

SUJETOS COLONIALES: ESCRITURA,
IDENTIDAD Y NEGOCIACIÓN
EN HISPANOAMÉRICA
(SIGLOS XVI-XVIII)

ED. CARLOS F. CABANILLAS CÁRDENAS



CON PRIVILEGIO . EN NEW YORK . IDEA . 2017

SUJETOS COLONIALES: ESCRITURA, IDENTIDAD
Y NEGOCIACIÓN EN HISPANOAMÉRICA
(SIGLOS XVI-XVIII)

CARLOS F. CABANILLAS CÁRDENAS (ED.)

INSTITUTO DE ESTUDIOS AURISECULARES (IDEA)
COLECCIÓN «BATIHOJA», SERIE PROYECTO ESTUDIOS INDIANOS (PEI)

CONSEJO EDITOR:

DIRECTOR: VICTORIANO RONCERO (STATE UNIVERSITY OF NEW YORK-SUNY AT STONY BROOK, ESTADOS UNIDOS)
SUBDIRECTOR: ABRAHAM MADROÑAL (CSIC-CENTRO DE CIENCIAS HUMANAS Y SOCIALES, ESPAÑA)
SUBDIRECTORA (PROYECTO ESTUDIOS INDIANOS-PEI): MARTINA VINATEA RECOBA (UNIVERSIDAD DEL PACÍFICO, PERÚ)
SECRETARIO: CARLOS MATA INDURÁIN (GRISO-UNIVERSIDAD DE NAVARRA, ESPAÑA)

CONSEJO ASESOR:

WOLFRAM AICHINGER (UNIVERSITÄT WIEN, AUSTRIA)
TAPSIR BA (UNIVERSITÉ CHEIKH ANTA DIOP, SENEGAL)
SHOJI BANDO (KYOTO UNIVERSITY OF FOREIGN STUDIES, JAPÓN)
ENRICA CANCELLIERE (UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PALERMO, ITALIA)
PIERRE CIVIL (UNIVERSITÉ SORBONNE NOUVELLE-PARÍS III, FRANCIA)
RUTH FINE (THE HEBREW UNIVERSITY-JERUSALEM, ISRAEL)
LUCE LÓPEZ-BARALT (UNIVERSIDAD DE PUERTO RICO, PUERTO RICO)
ANTÓNIO APOLINÁRIO LOURENÇO (UNIVERSIDADE DE COIMBRA, PORTUGAL)
VIBHA MAURYA (UNIVERSITY OF DELHI, INDIA)
ROSA PERELMUTER (UNIVERSITY OF NORTH CAROLINA AT CHAPEL HILL, ESTADOS UNIDOS)
GONZALO PONTÓN (UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE BARCELONA, ESPAÑA)
FRANCISCO RICO (UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE BARCELONA /REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, ESPAÑA)
GUILLERMO SERÉS (UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE BARCELONA, ESPAÑA)
CHRISTOPH STROSETZKI (UNIVERSITÄT MÜNSTER, ALEMANIA)
HÉLÈNE TROPÉ (UNIVERSITÉ SORBONNE NOUVELLE-PARÍS III, FRANCIA)
GERMÁN VEGA GARCÍA-LUENGOS (UNIVERSIDAD DE VALLADOLID, ESPAÑA)
EDWIN WILLIAMSON (UNIVERSITY OF OXFORD, REINO UNIDO)

CONSEJO ASESOR - SERIE PROYECTO ESTUDIOS INDIANOS (PEI):

TRINIDAD BARRERA (UNIVERSIDAD DE SEVILLA, ESPAÑA)
CARLOS CABANILLAS (UNIVERSITETET I TROMSØ, NORUEGA)
JÉSSICA CASTRO RIVAS (UNIVERSIDAD DE CHILE, CHILE)
JUDITH FARRÉ (ILLA-CONSEJO SUPERIOR DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS, ESPAÑA)
PAUL FIRBAS (STATE UNIVERSITY OF NEW YORK-SUNY AT STONY BROOK, ESTADOS UNIDOS)
AURELIO GONZÁLEZ (EL COLEGIO DE MÉXICO, MÉXICO)
ARNULFO HERRERA (UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO, MÉXICO)
MARIELA INSÚA (GRISO-UNIVERSIDAD DE NAVARRA, ESPAÑA)
RAÚL MARRERO-FENTE (UNIVERSITY OF MINNESOTA, ESTADOS UNIDOS)
JOSÉ ANTONIO MAZZOTTI (TUFTS UNIVERSITY, ESTADOS UNIDOS)
HUGO HERNÁN RAMÍREZ SIERRA (UNIVERSIDAD DE LOS ANDES, COLOMBIA)
JOSÉ A. RODRÍGUEZ GARRIDO (PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ, PERÚ)
LEONARDO SANCHO DOBLES (UNIVERSIDAD DE COSTA RICA, COSTA RICA)
JOAQUÍN ZULETA CARRANDI (UNIVERSIDAD DE LOS ANDES, CHILE)

Impresión: Ulzama Digital

© De los autores

ISBN: 978-1-938795-32-9

Depósito Legal: M-10390-2017

New York, IDEA/IGAS, 2017

SUJETOS COLONIALES: ESCRITURA, IDENTIDAD
Y NEGOCIACIÓN EN HISPANOAMÉRICA
(SIGLOS XVI-XVIII)

CARLOS F. CABANILLAS CÁRDENAS (ED.)

ÍNDICE

PREFACIO	9
ROLENA ADORNO	
Carlos de Sigüenza y Góngora y las antigüedades mexicanas	11
IGNACIO ARELLANO	
Subversiones (o no) en la poesía colonial, y la construcción crítica al margen del texto	35
CARLOS F. CABANILLAS CÁRDENAS	
El sujeto colonial mulato en la poesía de Juan del Valle y Caviedes	59
MARGUERITE CATTAN	
La retórica clásica en la <i>Instrucción</i> de Titu Cusi Yupanqui	81
BEATRIZ DE ALBA-KOCH	
Los indígenas en la obra de Fernández de Lizardi: justicia, caridad y devoción	99
MIGUEL DONOSO RODRÍGUEZ	
Sobre invenciones de guerra dañosas en la <i>Historia</i> <i>de todas las cosas que han acaecido en el reino de Chile</i> (1575), de Alonso de Góngora Marmolejo	119

PAUL FIRBAS	
Reducción y expansión de <i>cimarrón</i> : historia temprana de un término colonial	131
JOSÉ LUIS GASTAÑAGA PONCE DE LEÓN	
«El villano del Danubio» en los Andes: sujetos coloniales en el <i>Libro de la vida y costumbres</i> de Alonso Enríquez de Guzmán	159
PEDRO M. GUIBOVICH	
Indios y libros en el virreinato del Perú	171
ESPERANZA LÓPEZ PARADA	
La genealogía como dispositivo de identidad: un príncipe melancólico en la línea sucesoria	195
JOSÉ A. RODRÍGUEZ GARRIDO	
Espinosa Medrano, dramaturgo y colegial del Seminario de San Antonio Abad del Cuzco	215
GISLE SELNES	
El sujeto del naufragio: hombres, animales y caníbales en los relatos de náufragos coloniales	241
LEONOR M. TAIANO C.	
Castas, etnia y fe en <i>Infatunios de Alonso Ramírez</i>	255
CARMELA ZANELLI VELÁSQUEZ	
Re-escritura y refundación histórica: los casos de Cajamarca y el cerco del Cuzco bajo la mirada de Garcilaso en la segunda parte de los <i>Comentarios reales</i>	267

INDIOS Y LIBROS EN EL VIRREINATO DEL PERÚ

Pedro M. Guibovich
Pontificia Universidad Católica del Perú

El libro ha tenido un rol protagónico desde la temprana colonización europea de los Andes. En los primeros días de noviembre de 1532, después de una larga marcha desde la costa, Francisco Pizarro y sus soldados llegaron al valle de Cajamarca. El viaje había sido largo y penoso por las dificultades de la geografía, la poca familiaridad de los soldados con la altura y el temor a un ataque de los indígenas. La hueste conquistadora tenía un claro objetivo: capturar al inca Atahualpa, quien estaba en Cajamarca. Una vez aquí, Pizarro invitó al inca a una entrevista. Atahualpa acudió sin sospechar que se trataba de una emboscada. La tarde de 16 de noviembre ingresó a la plaza de Cajamarca y, de acuerdo al testimonio de algunos testigos, al encontrarla vacía, se sorprendió. Entonces le habría preguntado a uno de sus soldados por los españoles y este le respondió que se hallaban escondidos de miedo. No pasó mucho tiempo hasta que de uno de los edificios que circundaban la plaza apareció el dominico Vicente Valverde acompañado de uno o dos traductores indígenas. La misión del fraile era leer al inca el *requerimiento*, un complejo texto legal mediante el cual se demandaba a los jefes nativos su sometimiento pacífico al rey de España. En caso de no lograrlo, se debía proceder con violencia. El discurso de Valverde resultó, como es de imaginar, incomprensible para el inca. Este —según el cronista Pedro Pizarro, testigo presencial de los hechos— le pidió al fraile el libro que

llevaba en la mano para indagar sobre la naturaleza de ese objeto que le resultaba desconocido. Alguna discusión ha habido para determinar qué libro portaba Valverde aquella trágica tarde. Según unos se trataba de un breviario y para otros de la *Suma*, del cardenal Tomás de Vio Cayetano. Lo que está fuera de discusión es que se trataba de un libro. De acuerdo con Pedro Pizarro, Valverde le dio el libro cerrado a Atahualpa y este como «no supo abrillo, arrojole en el suelo» (Pizarro, *Relación*, p. 38). La incomprensión del artefacto terminó por impacientarlo al Inca, quien empezó a vociferar demandando la devolución de lo tomado por los europeos en sus dominios. Asustado, Valverde abandonó presurosamente la escena para dar paso al ataque de Pizarro.

En los años que siguen a los sucesos de Cajamarca, el libro dejará progresivamente de ser un objeto desconocido para la población indígena, en particular para su élite. ¿Cómo se produjo este cambio? ¿Cuáles fueron las circunstancias históricas que lo hicieron posible? Son las preguntas que ensayo responder en las páginas que siguen. Una de las herramientas más efectivas de la aculturación de los indios fue la alfabetización en lengua española. Promovida por las propias autoridades españolas, la alfabetización hizo posible que aquellos pudieran acceder a la cultura escrita, tanto impresa como manuscrita. Al igual que en el Viejo Continente, el aprendizaje de la lectura y la escritura fue posible mediante el empleo de textos impresos, que circularon en las ciudades y las áreas rurales del virreinato. Conocer las aficiones literarias de las élites nativas permite ahondar sustancialmente el conocimiento que se tenía acerca de los alcances de su alfabetización en el contexto colonial, y explorar con mayor detalle su rol como agentes de su propia historia.

En un reciente estudio, Gabriela Ramos y Yanna Yanakakis han llamado la atención acerca de la importancia de estudiar a los *intelectuales indígenas*, esto es, aquellos que mediante su conocimiento y experiencia fueron capaces de modelar el estado y la sociedad coloniales. El conocimiento que produjeron con fines legales y administrativos — expresado en documentos tales como testamentos, escrituras de venta o registros de los cabildos nativos— constituyeron un sustancial nutriente del régimen colonial (Ramos y Yannakakis, 2014, pp. 2-8). Por su parte, Elizabeth Bill Bone, ha señalado que los *intelectuales indígenas* no solo actuaron como mediadores (traductores, intérpretes y orientadores sociales), sino que además posibilitaron los proyectos de los colonizadores destinados a entender la sociedad nativa, y adicionalmente trabajaron como activistas en favor de las comunidades indígenas. Ellos dotaron de

estrategias al resto de la población nativa para defender sus derechos y negociaron por posiciones de poder dentro del sistema colonial (Ramos y Yannakakis, 2014, p. xii). En mi opinión, insumos importantes del utillaje mental de los *intelectuales indígenas* fueron los libros. Pues, estos, y en general el material impreso, que transitó de unas manos a otras, forjó la cultura personal de sus poseedores, alentó sus expectativas y demandas.

Este breve ensayo sobre la posesión y consumo de los libros entre los indios consta de tres partes. En la primera parte trataré acerca de la política de alfabetización de la población nativa por parte de la corona española, pues hábiles en la lectura y escritura, los indígenas se hicieron de libros. En la segunda parte hago un recuento de los lectores y de los tipos de textos que poseyeron; y por último, en la tercera parte expongo algunas consideraciones acerca de los usos de los libros. Creo no equivocarme al afirmar que este es el primer ensayo de síntesis de un tema no fácil de abordar, dado que la información es dispersa y fragmentaria.

ALFABETIZANDO A LOS COLONIZADOS

Después de la conquista, uno de los objetivos de los españoles fue desarrollar un grupo letrado de nativos, básicamente para actuar como intermediarios, que pudiera ser capaz de enseñar la lengua española y la doctrina cristiana a los demás indígenas y asistir a los miembros del clero católico en su lucha contra la supervivencia de prácticas y creencias religiosas tradicionales. En 1545, el primer arzobispo de Lima, Jerónimo de Loayza, instruyó al clero de su diócesis a congregar a los hijos de la nobleza local y entrenarlos en el trabajo como catequistas laicos. Al principio esta tarea recayó en los frailes mendicantes, quienes alfabetizaron en castellano, y enseñaron el catecismo, la música sagrada y la liturgia en latín para asistir en la misa y otras celebraciones litúrgicas. Hacia 1551, los dominicos habían inaugurado sesenta escuelas en sus conventos en las regiones central y sur de los Andes, incluyendo un seminario en el poblado costeño de Chíncha donde se impartía enseñanza a setecientos estudiantes. Adicionalmente, como una condición para su derecho a manejar la fuerza de trabajo tributario, algunos encomenderos españoles establecieron escuelas de instrucción religiosa en las que también se

entrenaron a los hijos de los notables para enseñar a los otros pobladores andinos (Charles, 2010, pp. 18-19).

Durante el primer concilio provincial, celebrado en Lima en 1551, los concurrentes dictaron las directivas para el reclutamiento de «indios de confianza y razón» quienes debían colaborar en la labor evangelizadora. A los doctrineros competía nombrar una jerarquía entre los parroquianos, integrada por uno o dos fiscales (o alcaldes) y sus asistentes (alguaciles), para asistir a los sacerdotes en sus deberes sacramentales, mantener los registros escritos de los sacramentos y alentar la observancia de los ritos; el sacristán encargado del cuidado del edificio de la iglesia y sus bienes muebles, y de monitorear la asistencia a la misa; el cantor quien debía presidir la música vocal en las celebraciones de la eucaristía; y el maestrescuela, responsable de enseñar la lengua española y el catecismo a los indios jóvenes. Mientras que en teoría los decretos del concilio proponían una división de tareas, los deberes de los oficiales de la doctrina y los de las autoridades de gobierno y del cabildo usualmente terminaron sobreponiéndose. En la práctica, las autoridades nativas de todos los niveles supervisaron el cumplimiento de los ritos cristianos, informaron a los sacerdotes de las faltas cometidas, ejecutaron castigos y enseñaron la lengua castellana y la doctrina cristiana (Charles, 2010, pp. 19-20).

En 1572, el virrey Francisco de Toledo dictó diversas medidas para fortalecer el proyecto del arzobispo Loayza de crear una clase andina letrada. Siguiendo el consejo del jurista Juan de Matienzo, el gobernante reiteró algunas disposiciones relacionadas con la fundación de las doctrinas (o parroquias rurales), recordó al clero su obligación de hacer cumplir la instrucción doctrinal en lengua castellana y dispuso el establecimiento de escuelas para la juventud indígena, especialmente para los hijos de los caciques, en todo asentamiento nativo. Los curas debían contratar al más competente entre los indios ladinos de la parroquia para enseñar a los niños, hasta la edad de 14 años, a leer, escribir y hablar en español (Charles, 2010, p. 20). Por añadidura, el Tercer Concilio Limense, celebrado entre 1582 y 1583, ordenó la enseñanza de la lectura y escritura en español a todos los niños indígenas¹. La competencia de los indios en la lengua y la adopción de otras marcas de *ladinidad*, anota

¹ «Tengan por muy encomendadas las escuelas de los muchachos los curas de indios, y en ellas se enseñen a leer y escrevir y lo demás, y principalmente que se abecen a entender y hablar nuestra lengua española» (Bartra, 1982, p. 80).

John Charles, tales como las costumbres y el vestido españoles, fueron objetivos a largo plazo del concilio (Charles, 2010, p. 20).

Los alcances de las disposiciones de los concilios provinciales limeños en cuanto a la enseñanza de la lengua castellana se pueden estudiar a partir de los numerosos legajos que se conservan en el Archivo Arzobispal de Lima, en particular en los expedientes de las visitas (o inspecciones) llevadas a cabo a las doctrinas de la diócesis limeña en el siglo XVII. A continuación algunos ejemplos. En la doctrina de San Marcos de Llapo, su cura, el licenciado Alonso Fernández de Miranda, mantenía una escuela «donde los muchachos aprenden toda virtud y su maestro que los enseña con puntualidad y amor»². Lo mismo sucedía en la doctrina de San Luis de Huari, a cargo del licenciado Francisco de Mendoza. El corregidor, Joseph López declaró al visitador eclesiástico que Mendoza

todos los días hace que los muchachos se junten a la doctrina y en los miércoles, viernes y domingos el mismo por su persona les enseña la doctrina, les dise misa y predica el santo evangelio sin faltar a ello, y con todo cuidado procura que haya escuela como hay, donde aprenden a leer y cantar para el servicio de la iglesia y tiene su maestro para el dicho efecto³.

El mismo cuidado tenía Jacinto Orozco, cura de la doctrina de San Martín de Chacas, en 1658, de acuerdo con el testimonio del indígena Luis Pari. Este manifestó ante el visitador eclesiástico que Orozco mantenía «escuela de muchachos donde les enseñan a hablar la lengua castellana, a leer y escribir; y tiene pagado y asalariado maestro a su costa para este efecto»⁴. También, el licenciado Gaspar de Loayza, cura de San Jerónimo de Surco, fue testificado por Diego Bartolomé, indio ladino y fiscal de la idolatría, que en dicha doctrina había una escuela

para que los muchachos aprendan la lengua española y doctrina cristiana y las costumbres de cristianos, y sepan cantar; para que asistan al culto de la iglesia les tiene dos maestros, uno de escuela y otro de castellano, y a este

² Archivo Arzobispal de Lima (AAL). Visitas, leg. 2, exp. 12, fol. 5r.

³ AAL. Visitas, leg. 2, exp. 14.

⁴ AAL. Visitas, leg. 2, exp. 64, fol. 4v.

segundo lo tiene en su casa a expensas suyas para solo que enseñe a los muchachos a cantar⁵.

Los ejemplos acerca de la existencia de escuelas en las doctrinas del arzobispado de Lima podrían multiplicarse.

Paralelamente a estas escuelas de doctrina en el ámbito rural, funcionaban en las dos principales ciudades del virreinato, Lima y Cuzco, sendos colegios destinados a la formación académica de los hijos de los caciques, regentados por la Compañía de Jesús, donde aprendían a escribir, leer, contar y tañer algunos instrumentos musicales para el servicio de la iglesia (Alaperrine, 2007, p.186). El compromiso de los jesuitas con la educación de la población nativa urbana, en particular con sus élites, constituyó parte medular de su proyecto político por lograr una mayor presencia en la sociedad colonial. De modo similar que los curas doctrineros, los ignacianos impartían una singular instrucción asociada al servicio del rito y la liturgia. En la reducción indígena de Santiago del Cercado, en Lima, desde su fundación en 1570, los jesuitas habían establecido una escuela para niños indios a cargo de un hermano coadjutor y en ella años después se enseñó el canto y la música, y se formó una capilla de cantores y una orquesta de músicos. Lo mismo se llevó a cabo en Juli, uno de los siete poblados habitados por los lupaca en la ribera del lago Titicaca, adonde llegó la Compañía de Jesús en 1576. A esa escuela concurrían alrededor de 200 muchachos, número que se incrementó pasados unos años. En una relación de 1682 se dice que

para mejor doctrinarlos en la fe se tienen dos escuelas, una de varones y otra de mujeres, en número de 300, a quienes instruyen las ancianas de más satisfacción en las oraciones y catecismo, enseñándoles juntamente a hilar y tejer, en la primera edad de 4 a 8 años; la de varones está a cargo de un hermano coadjutor de los nuestros y en ella concurren hasta 200, donde fuera de la doctrina cristiana se les enseña los primeros rudimentos de leer, escribir y contar (Vargas Ugarte, 1963-1965, II, pp. 212-213).

También en las ciudades había escuelas de primeras letras a cargo de maestros que trabajaban por cuenta propia, sin una vinculación con alguna de las órdenes religiosas o dependencia directa de la autoridad episcopal. Sabemos del funcionamiento de ellas gracias a los expedientes

⁵ AAL. Visitas, leg. 9, exp. 42, fol. 4v.

conservados en el Archivo Arzobispal de Lima, porque era potestad del obispo conceder la licencia para el funcionamiento de tales escuelas. Varias de ellas funcionaron en Lima durante el siglo XVII, pero no es posible determinar cuántas fueron y cuáles estuvieron dirigidas exclusivamente a los indígenas. En 1685 era maestro de los indios pobres de la ciudad capital, Juan Mateo González, quien recibía de la Audiencia cien pesos anuales de salario. Se trataba de un indio ladino y antes de ejercer el cargo había sido examinado por el superior jesuita de la Iglesia de los Desamparados (Vargas Ugarte, 1972, p. 165).

Además de las escuelas, hubo otros espacios donde era posible recibir instrucción religiosa no formal. Tal fue el caso del *Recogimiento* de San Ignacio de Loyola, estudiado por Gabriela Ramos (2014). En febrero de 1636, un grupo de indígenas, residentes en la parroquia de Nuestra Señora de Belén, en la ciudad del Cuzco, adquirieron una casa para fundar un *recogimiento*, que fue colocado bajo la advocación del santo fundador de la Compañía de Jesús y el cuidado espiritual de los jesuitas. Solo hombres vivirían en el establecimiento y trabajarían en sus oficios en la ciudad. Una vez terminada su jornada, debían regresar a la casa en la noche para discutir y examinar su conocimiento acerca de la doctrina cristiana. Los propósitos de la casa eran múltiples: inculcar en los hombres un modelo ejemplar de vida, procurar mantenerlos apartados de las distracciones y las mujeres, aprender en profundidad la doctrina, recibir la comunión y la confesión con regularidad, y escuchar los sermones que los jesuitas predicaban a los indios durante las noches en su iglesia. Aunque el ritmo de la existencia cotidiana de los hombres estaba signada por las prácticas devocionales, la intención última no era que tomaran votos religiosos. Los miembros podían dejar la casa y casarse, siempre y cuando comunicaran su decisión al capellán y este les diera la respectiva autorización. No se sabe con certeza si el *recogimiento* funcionó. Lo importante, como lo señala Ramos, es que dicho proyecto revela que para la población indígena, el aprendizaje no necesariamente era dable en instituciones con programas de enseñanza establecidos, sino que también existía la posibilidad de adquirir instrucción en otros espacios. Es probable que algunos de los promotores de la casa fueran alfabetizados y tuvieran acceso a la cultura letrada propia de los conventos; en ese sentido, podían actuar como transmisores e intérpretes de prácticas y conocimientos religiosos para una población indígena mayor (Ramos, 2014, p. 32).

En el último cuarto del siglo XVII, Cuzco albergaba numerosos beaterios para mujeres indígenas. En un informe fechado en 1699 se

señala la existencia de nueve de esos establecimientos tan solo en dos de las parroquias de la ciudad, San Blas y el Hospital de Naturales, de los cuales siete eran de indias y dos de españolas (Burns, 2002, p. 123). Como bien señala Kathryn Burns, los rastros documentales de los beaterios y de las mujeres que los habitaban son difíciles de encontrar, pues tales establecimientos pertenecían a un rango institucional más pobre e informal que el de los conventos, que solían ser más prestigiosos y mejor dotados de recursos económicos (Burns, 2002, p. 121). Con todo, algo logramos saber del colegio-beaterio de la Santísima Trinidad, gracias a un reporte elaborado en 1678 por el escribano Julián Santos de Saldaña. El beaterio aunque dedicado, de acuerdo a sus estatutos de fundación, a huérfanas indígenas pobres, contaba con la infraestructura característica de un convento de monjas de clausura. Poseía una capilla con su altar, que estaba precedido por un lienzo de la Trinidad; la portería, un pequeño jardín y la sacristía abastecida con ornamentos para los oficios; dentro del beaterio, un patio principal con su fuente «y más adelante un corredor y dormitorio y refitorio y cocina en diferentes aposentos sucesivamente y capas y decente». El notario encontró además de las celdas de las beatas, una despensa abastecida de alimentos y una huerta (Burns, 2002, p. 127).

Santos de Saldaña debió quedar gratamente sorprendido de la instrucción de las beatas que habitaban la Santísima Trinidad. Las beatas reunidas en la capilla se propusieron demostrarle sus conocimientos. Así dos de ellas, Leonarda Ignacia y Josefa Rosa, de nueve y ocho años de edad, respectivamente, «argumentaron en lengua castellana la Doctrina Cristiana comenzando desde los mandamientos de la ley de Dios y acabando en los catorce artículos de la fe». Y después otras dos, Andrea de la Trinidad y Felipa de San Ignacio, hicieron lo propio «en la misma lengua con toda claridad y elegancia las cosas que debemos creer los cristianos en lo tocante a nuestra santa fe católica». Acto seguido, las mismas «explicaron el misterio de la Santísima Trinidad y de la Encarnación del Hijo de Dios y de la pasión y del santo sacramento del altar con grande admiración de los que se hallaron presentes» (Burns, 2002, p. 127).

Los conocimientos de las beatas indígenas comprendían la música. El notario registró en el coro alto de la capilla los siguientes instrumentos: «órgano, harpa, guitarras, raveles y chirimías, bajones y clarines». Con estos, «acabando de cantar las dichas beatas, los tocaron causando gran armonía, admiración y devoción». De esta manera, las beatas cumplían con los deseos de los fundadores del beaterio, cuyos propósitos eran

que sus ocupantes se «industriaran» en la doctrina, aprendiendo «a leer y escribir y cantar y tocar algunos instrumentos de la música todo con fin y blanco para que [...] con el clarín de sus voces [...] se reduzgan los indios infieles que están por conquistar a la fe y religión cristiana» (Burns, 2002, p. 127).

La experiencia de vida en la Santísima Trinidad debió calar profundamente en las beatas al punto que una de ellas, María Úrsula Quispe, en 1708, dispuso mediante una escritura notarial la fundación de un beaterio y colegio para mujeres indígenas en el Cuzco. No se sabe si el proyecto llegó a materializarse. Pero lo que sí es claro es que la benefactora tenía una clara vocación por controlar la futura institución. De acuerdo con las normas por ella establecidas, se reservaba la admisión de las niñas que deseaban ingresar para convertirse en beatas. Asimismo, dispuso que una mujer española debía enseñar el castellano a las beatas, pero que después quedaba prohibido que cualquier otra española «pueda introducirse en dicho colegio con ningún pretexto causa ni razón porque entre las dichas muchachas doncellas, que hubieren aprendido la lengua, [...] se han de enseñar unas a otras» (Burns, 2002, p. 129).

A pesar de las buenas intenciones de benefactores laicos y religiosos, no siempre fue posible el establecimiento de escuelas para la instrucción de los indígenas. La carta de un cura de la diócesis de Arequipa a su obispo, en el siglo XVII, ilustra las dificultades que existían para llevar tales proyectos a las zonas rurales. En ella le manifestaba a su prelado que en muchas ocasiones se ha ordenado el establecimiento de «escuelas de muchachos», pero que en muchos pueblos no se pudo llevar a cabo debido a lo reducido de su población, lo cual ha impedido, a su vez, hallar alguien capaz de desempeñarse como preceptor. En los principales pueblos, continúa el cura, existen escuelas, pero en ellas la población estudiantil es poca, tan solo asisten una tercera o cuarta parte de los muchachos, «y esto a costa de muchos enfados y bastante cuidado». Proponía que la única forma de lograr una mayor concurrencia era mediante el establecimiento de un fiscal que obligase a la asistencia, la cual siempre era difícil porque los padres de familia se mostraban menos interesados en el «aprovechamiento y enseñanza» de sus hijos, y más en que se ocupen en el cuidado de sus ganados. Para esto último, los muchachos suelen ser llevados a las estancias que distaban bastante de los poblados. Añade el cura que aunque los indios tengan casa en el pueblo, no la habitan, y «como el modo de sustentarse es tan escaso, no pueden mantener los hijos desviados» (Vargas Ugarte, 1972, p. 162).

La alfabetización de los indios en las escuelas era de interés de las autoridades, pero sus progresos no eran los óptimos, de acuerdo con ellas mismas. El virrey, Duque de la Palata, informaba a Carlos II en 1682 y 1685, que «solo en la ciudad de Los Reyes y en los valles se entendía la castellana»; en los Andes se hallaba la lengua indígena tan vigente «como si estuvieran en el imperio inca», lo que «resultaba en lo político y espiritual el mayor impedimento para la crianza de esos naturales», razón por la cual el virrey dispuso que en todos los pueblos con cura hubiere una escuela, que podía estar a cargo de un sacristán o de «algún indio capaz de este ministerio» y que en ella se enseñe la lengua castellana «con puntualidad y buena educación que se debe, para que aprendan las oraciones y se vayan criando en devoción y temor de Dios» (cit. en Garatea, 2010, pp. 142-143).

Avanzado el siglo XVII, una real cédula, suscrita en 1691 y dirigida al obispo del Cuzco, ordenó que en todas las ciudades, villas, lugares y pueblos de indios debían establecerse escuelas con maestros que enseñasen a los indios la lengua castellana, con advertencia de que en los poblados grandes, debían ser dos las escuelas, una para niños y otra para niñas. Dispuso también que para obligar a los indios a aprender la lengua castellana y envíen a sus hijos a las escuelas, ningún indio que no la supiere pueda obtener «oficio de república». El aprendizaje de la lengua era primordial para una correcta evangelización: «pues sabiendo la lengua castellana se instruirán radical y fundamentalmente en los misterios de nuestra santa fe católica» (Lissón Chávez, 1943-1956, pp. 479-480).

Lejos de abandonarse, la política de alfabetizar a los indios en la lengua castellana persistió en el siglo XVIII. Entonces hubo obispos que se involucraron decididamente en el establecimiento de escuelas para niños y niñas. Un caso singular lo constituye Baltasar Jaime Martínez de Compañón, quien durante su gobierno de la diócesis de Trujillo, entre 1779 y 1788, impulsó un ambicioso proyecto educativo, el cual debía fortalecer la lealtad a la corona y sus representantes así como promover el conocimiento práctico y la reforma de las costumbres (Ramírez, 2014, p. 19). En tal sentido, el prelado se hacía eco de las directivas emanadas desde España en cuanto a la instrucción popular (Berquist Soule, 2014, p. 96). Su ambicioso proyecto preveía el establecimiento de una red de escuelas de primeras letras en las comunidades nativas, internados o colegios en las ciudades de Trujillo y Cajamarca, y seminarios para la formación de clérigos en estas últimas poblaciones como también

en Lambayeque y Piura. El obispo ordenó que todos los jóvenes que vivían a media legua a la redonda de los pueblos asistieran a clase. Los niños entre los cinco y diez años y las niñas entre los cuatro y ocho años estudiarían el catecismo los jueves por la mañana y los sábados por la tarde, con la finalidad de corregir «errores» tales como la mentira, la vanidad, la sensualidad, la ociosidad y la desobediencia. Los estudiantes aprenderían el valor de la virtud, el provecho de la oración y la utilidad de la penitencia. Adicionalmente, en las escuelas serían instruidos en la lectura, la escritura y el cálculo en español, al tiempo que se les inculcaría los efectos negativos del consumo del alcohol y del pecado (Ramírez, 2014, pp. 24-25).

También Martínez Compañón se propuso fundar dos colegios residencia de educación general en Trujillo, uno para «cholos» y otro para «cholas», donde recibirían alimentación, vestido e instrucción religiosa. El proyecto contemplaba la admisión de 225 muchachos y 112 muchachas, algunos de los cuales podrían ser seleccionados y preparados para desempeñarse como futuros maestros. El plan de estudios comprendía la enseñanza de la lectura, la escritura, el cálculo, el catecismo y oficios o quehaceres. Se esperaba que los niños adquirieran las habilidades para desempeñarse como labrador, albañil, carpintero, escultor, pintor, músico, tejedor, latonero, alfarero, sillero, molinero, panadero, sangrador cirujano, barbero, boticario, sastre, zapatero, carnicero, cardador, sombrerero, curtidor y tintorero. El modelo de las escuelas para niñas asemejaba al de un beaterio, ya que debían ser regentadas por una mujer mayor y piadosa. En tales escuelas, las niñas aprenderían además de la doctrina, a leer, escribir, contar, hilar, coser y otras tareas (Ramírez, 2014, p. 33).

Especial atención puso el prelado en los libros que debían leer tanto maestros como alumnos en las escuelas de primeras letras. En estas últimas, estableció que «nunca se permita [...] libros ni papeles que no sean edificativos, y de buena doctrina»; y que cuando al maestro se le ofreciese alguna duda acerca del uso de los textos, debía resolverla con el cura. Asimismo, estipuló que debía enseñarse la doctrina «por el catecismo, que corre en este obispado, mientras no se diese a luz el que para toda la diócesis tenemos meditado publicar» (Ramírez, 2014, pp. 64-65).

El proyecto del obispo fue parcialmente exitoso debido a la falta de apoyo por parte de las autoridades locales y de entusiasmo entre la propia población nativa, así como de suficientes recursos económicos. De

las 54 escuelas de primeras letras planeadas, 37 recibieron aprobación oficial del virrey Teodoro de Croix en junio de 1786. Varias de estas aun funcionaban a inicios del siglo XIX. En 1809, la escuela de Santo Toribio en Rioja permanecía abierta. La de Chiclayo perduró hasta 1813, y la de Otuzco, tres años más. Pero, por otro lado, diecisiete nunca fueron aprobadas o su proyecto de fundación fue abandonado (Berquist Soule, 2014, pp. 108-109).

Martínez Compañón fue particularmente escrupuloso en reglamentar el día a día en las escuelas de primeras letras, pero no dejó ninguna indicación acerca del método de enseñanza a seguir, pero algo más sabemos de esto último para épocas anteriores. En el siglo XVI, la pedagogía católica romana cambió gradualmente de un método oral de catequesis a través de conferencias y sermones, al estudio y lectura en voz alta de textos escritos, sostiene John Charles. El aprendizaje doctrinal ahora involucraba un entrenamiento mental a través de la alfabetización que no estaba limitada, como antes, a la iniciación elemental de la religión cristiana. Los miembros de las élites nativas andinas aprendieron a leer a partir de las cartillas de lectura que los frailes mendicantes llevaron de España al Perú. Estos textos incluían problemas simples de aritmética, ejercicios de lectura y escritura en romance, las oraciones básicas y los artículos de la fe católica. Ansioso por consolidar los métodos de enseñanza, el arzobispo Loayza ordenó al clero usar los catecismos impresos traídos de España o enfrentar la excomunión (Charles, 2010, p. 21).

Enseñar a leer y escribir en español junto con la doctrina tenía ventajas prácticas. Los estudiantes repetían en voz alta la lectura hecha por los catequistas de las oraciones contenidas en los catecismos y transcribían las palabras escritas en ellos antes de pasar a otros tipos de textos. Los niños indígenas recibían catequesis diaria, mientras que los adultos los miércoles, viernes y domingos, y los días de fiesta después de la misa. La «Doctrina» consistía en la lectura y recitado del catecismo básico (los artículos de la fe, los diez mandamientos, los siete sacramentos, las virtudes teologales y cardinales, y los siete pecados mortales) y en las principales plegarias (el Padrenuestro, el Ave María, el Credo y la Salve Regina). Las conferencias podían tratar de temas tan diversos como la creencia en un solo dios, la eternidad del alma o el significado de los sacramentos (Charles, 2010, p. 21).

Desafortunadamente no ha llegado a nosotros ningún ejemplar de algunas de las cartillas que se emplearon para la alfabetización de la

población nativa. Con seguridad debieron ser las mismas que se usaron para la población no nativa, las cuales se publicaron en Lima en grandes cantidades y que, dada su gran demanda en el mercado, generaron enormes ganancias e intereses comerciales entre los impresores locales, y, en consecuencia, no pocos conflictos entre ellos por el control de su producción (Vargas Ugarte, 1953, pp. XXXIV-XXXVIII). El intenso uso de tales cartillas debió ser la causa de su desaparición; mas no es el caso de los libros.

INDIOS CON LIBROS

Las vías por medio de las cuales los indios se hicieron de los libros no están documentadas. Pero algo podemos conjeturar a partir de lo que se sabe acerca de la circulación del libro en el contexto colonial. Desde fines del siglo XVI se constituyó un mercado para los libros debido a tres factores: el desarrollo económico, la consolidación institucional de la Universidad de San Marcos y las disposiciones eclesiásticas relacionadas con la instrucción del clero. Con el desarrollo de la explotación minera, principalmente centrada en el asiento minero de Potosí, aumentaron las demandas de bienes procedentes del Viejo Continente, entre ellos libros. Algunos mercaderes de libros y libreros peninsulares, miembros de las principales empresas editoriales establecidas en Sevilla, Medina del Campo, Toledo y Madrid, vieron en la América colonial enormes posibilidades para la expansión de sus negocios. No extraña que las casas matrices enviaran a sus agentes a que se establecieran en Lima y otras ciudades del virreinato con la finalidad de abastecer las crecientes aficiones literarias de los lectores. Un hecho que dio notable impulso a dicha demanda fue la consolidación institucional de la Universidad de San Marcos a partir de la década de 1580. Las disposiciones dictadas por el virrey Toledo confirmaron al claustro universitario nuevos estatutos para su gobierno académico y administrativo, y estabilidad económica mediante la asignación de significativos recursos económicos. Las acciones de Toledo permitieron el incremento de su cuerpo docente y del número de sus estudiantes, todos potenciales consumidores de libros. También a partir de la década de 1580, la jerarquía eclesiástica se interesó particularmente en formar un clero instruido. Para ello dispuso la fundación de seminarios diocesanos y la posesión obligatoria de textos de doctrina, moral y teología a los curas a cargo de las parroquias rurales.

Lima no solo fue el principal mercado para el libro proveniente de Europa y el producido por las imprentas locales, sino además el centro de una vasta red de distribución de literatura muy diversa que se extendía por buena parte del virreinato. Los registros notariales dan cuenta en detalle de dicho comercio, unas veces llevado en gran escala y otras en dimensiones reducidas. No eran pocos los mercaderes que traficaban con libros junto con telas, agujas, zapatos e hilos. Ellos o sus agentes itinerantes fueron los encargados de introducir tales mercaderías en las poblaciones más allá de los límites de la ciudad de Lima (Guibovich 1984-1985). De esta manera, los libros alcanzaron lugares muy remotos en las áreas rurales y llegaron a manos de los curas doctrineros. Y con seguridad fueron las colecciones bibliográficas de estos últimos a las que tuvieron acceso los fiscales de doctrina o personajes como Guamán Poma quien, como se verá, estuvo familiarizado con la cultura letrada de su tiempo, en particular religiosa.

Una creencia bastante extendida, pero errónea, es que el libro fue un artículo inaccesible por su alto precio en el mundo colonial. Hubo ciertamente ediciones costosas, pero también hubo un sinnúmero de otras a precios bastante reducidos. Las escrituras notariales dan cuenta de la presencia de libros en un universo social muy diverso y amplio, al menos en los ámbitos urbanos. El lector interesado en un determinado título podía acudir a una librería, un taller de imprenta o una tienda de mercaderías para adquirirlo, pero también existía una significativa oferta de libros de segunda mano. Era una práctica común el remate de los bienes de los difuntos por parte de sus albaceas con la finalidad de obtener dinero para cumplir las mandas testamentarias. En tales circunstancias, los libros solían ser vendidos a precios bajos, lo que permitía que pobladores de escasos ingresos accedieran a ellos. Asimismo, gracias a los remates no pocas bibliotecas privadas se vieron enriquecidas de nuevos materiales bibliográficos.

No son muchos los testimonios que han llegado a nosotros de indios con libros. Por lo general, son miembros de la élite los que contaban con textos impresos, lo cual no debe extrañar ya que eran ellos los que tuvieron mayores posibilidades de instrucción. Conocemos unas pocas colecciones pertenecientes al siglo XVII y algunas más para el siglo XVIII. Al siglo XVII pertenece, por ejemplo, la colección del curaca principal de Ocros en la provincia de Cajatambo, en la diócesis de Lima, don Juan Flores Guayna Malqui, la cual pasó a su primogénito y heredero, don Rodrigo Flores Caja Malqui, un egresado del Colegio

de El Príncipe, regentado por los jesuitas. De la colección del primero solo sabemos que estaba compuesta de «veinte cuerpos de libros poco más o menos, grandes y pequeños». La de don Rodrigo la conocemos en detalle, gracias al inventario de sus bienes practicado en 1644. Estaba conformada por un libro manuscrito y doce impresos, la mitad de los cuales eran obras devocionales y el resto historia militar española, narrativa picaresca y poesía épica (*El Guzmán de Alfarache*, de Mateo Alemán, y *La Araucana*, de Alonso de Ercilla) y cultura jurídica (la *Política de escrituras* de Nicolás de Yrolo Calar y las *Constituciones sinodales*, del arzobispo Bartolomé Lobo Guerrero)⁶. No es posible determinar si la colección de don Rodrigo fue la misma que heredó de su padre.

Otro caso interesante lo representa la colección de don Jerónimo Achicata, curaca principal de San Pedro de Sipesipe, en el valle de Cochabamba. En 1609 poseía un pequeño conjunto de libros el cual donó a la escuela de indios que existía en el pueblo de Oropesa. Entre sus bienes (destinados a la venta) se encuentran libros y documentos: una «historia de la guerra contra hispanios», 56 bulas de la cruzada, y «un cofre con papeles, recaudos, cédulas y escrituras y otros más papeles y provisiones»⁷. Avanzado el siglo XVII citamos a Pedro Milachami, curaca principal de los cañares y gobernador de la provincia de los Luringuancas, en el valle de Jauja. En su testamento, otorgado en 1662, declara poseer los siguientes títulos: «una historia de Felipe segundo, nuestro rey que fue», «la historia de Carlos Quinto», dos libros de comedias de Lope de Vega, otro de «comedias, ya viejo» sin especificar, las *Postrimerías* de Oña, «otro libro sin cubierta ni principio ni fin de Herrera», «cinco comedias sueltas» y «un librito de oración y meditación» (Arellano y Meyers, 1988, p. 120).

A las décadas finales del siglo XVIII corresponden los casos de los curacas de Pucarani, Macará, Colquepata, Tinta y Tacna. La pareja curacal de Pucarani, Fausto Jáuregui Colque y Rafaela Tito Atauchi, poseían una colección de cincuenta volúmenes. Tres cuartas partes de los títulos eran religiosos: breviarios, misales, vidas de santos, las *Confesiones* de San Agustín. Además, tenía dos vidas de san Ignacio (una de ellas en latín), una de Santa Teresa, la *Mística ciudad de Dios*, de la Madre Ágreda, y un libro de la «vida de Cristo en aymara». Este último sin duda se trataba del texto escrito por el jesuita Ludovico Bertonio. Otras materias eran música, aritmética y teatro. Por otra parte, el curaca de Macará, Gabriel

⁶ AAL. Testamentos, leg. 21, exp. 5A; y Capítulos, leg. 11, exp. 1.

⁷ Debo este dato a John Charles.

Cayma Condorsayma, poseía «cuatro libros de varios autores», y Martina Chiguantupa, cacica de Colquepata, en su testamento, suscrito en 1801, declaró poseer varios libros religiosos (Garrett, 2009, p. 275).

También sabemos, por un documento hallado en el Archivo General de la Nación, en Lima, que José Gabriel Condorcanqui, curaca de Tinta, era un aficionado lector. El 30 de diciembre de 1773, acudió a la real aduana de Lima para solicitar una certificación con la finalidad de que el guardia de la portada de Barbones, uno de los varios accesos en la muralla que rodeaba la ciudad capital, no le demandase el pago de impuestos por el equipaje que llevaba consigo a su retorno al Cuzco ya que contenía objetos de uso personal. Ese mismo día el oficial de la real aduana expidió la certificación y Condorcanqui pudo dejar Lima sin ningún inconveniente. Este rutinario trámite administrativo es de enorme interés histórico porque ha permitido confirmar documentalmente la presencia de Condorcanqui, el futuro líder de la mayor rebelión indígena de la época colonial, en Lima; y su interés por la lectura. Muestra de esto último es la presencia entre los bienes declarados en la aduana de una «encomienda de libros» y una «obra de Garcilaso»⁸. El impacto que pudo tener la lectura de Garcilaso en el pensamiento y acción del curaca rebelde es aun materia de discusión.

Una colección realmente singular es la que perteneció a Santiago Ara, curaca principal de Tacna. Al igual que su padre, Carlos Ara, Santiago realizó estudios de derecho en la Universidad de Chuquisaca, donde se graduó de doctor y más tarde se recibió como abogado de la Real Audiencia de Charcas. Algunos expedientes conservados muestran que ejerció su profesión en la ciudad de Tacna. El inventario, realizado poco tiempo después de su muerte en 1792, da cuenta de cien volúmenes, la mayoría corresponde a derecho y el resto a historia, literatura, religión y filosofía. Se trataba de un hombre culto con cierta apertura a la cultura de la preilustración como parece mostrarlo la presencia de uno de los tomos de la obra de Benito Jerónimo Feijoo (Guibovich, 1990, p. 275).

⁸ «Cuaderno de guías de los efectos de uso internados en el Cuzco». Año 1777. Archivo General de la Nación (AGN). Real Aduana del Cuzco, leg. 162, cuaderno 18. Este documento fue dado a conocer por Cárdenas, 1980.

LOS USOS DE LOS LIBROS

La actitud de las autoridades coloniales hacia el acceso de los libros por parte de la población andina fue ambivalente. De un lado, estimaban su importancia como herramienta para la alfabetización; pero, por otro, generó preocupación la circulación de cierta literatura de recreación y jurídica por estimarse perjudicial al proceso de aculturación y al sistema de dominio que se pretendían instaurar por los europeos. El virrey Toledo expuso sus reparos acerca de la introducción de los textos impresos: «no conviene que a estos reinos se traigan libros profanos y de mal ejemplo porque lo recibirán los indios, que muchos van ya sabiendo leer» (Charles, 2010, pp. 30–31). El clérigo Bartolomé Álvarez, entusiasta defensor de la extirpación de la idolatría, informaba en su memorial a Felipe II, escrito en 1588, haber sido testigo, en el altiplano andino, de indios que adquirían las *Siete partidas*, de Alfonso X, el sabio, y del manual para escribanos de Gabriel de Monterroso⁹, compras que según el celoso eclesiástico eran una prueba de la intención de los indios por iniciar pleitos o «hacer mal»¹⁰. El Tercer Concilio limense prohibió explícitamente

los libros que tratan de cosas profanas o cuentan o enseñan cosas lascivas y deshonestas, pues se ha de tener cuenta no solo con lo que perjudica a la fe, sino también con lo que empece a las buenas costumbres, como de ordinario lo haze el leer semejantes libros, y así los que los tuvieren sean con rigor castigados por los obispos (Bartra, 1982, p. 103).

Guamán Poma denunció los obstáculos que los frailes y encomenderos ponían a los indios para que aprendieran a leer y escribir, debido a su interés por mantener el control sobre ellos, continuar con los abusos, desobedecer las disposiciones de la corona, y sobre todo, temer a que pudieran iniciar acciones legales (Garatea, 2010, pp. 141–142). A pesar de los obstáculos creados por algunos miembros de la sociedad colonial, la alfabetización avanzó y permitió a los indios acceder a la literatura impresa de los colonizadores. Dicho acceso les proveyó no solo de los recursos para, por ejemplo, como lo han demostrado recientes investigaciones, fundamentar sus pedidos, litigar ante los tribunales civiles y eclesiásticos, denunciar a las autoridades y componer arbitrios políticos.

⁹ Gabriel de Monterroso y Alvarado, *Práctica civil y criminal e instrucción de escribanos* (Valladolid, 1563).

¹⁰ Cit., en Garatea, 2010, p. 127.

Un ejemplo bastante ilustrativo de la cultura libresca de un miembro de la élite nativa lo constituye Don Cristóbal Castillo, curaca principal de la reducción de Cotahuasi, en la provincia de Condesuyos. En 1616 decidió dirigir unas cartas en quechua a diversos miembros del ayllu Mungui, para convencerlos de reconocer su autoridad y acatar sus órdenes: pagar la tasa completa, nombrar capitanes para la mita, ejecutar diversos servicios y, en particular, renunciar a volverse anexo de Pampamarca. En su correspondencia expone la obediencia de sus súbditos como una exigencia cristiana, para lo cual emplea un vocabulario, expresiones y proposiciones directa o indirectamente tomadas de los textos quechuas mandados a publicar por el Tercer Concilio Provincial de Lima, entre 1584 y 1585 (Itier, 2005, pp. 44-45). Estos y otros textos conciliares circularon profusamente en el arzobispado limeño, porque los curas debían poseerlos de manera obligatoria (Guibovich, 2010).

En 1650, don Pedro Taparaco, don Cristóbal Capcha, don Alonso Julia Chaupis, don Francisco Malqui, don Tomás Guamán Capcha y don Antonio Capcha, curacas principales y «mandones» de la doctrina de San Pedro de Paccho, denunciaron a su cura, el bachiller Diego de la Palma, por contravenir las disposiciones eclesiásticas: la demanda de ofrendas y el cobro por la administración de los sacramentos. Lo interesante del caso es que fundamentaron sus reclamos en las sinodales promulgadas a inicios de ese siglo¹¹. ¿Cómo los curacas de Cotahuasi y Paccho accedieron al *Tercer Catecismo* y las constituciones sinodales? No lo sabemos con certeza. Pero lo que sí podemos afirmar es que se trataban de textos de uso bastante común entre los curas de doctrina y circularon profusamente en la arquidiócesis de Lima (Guibovich, 2010).

No muchos años más tarde, en 1661, don Francisco Esteban, don Fernando Gutiérrez y don Juan Bautista, «principales» del pueblo de Santo Domingo de Allauca, del repartimiento de Mangos, provincia de Yauyos, presentaron una petición en el arzobispado de Lima, en la que expresaban, en nombre suyo y de sus comunidades, una queja formal contra los prelados de la orden de Santo Domingo, por haber separado los pueblos de Santo Domingo y San Pedro de Capillaza de su cabecera que era la doctrina de San Ildefonso de Turipampa, así como otros pueblos de otras doctrinas «con que hicieron un cuerpo de doctrinas de cinco pueblos, nombrando los prelados por sí religiosos doctrineros sin

¹¹ AAL. Visitas, leg. 14, exp. 13.

tener sínodo, más de las obvencones y derechos que llevan de los intieros, casamientos y bautismos a los naturales»; y añadieron que todo lo actuado por los dominicos era «contra el derecho», porque a los indígenas no les correspondía el mantenimiento de los frailes doctrineros. Señalaban que los frailes habían impuesto tales demandas aduciendo que no recibían el sínodo de la corona; y que tal situación había durado muchos años hasta que Juan Sarmiento de Vivero visitó el pueblo. Entonces el visitador reconoció la irregularidad de las demandas de los dominicos, y acto seguido expulsó al dominico Luis Gutiérrez, una vez que supo de los agravios que había cometido contra los indios, y ordenó a los curas doctrineros cumplir con sus obligaciones. Los indígenas solicitaban, en consideración a todo lo anterior, que el arzobispo mandase que no haya otro doctrinero que el que tenían porque «los pueblos se han despoblado huyendo de los rigores de los padres doctrineros». Una vez presentada la petición, el arzobispo pidió el parecer de Juan Sarmiento de Vivero. El 13 de setiembre de 1661, Sarmiento de Vivero presentó su informe, por el que declaró que Allauca era una doctrina «intrusa» y que se reintegrase el pueblo de Allauca y los demás pueblos a sus cabeceras. Asimismo, confirmó lo dicho por las autoridades nativas¹². No sabemos cual fue la conclusión del caso, pero todo parece indicar que los indios finalmente obtuvieron lo que pedían. Esta, como tantas otras demandas similares, muestra el nivel de cultura jurídica de los indios y su conocimiento del «derecho», esto es, de la legislación eclesiástica que los protegía.

El acceso a la cultura letrada europea sin duda proveyó a los miembros de la élite indígena de las herramientas para defender sus derechos. Los curacas que asistieron a los colegios regentados por la Compañía de Jesús, según John Charles, usaron su conocimiento del derecho español, no siempre para servir las agendas colonizadoras (2014, p. 62). En 1665, el ya mencionado Sarmiento de Vivero tuvo que enfrentar tres causas judiciales iniciadas por igual número de líderes étnicos, todos exalumnos de los jesuitas —Rodrigo de Guzmán Rupay Chagua, gobernador de Huamantanga; Francisco Gamarra, segunda persona en Iguari; y Cristóbal Carhuachín Pariasca, curaca de San Juan de Lampián—, quienes lo acusaron de infringir castigos y cometer extorsiones cuando llevó a cabo sus visitas en las áreas de Checra y Canta (Charles, 2014, p. 73).

¹² AAL. Visitas, leg. 13, exp. 13.

Felipe Guamán Poma constituye un caso excepcional del grado de familiaridad que podía alcanzar un habitante de los Andes con la cultura letrada europea. Aunque no ha llegado a nosotros un inventario de la biblioteca o colección de libros de este célebre escritor indígena, a partir de las citas de su *Nueva corónica y buen gobierno*, es posible reconstruir sus lecturas y su universo mental con bastante detalle, como lo ha demostrado con acierto Rolena Adorno. Escrita a principios del siglo XVII, como otras obras de su tipo, la *Nueva corónica y buen gobierno* narra la historia de los incas, de la conquista y colonización española, pero la parte medular está dedicada a argumentar en favor de la reforma del gobierno y la sociedad coloniales. Para la elaboración de su obra, Guamán Poma consultó un amplio y variado elenco de textos, impresos y manuscritos, producidos unos en el Viejo Continente y otros en Lima. En la composición de su relato histórico de la conquista y las guerras civiles, primero entre los conquistadores y más tarde entre los encomenderos y los representantes de la corona, consultó las obras de Martín de Murúa, Agustín de Zárate y Diego Fernández. En ellas no solo encontró información, sino materiales que refutar con miras a exaltar el rol de los pobladores indígenas como fieles vasallos del rey (Adorno, 1992, pp. 95-100).

La literatura de hombres de Iglesia constituyó un importante ingrediente en la *Nueva corónica*. En su crítica, por ejemplo, al sistema de encomiendas, al comportamiento de los encomenderos y otros no andinos, y en la defensa de las prerrogativas de los señores locales se sirvió de los escritos de autores dominicos, entre ellos Bartolomé de Las Casas y sus seguidores en el Perú. La teoría de la restitución, uno de los caballos de batalla de los lascasianos a mediados del siglo XVI también está presente en el discurso de la *Nueva corónica*. En opinión de Guamán Poma la solución pasaba por restituir las tierras y el señorío a los indios. Otro texto particularmente consultado fue el *Tercer catecismo*, publicado por el concilio provincial celebrado en Lima entre 1582 y 1583. Este le sirvió, entre otras cosas, como modelo estilístico. Adorno sostiene que Guamán Poma adoptó la prosa estridente y amenazante que caracterizaba los sermones contenidos en el *Tercer catecismo* para advertir a los colonos que en caso de no cumplir con la restitución de lo mal habido, se condenarían. Asimismo, emuló el *Símbolo católico indiano*, del franciscano Jerónimo de Oré para componer oraciones en quechua (Adorno, 1978). Pero fue, sin duda, fray Luis Granada el autor más admirado por Guamán Poma. «Consciente de la importancia del

descubrimiento de nuevos territorios y comunidades humanas, Granada elaboró una antropología escolástica con los nuevos horizontes de la experiencia humana» (Adorno, 1992, p.103). Su empatía tolerante por la humanidad de la era precristiana, como por la gente que no había oído y rechazado el Evangelio, sedujo el interés del escritor peruano (Adorno, 1992, p. 104).

CONCLUSIONES

En este texto he tratado acerca de la circulación y consumo de los libros entre los miembros de la población nativa. Se trata de una primera aproximación a un tema complejo de abordar dada la escasez y dispersión de las fuentes documentales. A pesar de ello, se puede concluir, a partir de la información proveniente de expedientes eclesiásticos y registros notariales así como de las fuentes literarias, que fueron las élites las que estuvieron más familiarizadas con la cultura del impreso; y, junto con ellas, los asistentes de los doctrineros que servían las numerosas doctrinas o parroquias rurales existentes en el virreinato peruano. Las diferentes formas de alfabetización existentes en las ciudades y áreas rurales posibilitaron la conversión de no pocos pobladores indígenas, hombres y mujeres, en lectores de la literatura, principalmente religiosa, producida en las imprentas europeas y locales. La apropiación de los textos si bien favoreció la conversión al cristianismo, también nutrió las agendas políticas y sociales de los pobladores andinos y, de esta manera, entraron en conflicto con las prácticas y discursos de los colonizadores. La historia del libro en el mundo colonial es un tema fascinante de explorar por las dimensiones sociales y políticas de las misma. Sin embargo, es un campo todavía poco estudiado, en el cual aun queda mucho por hacer. Tengo la certeza que futuras investigaciones en los repositorios documentales existentes en las ciudades de Cuzco, Arequipa, Trujillo y Huamanga, enriquecerán considerablemente nuestro conocimiento acerca del universo de lectores y usuarios del libro que componía la República de las letras en el Perú colonial.

BIBLIOGRAFÍA

- ADORNO, Rolena, «Las otras fuentes de Guamán Poma: sus lecturas castellanas», *Histórica*, II/2 1978, pp. 137-158.
- *Cronista y príncipe. La obra de don Felipe Guamán Poma de Ayala*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1992.
- ALAPERRINE-BOUYER, Monique, *La educación de las élites indígenas en el Perú colonial*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, Instituto Riva-Agüero e Instituto Francés de Estudios Andinos, 2007.
- ARELLANO, Carmen y Albert MEYERS, «Testamento de Pedro Milachami, un curaca cañari en la región de los wanca, Perú (1662)», *Revista Española de Antropología Americana*, 18, 1988, pp. 95-127.
- BARTRA, Enrique, *II Concilio Provincial. Lima 1582-1583*, Lima, Facultad Pontificia y Civil de Lima, 1982.
- BERQUIST SOULE, Emily, *The Bishops's Utopia. Envisioning Improvement in Colonial Peru*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2014.
- BURNS, Kathryn, «Beatas, “decencia” y poder: la formación de una élite indígena en el Cuzco colonial», en *Incas e indios cristianos. Élite indígenas e identidades cristianas en los Andes coloniales*, ed. Jean-Jacques Decoster, Cuzco, Centro Bartolomé de las Casas, Instituto Francés de Estudios Andinos y Asociación Kuraka, 2002, pp. 121-143.
- CÁRDENAS, Mario, «José Gabriel Tupa Amaro, a propósito de un documento», *Histórica*, IV/2, 1980, pp. 229-236.
- CHARLES, John, *Allies at Odds. The Andean Church and Its Indigenous Agents, 1583-1671*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 2010.
- «Trained by Jesuits: Indigenous *Letrados* in Seventeenth-Century Peru», en *Indigenous Intellectuals. Knowledge, Power, and Colonial Culture in Mexico and the Andes*, eds. Gabriela Ramos y Yanna Yanakakis, Durham, Duke University Press, 2014, pp. 60-78.
- GARATEA, Carlos, *Tras una lengua de papel. El español del Perú*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2010.
- GARRETT, David, *Sombras del imperio. La nobleza indígena del Cuzco, 1750-1825*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 2009.
- GUIBOVICH PÉREZ, Pedro, «Libros para ser vendidos en el virreinato del Perú a fines del siglo XVI», *Boletín del Instituto Riva-Agüero* 13, 1984-1985, pp. 85-114.
- «Los libros del curaca de Tacna», *Histórica*, XIV/1, 1990, pp. 69-84.
- «Los libros de los doctrineros en el virreinato del Perú, siglos XVI-XVII», en *Esplendores y miserias de la evangelización de América. Antecedentes europeos y alteridad indígena*, eds. Wulf Oesterreicher y Roland Schmidt-Riese, Berlín, De Gruyter, 2010, pp. 97-132.

- ITIER, César, «Las cartas en quechua de Cotahuasi: el pensamiento político de un cacique de inicios del siglo XVII», *Máscaras, tretas y rodeos del discurso colonial en los Andes*, ed. Bernard Lavallé, Lima, Instituto Francés de Estudios Andinos e Instituto Riva-Agüero, 2005, pp. 43-73.
- LISSÓN CHÁVEZ, Emilio, *La Iglesia de España en el Perú*, Sevilla, s/e, 1943-1956, 5 vols.
- PIZARRO, Pedro, *Relación del descubrimiento y conquista de los reinos del Perú*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1978.
- RAMOS, Gabriela y Yanna YANNAKAKIS, *Indigenous Intellectuals. Knowledge, Power, and Colonial Culture in Mexico and the Andes*, Durham, Duke University Press, 2014.
- RAMOS, Gabriela, «Indigenous Intellectuals in Andean Colonial Cities», en *Indigenous Intellectuals. Knowledge, Power, and Colonial Culture in Mexico and the Andes*, eds. Gabriela Ramos y Yanna Yanakakis, Durham, Duke University Press, 2014, pp. 21-38.
- RAMÍREZ, Susan E., *Al servicio de Dios y de Su Magestad. Los orígenes de las escuelas públicas para niños indígenas en el norte del Perú en el siglo XVIII*, Lima, Fondo Editorial de la Asamblea Nacional de Rectores, 2014.
- VARGAS UGARTE, Rubén, *Don Baltasar Jaime Martínez de Compañón, obispo de Trujillo*, Lima, 1942.
- *Impresos peruanos (1584-1650)*, Lima, Editorial San Marcos, 1953.
- *Historia de la Compañía de Jesús en el Perú*, Burgos, Aldecoa, 1963-1965, 4 vols.
- «La instrucción primaria en el Perú virreinal», *Fénix*, 22, 1972, pp. 162-167.



Estudios Indianos, 9

El presente libro incluye catorce trabajos que se enfocan en el estudio de diversos sujetos coloniales que vivieron en los virreinos americanos entre los siglos XVI y XVIII. El enfoque de cada uno es diverso, como diversos fueron estos sujetos y también las distintas estrategias que utilizaron, no solo para encontrar mejoras dentro del sistema colonial sino, en muchos casos, para reivindicar una identidad individual o colectiva. Se estudian en algunos de estos trabajos también las formas de representación (incluidas sus valoraciones) entre los diferentes grupos de sujetos coloniales: peninsulares, criollos, indios, mulatos, cimarrones; y las estrategias discursivas (imitación, representación, reescritura) que esgrimieron en sus respectivos proyectos. Merece atención en varios de los estudios el Inca Garcilaso de la Vega. Pero también pueden hallarse aproximaciones a las figuras de Alonso Enríquez de Guzmán, Titu Cusi Yupanqui, Carlos de Sigüenza y Góngora, Juan de Espinosa Medrano, Juan del Valle y Caviedes y José Joaquín Fernández de Lizardi, además de otros cronistas y textos de la época.

Carlos F. Cabanillas Cárdenas es profesor titular en la UIT Universidad Ártica de Noruega (Tromsø) y miembro asociado del Grupo de Investigación Siglo de Oro (GRISO) de la Universidad de Navarra. Ha desarrollado su actividad investigadora sobre todo con relación a la obra del poeta colonial Juan del Valle y Caviedes, de quien ha realizado una edición crítica de sus poemas contra los médicos de Lima (*Guerras físicas, proezas medicales, hazañas de la ignorancia*) y varios estudios que aclaran el panorama textual de sus obras poéticas.



UNIVERSIDAD
DEL PACÍFICO

