común en casos como los tratados aquí: la decepción, que se ha considerado «connatural a la propaganda, incluso a la religiosa» (Cantimori, 1984, p. 178). En el Perú, muy pronto se recogieron las quejas de los naturales respecto a que mejor los servían y cuidaban sus dioses ancestrales que el Dios de los cristianos, que no solamente era indiferente a sus padecimientos, sino que exigía de ellos aportaciones más allá de sus posibilidades, mientras se mostraba totalmente ajeno al sufrimiento del pueblo y a la decadencia de la sociedad. Se oponían de esta manera al contenido de la prédica por la que se les había asegurado que el Dios cristiano era omnipotente, justo y, principalmente, todo amor. Álvarez advirtió parte del problema, aunque lo orientó en otro sentido, cuando afirmó «¿cómo han de dejar aquello en que se han criado y que tanto aman [...] por seguir una ley que, [...] no les trae contento alguno [?]]» (cap. 232). Por analogía con la experiencia europea, Álvarez acepta que la continuación de los ritos y creencias indígenas era respaldada políticamente por los curacas «porque ven y conocen que se les ha quitado parte del imperio que tenían y, deseosos de sustentarse en él, persuaden al pueblo de la perseverancia en sus ritos» (cap. 229), tanto como que el proceso «ha engendrado odio radical <y> terrible que no se perderá en muchas generaciones, como es

natural cosa tenerlo a los de contrario culto y poderío por la repugnancia natural a la sujeción» (cap. 230), una deducción lúcida que hermana situaciones, estados e individuos en su respuesta frente a similares circunstancias.

Cuando los religiosos españoles recurrieron al miedo, amenazando con terribles castigos divinos al pueblo indígena, reacio a aceptar sus disposiciones, otro tanto estaban practicando los sacerdotes indios en sentido inverso, «Éstos en sus rincones no dejan de enseñar y predicar, haciendo las ceremonias todas como en esta historia he contado: predicando y enseñando contra la doctrina cristiana que el sacerdote predica y enseña» (cap. 223). El hombre peruano contemporáneo a la invasión se encontró entre dos fuerzas religiosas encarnizadas, que no cedían terreno y que lo presionaban constantemente. Los sacerdotes apelaron a los mismos recursos, en uno u otro sector. Bien es cierto que, en algunos aspectos coincidían, como en la creencia en abusiones y milagros, en lo que fueron muy similares cristianos e indios, circunstancia de la que se valieron ambas religiones para coaccionar a los pueblos.

Hasta el momento encontramos el frente religioso (una supuesta evangelización basada en la piedad); el político (de expansión territorial e ideológica que toma del anterior sus métodos y fines); el social (que busca captar la simpatía de los diferentes estamentos socio políticos del mundo americano y europeo); y el económico (que tempranamente inició la explotación de las riquezas americanas). Muchos de estos frentes se dieron por supuestos y no fueron sometidos a discusión, a pesar de la polémica lascasiana. La historia transcurrió inexorable mientras, paralelamente, se producían las protestas.

En el Perú para el Estado no *era prioridad* la evangelización y la Iglesia inicial no fue definitivamente consciente de la situación y se condujo, aparentemente, segura del cumplimiento de los pronósticos más favorables. Pareció dar por supuesto que, en un determinado contexto, su incursión no podía derivar en otra cosa que el éxito y, simplemente, dejó que los acontecimientos se produjeran. Bartolomé Álvarez, con una clara observación señala: «y porque se imagina que de los indios no se pretenden [en la Corte] la conversión —o se pretende que Dios lo haga por milagro—, sino solo el señorío; y esto se hace de veras, y la conversión se hace como cosa acaso, que ha de ser si sucediere. Por ello callan todos y negocian lo que es propio» (cap. 505).

La reacción de Álvarez, en todos los aspectos que aborda, es la de quien no participa de esta convicción, que llega sin proyectos triunfalistas y, por lo tanto, la realidad se le muestra directa y evidente. En tal circunstancia, y tomando en cuenta el medio ideológico del que provenía, no excluyó nada del mal que, de acuerdo a su instrucción, veía crecer consolidado como un peligro para el afianzamiento religioso, político y administrativo del virreinato.

Bartolomé Álvarez no es absolutamente indiferente a la espiritualidad del arte y la cultura indígenas, sino que su preocupación mayor no le permitió detenerse en aspectos que, para su propósito, debieron ser inconsecuentes. Aunque no demostró demasiado interés por detenerse a describirlos, percibió que en la ideología, expresada a través de los rituales y manifestaciones diversas, era aún más

subversiva la posición indígena, que en sus gestos aparentando la adecuación al sistema administrativo español, porque era «gente que no disputa, y que calla por no saber y que no responde por no entender» (cap. 505). Tal el caso del hábil manejo de la legalidad hispana que los indígenas aplicaron con el propósito deliberado de enfrentar y perjudicar a los mismos europeos.

## V. Las imágenes en el mundo de Bartolomé Álvarez

En el capítulo 460 se narra un hecho de reciente suceso que sugiere una comprensión mutua respecto a las representaciones plásticas entre indígenas y españoles, tanto como su canal o vía de propagación y culto, en el contexto de la manipulación indígena de las costumbres propias que denuncia Álvarez. El curaca de Capachique (Puno), construyó un lugar ritual alternativo a uno que tenía que fue destruido por las autoridades. Cuenta Álvarez que el demonio se apareció al curaca, circunstancia que debió ser narrada por él mismo, «como que venía del cielo», con la apariencia de un obispo que «le hizo entender» que era Santiago, y le entregó «una figura de estaño» para suplir la huaca destruida, con la siguiente advertencia: «toma esa figura y ponla en tu casa y sacrifícale [...]; y de aquí a tantos días decid [a] los clérigos que vengan en procesión por esta imagen y la lleven a la iglesia en gran veneración y que le hagan sacrificios». En primer lugar, desde la percepción del protagonista, no queda claro qué necesidad tenía el demonio de disfrazarse de obispo ante él ni que llegara desde el cielo, si compartían la negación de la Iglesia y menos que tuviera que adoptar la forma de un santo privilegiado por los españoles en el siglo XVI, para ser creído. Implícitamente se desliza la presencia del narrador respecto a la autoridad del cristianismo en la aceptación y abnegación del indio. Por otra parte, la forma de Santiago adoptada por el demonio, que presumiblemente era la misma de la figurita de estaño, para Álvarez tenía una connotación herética porque, tal como señala en otros pasajes, la identificaban los indios con representación del rayo al que rendían culto, de lo que él se espanta. Aquí también queda supuesto que el autor advierte la trasposición o inclusión del pensamiento religioso indígena en las imágenes que los religiosos auspiciaban. Sin embargo, la anécdota también supone que los indios manejaban la idea de la pertinencia de difundir que un personaje celestial les entregara imágenes para su veneración doméstica pero, igualmente, transmite la posibilidad de la eficacia de una ceremonia de consagración de una imagen de procedencia distinta a la oficial, a través de la procesión y el culto. No debió ser una excepción que los religiosos aceptaran una imagen cristiana en posesión de indígenas y la consagraran, lo que tuvo que implicar una solución segura para el ritual encubierto a las huacas a través de los materiales con los que estaban construidas. La imagen de Santiago en estaño implica en el texto un doble elemento engañoso y feble. El Santiago de la

anécdota era en realidad el demonio y el estaño con el que estaba hecha la figura fue un material básico y muy popular que utilizaban los europeos en el tiempo de Álvarez, para objetos de uso litúrgico con el objeto de sustituir otro más valioso, la plata, debido a su color blanco brillante y a que no sufría los efectos climáticos, pero presentaba la desventaja que era dúctil y sin consistencia (Leva Pistoì, 1981, p. 180). Esta debilidad del material, a pesar de su apariencia noble, está ligada en la narración a la apariencia de imagen católica que podía adoptar la huaca.

Respecto a la arquitectura, Álvarez advierte que «faltan edificar muchas iglesias» en pueblos aún no intervenidos (cap. 12) y las que existían como «iglesias de los indios no tienen fábrica alguna, y así son tan pobres» (cap. 79) que contaban con apenas los ornamentos indispensables debido a sus magras rentas. En oposición, las zonas de adoración indígenas estaban protegidas por los pueblos y aisladas para evitar su destrucción por los europeos. Señala la existencia de «uacas» «en figuras de carneros [...], algunas de plata, de oro y de cobre y de barro», que se guardaban en las casas en hornacinas disimuladas (cap. 144) y otras «figuras de Ingas y de hombres principales, antecesores dellos» hechas de piedra (cap. 136) o algunas simplemente como piedras a las que rendían culto ofreciéndoles diversas ofrendas entre las que menciona que «de los colores que llevan las mujeres para sus afeites llegan a pintar la piedra a quien reverencian» en los cerros (cap. 140). Menciona las esculturas zoomorfas de «lagartijas, lagartos y culebras y víboras [y] mariposas; y de todos estos animalejos tenían figuras hechas, y las tienen pintadas en los vasos en que beben, y las labran en las ropas que visten. Y aunque es gala a su usanza por los colores que entretejen, en todo esto tenían superstición» (cap. 145). Esto nos informa de la permanencia de la iconografía y las técnicas tradicionales. Lo mismo señala del felino «pintado y esculpido», así como en «vasijas de madera» para beber, en asientos, en el maderamen de los edificios domésticos disimulados como ornamentos para encubrir su sentido simbólico (cap. 145). Enmascaramiento que superó la barrera del objeto, la ceremonia y el lugar cristianos (cap. 146), para indignación del cura que pecaba de inadvertencia (cap. 191). Álvarez señala la multiplicidad de los ritos y ceremonias que distinguían a los diversos pueblos en su tiempo y de la libertad con la que se practicaban (cap. 153), entre los que son específicamente interesantes los ritos funerarios y la descripción que hace de los tipos de sepulcros (caps. 162 a 164); así como los usos (caps. 200, 201 y ss.) y la solución ante la profanación de los españoles (cap. 167). Lo que llama la atención es que este religioso demuestra conocer el poder persuasivo de la palabra, pero no la vincula con el de la imagen (cap. 569). En la Europa que dejó al pasar a América, el arte se había convertido en vehículo de propuestas que, si bien contenían un mensaje críptico, descifrable por los intelectuales, artistas y comitentes, también recurría a imágenes que podían ser interpretadas por el pueblo llano. Estas imágenes portaban un contenido simbólico que orientaba frente a las dudas y especulaciones

y, con mayor razón, respecto a la conducta de los creyentes. Los libros de oraciones conducían mensajes reforzados por imágenes cuyos contenidos se dirigían a sectores específicos de la sociedad hispana los que, por diversas circunstancias, se encontraban en posición de transmitirlos e inculcarlos a otros sectores incapaces de comprender sus, con frecuencia, enigmáticos mensajes.

A propósito de ello se generó en el siglo XVI americano, aunque fue un asunto que surgió en Europa con similares implicancias, una fuerte polémica por el doble discurso, o el sentido paralelo, de algunos de los motivos iconográficos cristianos difundidos entre los no instruidos, que no respondían al sentido del dogma cristiano. Uno de los temas, que fue particularmente discutido fue el de la Santísima Trinidad como un personaje tricéfalo (Steger, 1985, pp. 25-29). Esta concepción, sin embargo, pareció ajustarse mejor a la posibilidad de comprensión indígena del motivo, por lo que algunos religiosos dedujeron más tarde que su aceptación se relacionaba a su coincidencia con creencias prehispánicas, por lo que fue prohibido. En Europa también lo fue, en tanto se consideraba peligrosa la identificación con personajes mitológicos en el ámbito popular y porque este tipo de formulaciones era usado como propaganda de posiciones heréticas, en el marco de un mundo convulsionado e inquieto por novedades, tanto en lo intelectual como en lo material. La problemática advierte que palabra e imagen eran medios persuasivos o disociadores, de similar valor.

La abdicación de Carlos V en 1555 significó cambios en la vida cultural y religiosa del imperio hispano. El concilio de Trento se inició durante su mandato en 1545 y se dio por concluido en 1563 durante el reinado de su hijo Felipe II, tiempo en el cual la orientación humanista religiosa de los intelectuales y la aspiración político-jurídica con base humanista, varió (Cantimori, 1984, p. 291). En el ámbito de las artes plásticas la identificada como *contramaniera*, se mostró más interesada por el aspecto de la representación. A propósito de ello es interesante recordar que desde 1575 se encontraba en Lima el hermano jesuita italiano Bernardo Bitti, representante de esta formalización que tuvo profunda influencia en la iconografía y la técnica pictórica de su época, y cuya obra se extendió a la zona sur del Perú desde 1583, como parte de la política evangelizadora de la Compañía de Jesús, precisamente en el momento y la ruta de Álvarez, aunque este no lo menciona.

En el tiempo de Bartolomé Álvarez la preceptiva se había adelantado a las realizaciones, como sucede con frecuencia<sup>5</sup>. El cambio se producía lentamente. A pesar de que los estudiosos aceptan la existencia de una corriente pro clásica

---

<sup>5</sup> Se consideran aquí publicaciones como *Medidas del Romano necesarias a los oficiales que quieren seguir las formaciones de las basas, columnas, capiteles y otras piezas de los edificios antiguos* (Toledo: 1526) inspirado en Vitruvio; la nueva traducción de Vitruvio de Miguel de Urrea; la traducción de Sebastiano Serlio por Francisco de Villalpando (1582) y la de La *De readeficatoria* de León Bautista

en España desde el siglo XV a través de los modelos italianos, así como admiten el éxito de la propuesta de «imitar la naturaleza» entre los artistas, esto no significó, por sí mismo, un cambio de mentalidad, ni que comprometiera al conjunto de la población en el sentido de la postulación italiana. Los preceptistas centraron sus preocupaciones en la habilidad técnica y la apariencia de realidad del arte clásico. El primer aspecto ya había sido prioritario en el último medioevo y centro de especial atención para comitentes y artistas. Igualmente, fue fundamental la fiel representación del modelo natural tan ajustadamente como lo permitía la habilidad personal, tal como encontramos en el gótico clásico. La diferencia estribaba en que el proyecto en este momento fue integral, no se reducía a aspectos puntuales sino que se dirigía al conjunto del arte. Hubo una búsqueda de limpieza, de claridad en el diseño, evitando incorporar distracciones efectistas. El tema tratado debía poder considerarse cercano al ser humano porque compartía un aspecto de su mundo. El asunto religioso formó parte del mismo proyecto. Dios descendió, se igualó al hombre al adquirir más cercanamente su aspecto y, por consiguiente, se situó en un espacio de dimensiones humanas, temporalmente próximo e identificable, en el que el comitente, figurado como *donante*, se incorporó en condiciones progresivamente menos subordinadas. De acuerdo a la actitud general de Bartolomé Álvarez cuando confronta manifestaciones artísticas y habiendo residido en Roma en una de sus épocas de mayor esplendor, se explica su incapacidad para identificar las indígenas como tales.

## VI. Bartolomé Álvarez y su tema de denuncia

Como muchos de sus contemporáneos, Álvarez fue ajeno a planteamientos y experiencias extrarreligiosas. En América su preocupación está directamente relacionada con el objetivo de evangelizar y/o colonizar la tierra, para establecer una religión y un gobierno apropiados. La motivación que lo llevó a emprender la redacción del *Memorial* que envió al rey de España fue que, en medio de la indiferencia de los responsables del Estado español, no advertía en los indios conversión ni deseo de creer, al punto que sus ceremonias se mantenían intactas, según afirma (cap. 364). Aquí, igualmente, se refiere al desconocimiento del medio y al poco efecto de la prédica y a lo inapropiado de sus métodos. Analizando los planteamientos del clérigo Bartolomé Álvarez podrá advertirse cuánto de sus apreciaciones, no siendo su interés específico las manifestaciones artísticas del Imperio, pueden aplicarse a otras opiniones vertidas en la historiografía de la época, para una mejor comprensión del espacio-tiempo contextual.

---

Alberti por Francisco Lozano; *De Pictura veteri* de Felipe de Guevara y el *Tractato de pintura antigua* o *Diálogos de la Pintura antigua*, publicado entre 1547 y 1549.

Denunció que los indios, posiblemente considerando la situación como pasajera, huían para evitar su incorporación a las doctrinas y que evitaban el conocimiento del cristianismo «porque entienden que ha de llegar tiempo en que se vean libres del yugo español y de la pena que les da la doctrina cristiana» (cap. 528). Como parte del problema, hace referencia a la inexistencia, por escasas, de las iglesias construidas. Cuando Álvarez mencionó los edificios estaba preocupado por lo que significaban como controles para la catequización y sede de las escuelas a las que se obligaba a asistir a los indios. No señaló muchas referencias acerca de su apariencia (cap. 529) ni a alguna función distinta a lo litúrgico. Este aspecto debió considerarlo secundario ante la magnitud del daño en el que incurrían los indios cuando encubrían sus rituales religiosos, tal como él denunciaba. Ante este disimulo, extendido a otros ámbitos, observó que la justicia de los corregidores defendía a los indios y apoyaba sus denuncias, especialmente tratándose de los «indios poderosos», sin considerar que detrás de tales denuncias estaba el «odio» que les tenían a los cristianos, razón por la que los provocaban al punto de que, defiende, el más pacífico español reaccionaba con agresividad. Pero no podían prescindir de la convivencia, porque admite lo indispensable que era para los europeos el trato con los indios, sobre todo para desplazarse por el territorio, servirse en los tambos, usar su ganado de carga y obtener protección, «por ser tierra de muy poca quietud» (cap. 20) y porque,

la tierra está muy despierta con la malicia de las nuevas habilidades con la cual [los indios] saben aprovecharse de nosotros a su tiempo, tomando por instrumento a nosotros mismos para hacer mal a nosotros mismos; porque conocen del español la condición, que es ser enemigos de sí propios [...]. Para cada cosa saben buscar su tiempo y su modo (cap. 23).

Los indios habían percibido el sistema de relaciones y «las condiciones» (cap. 25) de los españoles, a efecto de orientar el trato que llevaban con ellos. Pero lo más importante, es que defendían su particularidad frente a los extranjeros y el derecho de mantener sus usos, sin la intromisión de los religiosos (cap. 502).

Por otra parte, el pueblo indígena manejaba patrones de conducta entre sí semejantes a los que practicaban los españoles entre ellos. La religión nativa arraigada en la población, recurría al mismo tipo de mecanismos de intimidación (cap. 364) que eran frecuentes en la Europa medieval y avanzado el siglo XVI. Los desastres naturales, o los hechos de difícil explicación para la comunidad, los atribuían directamente a la «comunicación que tenían [...] con las cosas de la cristiandad» (cap. 25). Álvarez niega esta causalidad, pero no es consciente que responde al mismo procedimiento explicativo de fenómenos naturales que se daba en los pueblos europeos, específicamente entre los españoles. Las «señales del cielo», eran armas hábilmente esgrimidas por la Iglesia cuando era menester y las emplearon también para intimidar al pueblo indígena.



En este sentido, una medida radical para apaciguar a la divinidad que relata Álvarez, fue que unos indios empalaron a un jovencito servidor de un español, en una fiesta acompañada de cantos, «un taqui», celebrado una noche de luna llena. El joven víctima de la ceremonia llevó atado «al pie un cascabel gordo de Castilla», elemento europeo incorporado al ritual que, simbólicamente, debió aludir a su trato con los extranjeros (cap. 25), práctica que interpretaron había indignado al dios y a la comunidad, por los desastres que acarrearía aunque, si nos atenemos a lo que se señala en otro pasaje (cap. 356), no debía haberse indignado tanto la comunidad, al fin y al cabo, pues tampoco significaba mayor cambio esta convivencia (cap. 147 bis). El hecho había sido denunciado por el religioso designado para la zona, lo que advierte Álvarez que podía resultar en que lo enjuiciaran y expulsaran de la doctrina. Esto, se queja, porque las autoridades españolas apoyaban a las comunidades en perjuicio de los curas, sin estudiar debidamente los casos.

En la misma dirección y vinculada a los ritos, presenta el uso de la coca (cap. 667 y ss.), a la que los indios eran muy aficionados. Señala que su consumo los conducía a realizar grandes sacrificios económicos, enajenar bienes que luego no podían recuperar y a la lucrativa especulación comercial de los corregidores. Para Álvarez, la inhumanidad de los indios se revelaba en esta dependencia que, además de evidenciar el disfrute de acceder a un producto rígidamente controlado por la administración Inca, también formaba parte del conjunto de acciones que demostraban la firmeza con la que protegían sus creencias y costumbres. Contradicción reiterada en el texto porque la insistencia en defender las convicciones, aspecto positivo cuando se refiere a los grupos europeos, por la misma razón resulta desautorizando la inteligencia del indígena. Respecto a la coca, aparte de Álvarez y otros sacerdotes, parece que los españoles civiles y religiosos, aceptaban esta realidad y no dedicaban especial esfuerzo a revertirla, toda vez que concentraron su preocupación en otros aspectos o procuraron beneficiarse con ella.

El autor ofrece una interpretación a propósito de la persistencia de la cultura peruana y el rechazo de la europea, basándose en la actitud de los indios que «no dejan de entender; sino porque no quieren obstinadamente» (cap. 349), ya que «son de tal inclinación que de aquellas cosas que ellos no tenían uso ni conocimiento no reciben concepto ni crédito, ni creen que pueda ser, porque ellos no lo sabían ni lo usaban» (cap. 348). Lo que se vincula a su insistente «españoles son otra gente y nosotros otra gente» (cap. 247) y a que «diciendo que lo que nosotros decimos es para nosotros, y lo que ellos usan conviene a ellos» (cap. 259), como el que «pensar [los indios] que el Dios que les predicamos es para nosotros solos y sobre nosotros, y no para ellos» (cap. 186), por lo que alude a que si los Incas habían logrado éxito en sojuzgarlos cuando se mostraron rebeldes, era porque «los acababan haciendo de ellos grandes crueldades y muertes, y así les obedecían» (cap. 348), un correctivo indispensable que propone a lo largo del texto, para el éxito de la evangelización y la administración hispana y respecto a lo cual le viene bien el modelo Inca.

El problema para Álvarez tampoco se circunscribía al asunto indígena. Entre 1581 y 1582 advierte acerca de otro aspecto negativo y de trascendencia que identifica en las inconvenientes y hasta obstaculizadoras visitas (caps. 408 y 412) que, en lugar de apoyar el esfuerzo de algunos doctrineros por erradicar las costumbres nativas, en alusión a sí mismo, abogaban por las causas indígenas incurriendo en arbitrariedad, irregularidades y abusos. Los informes de las visitas se preparaban luego con las declaraciones que los indígenas y los «muy bajos y sucios hombres y viles negros» (cap. 51), realizaban en contra del doctrinero.

Solo el dinero, solicitado por las comunidades indígenas a los curas en compensación por alguna falta que les imputaran, podía posteriormente redimirlos de los cargos «infames» levantados en su contra (cap. 49). Álvarez no comprende que se confíe en la veracidad de testimonios declarados bajo la Ley del Dios cristiano, a sujetos que no practicaban su religión, antes eran «apostatas», porque estando bautizados incurrían en blasfemia jurando en falso (cap. 40). No duda, sin embargo, de la probidad del español a quien debía recurrirse en tanto fuese «conocido cristiano, como comúnmente lo son los españoles» (cap. 41). Aquí tampoco defiende claramente a «todos» los españoles, pues parece admitir un sector no apto, de cuya fe tampoco está seguro. Solamente el monarca podía proteger a los doctrineros y no las autoridades locales en las que había depositado sus funciones. Incurre así en interesantes ingenuidades que inducen a una percepción específica para interpretar su Memorial. O es verdaderamente ingenuo, o busca sorprender pícaramente buscando encubrirse, encubriendo. Particularmente por su insistencia en mencionar las denuncias que llevaba tras sí y las que se imputaban a otros religiosos. Aunque justifica puntualmente su inocencia, no deja de anticiparse a posibles juicios negativos. Por ejemplo, a propósito de levantar cargos de amancebamiento y homosexualidad que hicieron recaer los indios sobre algunos curas, estos probaron —y solicitaron se les diera testimonio— la inaplicabilidad de tales aseveraciones debido a que eran «impotentes», según afirma enfáticamente Álvarez, porque «antes que saliese[n] de España le ligaron con hechizos» (caps. 58 y 544). Un hombre que admitía y creía en tales afirmaciones ¿Cómo pudo advertir «hechicerías» entre los indios?, ¿Cuál fue su criterio de evaluación?, ¿consideró que las europeas eran de naturaleza distinta a las indígenas? Incluso admite el amancebamiento de los curas como un tropiezo que sucedió «una vez y se descuidó de manera que sí se supo» (cap. 59 bis), negligencia en la que no debió incurrir y que tuvo que disimular con dinero. El error no estaba en el hecho, sino en no haber sido suficientemente discreto. La postura de Álvarez podría explicarse porque dice que escribió de corrido pero, en muchos pasajes, se hace evidente que no piensa en las implicancias de lo que sostiene y defiende con tanta vehemencia, en desmedro de su propuesta. Insiste incluso en que deja de «decir algunas cosas [...] porque es tan malo, que dudo si

seré creído y, porque lo he oído y no lo he visto» (cap. 88), por lo que respalda su exposición en su calidad de testigo presencial.

Con todo y su perspicacia, Álvarez admite que en su momento no advirtió íntegramente el problema debido a que los indios eran hipócritas y mentían (cap. 367), generalmente debido a que «son gente tan sin honra que cuando dicen mentira o hacen otra traición no se demudan más que negros» (cap. 63). También indica su incapacidad de ruborizarse y, por consiguiente, de delatarse, así como la frecuencia con que hacían sus denuncias, burlándose luego del asunto en el que habían involucrado al cura. Estas son las oportunidades que interesan a Álvarez por el encubrimiento en el que para protegerse, incurría el cura. Refuerza la postura contraria cuando señala que una forma de prevención de daños futuros para los doctrineros era inhibirse de perseguir los ritos idolátricos así como de insistir en la presencia misma de Dios, porque:

el que calla todo y no les descubre sus pecados es amado de ellos y buscado, y le conocen en los pueblos muy apartados, y le codician —si hay ocasión le procuran tener— y le llaman «buen padre», porque nunca les predicó ni riñó, ni les quitó pecado ni les fue a la mano la maldad que hiciesen. Y, por el contrario, aborrecen al que los entiende y pretende quitarles de sus malas costumbres, y dicen que es «mal padre» (cap. 71).

De acuerdo con esto solían proceder los doctrineros, de manera que «de tener quietud el indio le viene quietud al clérigo» (cap. 73), más aún si había beneficio económico de por medio y, en ello, no se distinguía entre «españoles, mulatos, mestizos, negros y todas gentes» (cap. 76). Pero se extendía el problema a que, a pesar de la cantidad en bienes que recaudaban los visitadores, «las iglesias de los indios no tienen fábrica alguna, y así son tan pobres que, si las autoridades no las mandan dar de las rentas reales algunas limosnas para ornamentos, no los tendrían» (cap. 79), un hecho preocupante si se considera el marco doctrinal que ofrecían los templos. La inquietud por elevarlos y sustentarlos debidamente tuvo que provenir de algunos doctrineros que organizaban a las comunidades y recurrían a su capacidad de persuasión e ingenio para obtener recursos, en competencia con los pueblos vecinos (Barriga Tello, 1994). Cuando Álvarez niega la construcción de las iglesias de indios, que parece involucró también el presupuesto que manejaba la parroquia al efecto, puede referirse a lo «pobre» de su aspecto, tanto a que estuvieran adornadas con especies impropias como a que, efectivamente, estuviesen desnudas de ornamentación. Hecho difícil, pero no imposible, de admitir, debido a la necesidad misma del religioso español de contar con elementos visibles de culto que apoyaran su tarea.

Aquí la cuestión no se limitaba a lo expuesto, sino también a los responsables de las visitas, a quienes acusa de no acercarse a las doctrinas, limitándose a quedarse en el lugar que les resultaba más adecuado, y de que «mandan salir a los indios que pueden —que no son más de los curacas— y sacar los ornamentos» (cap. 84).

Los clérigos también se perjudicaban durante la visita porque debían conducirse adecuadamente para evitar innecesarias molestias posteriores, como valerse de una serie de incentivos que eran indispensables para halagar al visitador, una denuncia poco usual en la época. Debido a que las recaudaciones con frecuencia eran abundantes, reitera que el dinero que se dejaba de invertir en las comunidades debía restituírseles e, incluso, «podría aplicarse —destas haciendas de las comunidades, cuando hubiere sobra de plata— alguna cosa a las iglesias, que padecen necesidad y pobreza muy grande en algunas partes, y mucha falta de servicio» (cap. 632). En este punto es interesante la referencia al Arzobispo de Lima Toribio Alfonso de Mogrovejo y sus peculiares métodos de recaudación (caps. 409410). La sugerencia para reinvertir los montos de dinero obtenidos por este medio en las iglesias que adolecían de pobreza e insuficientes recursos, debió orientarse a una evaluación integral. Pero sobre este particular Álvarez calla.

Como declarados enemigos de los españoles, pero sin identificarlos con los indios, Álvarez incorpora a un sector reciente y pionero de actitudes que conducirían la vida virreinal posterior: «Demás de hallar osadía en el favor que les hacen los que he dicho, [los españoles a los indios] la hallan en muchos mestizos, que no menos son enemigos de los españoles que los indios de los cristianos» (cap. 56). Con los mestizos la rivalidad más que ideológica fue racial. La oposición no se presentaba al mismo nivel que con los indígenas. El conflicto enfrentó el argumento de preeminencia según el origen étnico del individuo y el papel que le asignó la sociedad, obstaculizando su posibilidad de ascenso social debido a las oportunidades que se le negaban en la estructura del Estado, pero que, objetivamente, también dificultaba la administración española.

## VII. La posición de Álvarez

En cuanto ya no al aspecto contextual, sino de procedimiento, Bartolomé Álvarez presenta sugerentes contradicciones. Por una parte, expone una metodología basada en una actitud positiva de acercamiento cultural (cap. 373) y en la incorporación del religioso al contexto del que procedía el sujeto a evangelizar, lo que implicaba vivir en las comunidades para compenetrarse con su idiosincrasia y, además, hablarles en su lengua. Propone una relación directa como un eficiente modo de comprensión. Observa las costumbres y ritos indígenas insistiendo en la necesidad de que, para quien quisiese conocerlos —sobre todo los sacerdotes que los ignoraban porque, cuando se los referían, se negaban a creerlos— era indispensable que «para ver algunas de ellas [costumbres] y entenderlas es menester volverse indios con ellos y vivir entre ellos muchos días; y saber hablar algo con ellos, para entenderles sus intenciones y miserias» (cap. 590). Pero esta declarada tolerancia y compenetración del cura, encubre la ausencia total de una voluntad verdadera de conocimiento.

Su visión es superficial y ajustada a los patrones europeos de pecado. Cualquier hecho, ceremonia, uso o costumbre que se opusiera a la condición europea, previamente la niega como válida y la califica de «error», «misericordia», o «falta de entendimiento». Querer comprender y conocer queda en declaración cuando, en realidad, permanentemente somete lo observado a la concepción occidental para aceptarlo o negarlo. Su posición queda en evidencia cuando, a propósito de encubrir las faltas en las que incurrían los doctrineros y defender su inocencia en casos de quebrantamiento del celibato, aduce razones de «hechicerías» a que los habrían sometido en España antes de partir a América, para librarlos de mantener contactos sexuales, como ya mencionamos. Lo que implica un cambio del referente paradigmático para juzgar hechos de la misma naturaleza. Admitirá, además, que los cristianos, incluso los más ortodoxos, eran «agoreros» (cap. 705), situación que se confirma en los testimonios de otros cronistas del XVI sobre que los españoles se valían de sus sirvientes para consultar a los chamanes. Adicionalmente, el reproche básico contra los jesuitas fue que «no hacen diferencia de hijos de cristianos viejos, rancios, a hijos de idólatras; ni hacen diferencia de nosotros, que nacimos de parto por derecho de la Iglesia de Dios, a éstos que son abortivos y nacidos por fuerza» (cap. 374). Por eso es que su postura, finalmente, queda en declarativa y superficial.

Respecto a lo que pudo observar de otros usos prehispánicos, señala los tipos de los vestidos (caps. 536, 574, 600), los peinados (caps. 579, 581, 582), cantos (cap. 194), bailes (caps. 183, 216, 217, 612, 613), ceremonias y fiestas. De estas, las que le tocó experimentar se realizaban después de comer, cuando los indios, al ritmo de tambores y flautas, bailaban y cantaban con ritmos en los que él no advirtió melodía alguna (cap. 183). Como principio de análisis, advierte la importancia de lo formal representativo hecho por medios mecánicos, «solamente entendían lo que veían, que era una figura de piedra hecha por mano del hombre» (cap. 181). Sus referencias están determinadas por factores exclusivamente morales y religiosos y son valoradas de acuerdo a estos principios. Ninguna de sus apreciaciones se orienta en sentido estético, ni siquiera se sorprende o conmueve, aun negativamente. Pudo haber mostrado desagrado o señalar aquello que pudiera haber herido su sensibilidad, pero no es por ello que las menciona. Siendo las manifestaciones señaladas fruto de creencias religiosas idolátricas, no les aplica el principio válido de verdad, porque son resultado de la mentira y el engaño. Encubre su rechazo por los usos indígenas, que aduce veladamente conocer, en consideraciones económicas, por el gasto inútil y excesivo en el que incurrían los pueblos. Demuestra haber observado el ritual de las fiestas porque señala que, cuando convocaban a «los taquines» o «bailes y fiestas», se acompañaban «tañendo sus atambores con todas las demás solemnidades», las que, sin embargo, no detalla (cap. 613). Comprometido como está con su propia tradición, está lejos de interpretarlas en su contexto: «El demonio solo, que les hace hacer los pecados, sabe los conceptos de los indios» (cap. 619). En vínculo con este

contexto se refiere también a la dificultad que enfrentaban los curas en sectores que mantenían sus costumbres, a propósito de lo cual alude a que «Los yungas son grandes hechiceros —y gente más valiente, indómita y menos tratable en las cosas de la cristiandad, y que menos aprovechada está— y tienen la idolatría y sus ritos muy en su ser» (cap. 620), y a la protección mutua que se brindaban los pueblos.

Álvarez se muestra más sensible a un elemento de carácter ornamental que suponía profundas connotaciones estético religiosas en su época: las piedras preciosas que se encontraban en abundancia en el territorio de los Lipes, pueblo al SO de Potosí en la actual Bolivia, en la frontera con Chile. Señala que eran de gran estimación, aunque

no hay quien conozca qué piedras son. No son rubíes ni esmeraldas; empero hay jaspes, piedras verdes y azules; y destas, dos colores de colorado que tiran a amarillo [...]. Hay una piedra de azul purísimo, no transparentes sino cuajadas, de estimación para poner joyeles figurados en ellas o esculpidos animales o aves [...]. El Lapidario he leído —y otros autores curiosos— y en lo que trata de los jaspes y piedras serpentinadas y otras no conocidas, me parece que se podrían hallar piedras de gran valor (cap. 733).

Pero, en este pueblo, un bando del curaca amenazaba con la muerte a quien se atreviera a «revelar los secretos de minas a los extranjeros» (cap. 731). El valor de las piedras preciosas estaba asociado a un simbolismo muy arraigado en el medioevo europeo que las consideraba dignas de ofrecerse al servicio a Dios pues por su translucidez así como por la pureza de la luz que reflejaban, eran manifestaciones de la presencia divina. La luz se consideraba «madre de las lindas hermosuras del mundo inferior», especialmente asociada con el color<sup>6</sup>. Por otra parte, Álvarez declara haber leído *El Lapidario* (1276-1279), un texto miniado del gótico español dedicado a explicar las propiedades y virtudes de las piedras preciosas y semi preciosas en su vinculación con la tradición bíblica, así como a asociarlas a la astrología. Este texto, actualmente en la biblioteca de El Escorial, se considera el mejor ilustrado de su tiempo junto con las *Cántigas* de Alfonso X.

De la lectura puede inferirse que cuando Bartolomé Álvarez escribió su informe memoria, su criterio de valoración debió circunscribirse a los parámetros de orden, precisión y utilidad, frente a los cuales el arte del Tahuantinsuyo tenía poco que oponer. También debió coincidir con el pensamiento según el cual las cualidades del objeto amado, posible de ser conocido, eran ser, verdad y bondad,

Porque es necesario que el conocimiento preceda al amor; que ninguna cosa se podría amar si primero no se conoce debajo de la especie buena. Y ninguna cosa

---

<sup>6</sup> Expresado por León Hebreo (1465-1521) en Diálogo Tercero de sus *Diálogos de Amor*. Versión del Inca Garcilaso de la Vega (Garcilaso de la Vega, 1960, p. 187). La versión del Inca Garcilaso data de 1586, pero Álvarez debió conocerla mucho antes en Italia, donde fue publicada en 1535.

cae en nuestro entendimiento si primero efectualmente ella no se halla ser [...]. De manera que no hay cosa alguna que se pueda amar si primero no se halla realmente [...] por esa misma razón, el deseo no puede caer sino en las cosas que tienen ser; porque no deseamos sino las cosas que primero conocemos debajo de especie buenas [...] y a la cosa deseable deben precederle tres títulos por su orden: el primero, el ser; el segundo, la verdad; el tercero que sea buena y con éstos viene a ser amada y deseada [...] porque la cosa primero es en el ser, y después se imprime en el entendimiento, y después se juzga por buena, y últimamente se ama y se desea (Garcilaso, 1960, pp. 18-19)<sup>7</sup>.

De acuerdo a esto, el reconocimiento intelectual era factor indispensable para que el objeto destino de amor cobrara consistencia como verdadero para ser juzgado como bueno y adecuado. En la percepción de Bartolomé Álvarez el desconocimiento, en gran parte intencional, del mundo prehispánico imposibilitaba, entre otros factores, apreciar sus manifestaciones artísticas. Que los españoles se rehusaran a otorgarle el ser a la obra de arte del Tahuantinsuyo la inhabilitó para cualquier posible consideración. El criterio de verdad que aplicaron los religiosos españoles estaba estrechamente ligado a admitir la existencia del objeto y, consecuentemente, a vincularlo al criterio de bondad y al de belleza, a su vez dependiente de lo formalmente aceptado bajo los preceptos de la religión católica. Según estos principios, lo hermoso derivaba de la gracia, una cualidad que se agrega a la bondad, en el objeto de apreciación. La gracia percibida por la vista y el oído (los «sentidos espirituales») (Garcilaso, 1960, p. 110), residía solamente

en los objetos de la vista, como son las bellas formas y figuras y hermosas pinturas y linda orden de las partes entre sí misma al todo, y hermosos y proporcionados instrumentos, y lindas colores, bella y clara luz, hermoso sol, lindas estrellas y hermoso cielo: porque en el objeto de la vista, por la espiritualidad de ella, se halla gracia [...] y mueve nuestra ánima a amar aquel objeto que llamamos hermosura. Y también se halla en los objetos del oído, como hermosa oración, linda voz, linda habla, hermoso canto, linda música, bella consonancia, linda proporción y armonía [...] (Garcilaso, 1960, pp. 134-135).

Siempre, sin embargo, lo hermoso estaba referido a la creación, que participaba de la imagen divina «así el amor de Dios, el productivo del universo, no es el amor que tiene a ese universo sino otro antes que él; esto es el amor de sí mismo que desea comunicar su suma hermosura en su universo producido a su imagen y semejanza» (Garcilaso, 1960, pp. 223 y 194). Del mismo modo que su conocimiento tenía como meta la comprensión de la hermosura espiritual trascendente de la que era reflejo.

---

<sup>7</sup> Comentarios en Menéndez y Pelayo (1943).

La correlación objeto inca / creación divina a imagen y semejanza, no podía admitirse, sin forzarse, desde cualquier punto de vista, si nos atenemos a la opinión de Álvarez acerca de la apariencia de los objetos y manifestaciones peruanas, de acuerdo a la concepción de su época respecto a que «los improporcionados son defectuosos y malos, y ningún malo es hermoso» (Garcilaso, 1960, p. 186), y, sobre todo, porque

Lo bueno, para ser hermoso, conviene que tenga con la bondad alguna manera de «espiritualidad graciosa», tal que pasando por las vías espirituales a nuestra ánima, la pueda deleitar y mover al amor [...] [en consecuencia], Siendo la hermosura del Criador excelente sobre otra cualquiera hermosura criada, y ella sola perfecta hermosura, es necesario conceder que ella sea la medida de todas las otras hermosuras, y que por ella se midan las faltas de perfección de las otras [...]. [porque] En el mundo corruptible no hay conocimiento claro de la hermosura divina, porque no se puede adquirir sino por entendimiento abstracto de materia, el cual es espejo capaz de la transfiguración de la divina hermosura (Menéndez y Pelayo, 1943, IV, p. 27)<sup>8</sup>.

De este razonamiento, de cuyos postulados participaban los hombres del XVI, se infiere que nada que se apartara del canon divino podría ser considerado entre lo hermoso y, menos aún, entre lo bueno. Con mayor razón, si lo observado era confuso de comprender al hombre porque implicaba referirse a modelos aceptados referidos al obrar de la divinidad: La belleza divina reflejada en sus creaturas, y viceversa.

Este concepto dogmático pudo determinar el prejuicioso acercamiento a manifestaciones distintas a las conocidas que mostraron miembros de la Iglesia, poco dispuestos a bordear el límite permitido por la Institución. Mayor razón aun en un convencido inquisitorial como Bartolomé Álvarez quien, debido a esta vinculación probablemente compartió el criterio de la inferioridad del arte, por ser solamente transformación de la materia pero no una auténtica creación, de los tomistas. En aquellos observadores más vinculados a la tradición, el sentido abstracto simbólico del arte prehispánico peruano tuvo que identificarse como una aberración propia de seres «faltos de discurso de razón y verdad» (cap. 416), «[...] apartada de toda humana razón» (cap. 428), tanta era la distancia formal y conceptual que separaba el pensamiento artístico español del que conducía la creación en los pueblos que habían conformado el imperio incaico.

En este contexto se inscribe la participación del padre Bartolomé Álvarez en la colonización y evangelización en el Perú. Si bien es cierto que él no tuvo que conocer los escritos de teóricos y a los artistas contemporáneos, sí corresponde

---

<sup>8</sup> Información complementaria también en Barasch, 1991; Bonet Correa, 1993; Fernández Arenas, 1982; Freedberg, 1991; Panofsky, 1981; Schapiro, 1999; Schlosser, 1976.



considerarlo parte del ambiente y de la corriente de opinión que inspiró los textos. Los españoles estaban estrechamente vinculados a las técnicas y a las tradiciones que practicaban sus contemporáneos hispanos, con la religión como inspiradora principal. Un ambiente que, progresivamente, se interesaba por la Antigüedad clásica, que iba modificando las posturas ideológicas y las aportaciones teóricas. El pueblo español, sin embargo, demoró su inserción en esa corriente de opinión, por lo que es de suponer que los españoles en el Perú no estaban estimulados por las nuevas ideas. Su apreciación del mundo prehispánico aún estaba en gran parte anclada en el siglo XV.

La posición de Álvarez es en ocasiones poco coherente. Observa las costumbres y ritos indígenas insistiendo en la necesidad de entenderlos en la convivencia diaria (cap. 590) pero, paralelamente, su posición encubre un desinterés manifiesto por la comprensión real del fenómeno, debido a que lo rechaza, sin analizarlo. Su indiferencia proviene de su concepción europea de lo racional y válido, que no se ajustaba a los patrones indígenas. No relativiza Álvarez cuando emite un juicio de valor sobre las manifestaciones indígenas. Sin embargo, esto no supone insensibilidad, como demuestran sus escasas descripciones de vestuarios y fiestas, como su emoción acerca de un aspecto de profundas connotaciones estético religiosas desde mucho antes del siglo XVI y de plena vigencia en España: se deslumbra por las piedras preciosas que se encontraban en el territorio de su doctrina, al punto de recordar la descripción medieval de la Jerusalén Celeste bíblica.

Situado en el contexto de su época, el estudio sobre Bartolomé Álvarez es útil para establecer la responsabilidad que se le puede atribuir respecto a la posición que evidencia en su *Memorial*. Álvarez fue hijo de su tiempo y se convierte, en cuanto a su percepción de la cultura prehispánica, en un representante de excepción entre los españoles que estuvieron en el Perú en el temprano siglo XVI. Es lástima que su inquietud principal lo haya alejado de ampliar la descripción de sus experiencias con las culturas del pueblo indígena, porque es un observador inteligente y atento, hábil en la confrontación de los hechos, con un razonamiento claro y sutil en la interpretación, si bien esto no implique que superara los prejuicios de sus contemporáneos. Aunque no se ocupe expresamente de las obras y monumentos en el territorio que conoció, la obra de Bartolomé Álvarez constituye un valioso y revelador material de estudio porque aporta un punto de vista diferente a otras fuentes hispanas sobre el Perú, el cual contribuye a reconstruir la situación y el pensamiento de los protagonistas hispanos y especialmente de los indios, en el temprano establecimiento virreinal peruano. Como señalamos, en el testimonio de Bartolomé Álvarez son valiosas sus reflexiones acerca del carácter indígena y de su respuesta ante la hostilidad del invasor, porque son aplicables a otros aspectos de la vida en común, especialmente los espirituales y creativos, en los que el interés por preservarlos tuvo que ser intenso, precisamente porque comprometían

mucho más su supervivencia cultural. La denuncia de Álvarez, por tanto, brinda un marco posible de comprensión de la existencia de patrones artísticos nativos en el proceso del régimen virreinal, a pesar del interés oficial por desaparecerlos. El mismo mecanismo de oposición que el pueblo indígena aplicó a los sistemas administrativo y religioso, tuvo que sustraer la pérdida de lo más representativo de sus patrones creativos.

## Bibliografía

- Álvarez, Bartolomé (1998). *De las costumbres y conversión de los indios del Perú. Memorial a Felipe II (1588)*. Madrid: Polifemo.
- Barasch, Moshe (1991). *Teorías del arte: de Platón a Winckelmann*. Madrid: Alianza.
- Barriga Tello, Martha (1994). Religiosos y arte en el Perú del siglo XVI. *Sequilloa*, Año III, N° 7, julio-diciembre, pp. 19-32, Lima.
- Bonet Correa, Antonio (1993). *Figuras, modelos e imágenes en los tratadistas españoles*. Madrid: Alianza.
- Cantimori, Delio (1984). *Humanismo y religiones en el Renacimiento*. Barcelona: Península.
- Estenssoro Fuchs, Juan Carlos (2003). *Del paganismo a la santidad. La incorporación de los indios del Perú al catolicismo. 1532-1750*. Trad. Gabriela Ramos. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos - PUCP.
- Fernández Arenas, José (1982). *Documentos para la historia del arte VI: Renacimiento y Barroco en España*. Barcelona: Gustavo Gili.
- Freedberg, David (1991). *The Power of Images. Studies in the History and Theory of Response*. Chicago & London: The University of Chicago Press.
- Inca Garcilaso de la Vega (1960). *Obras completas del Inca Garcilaso de la Vega*. Biblioteca de Autores Españoles. Madrid: Atlas.
- Leva Pisto, Mela (1981). Los metales. En Corrado Maltese (coord.), *Las técnicas artísticas*. Madrid: Manuales de Arte Cátedra.
- Menéndez y Pelayo, Marcelino (1943). *Historia de las ideas estéticas en España*. Tomos III-VI. Buenos Aires: Colección Boreal.
- Schapiro, Meyer (1999). *Worldview in Painting, Art and Society*. New York: George Braziller.
- Schlosser, Julius (1976). *Literatura artística*. Madrid: Cátedra.
- Steger, Hanns (1985). Indeterminación trinitaria y duda indiana. Problemas epistemológicos de la conquista. *Humboldt*, N° 85, pp. 25-29.
- Vargas Ugarte, Rubén S. J. (1952-1954). *Concilios limenses (1551-1772)*. Lima: Tipografía Peruana.