

PUEBLOS DE INDIOS DEL ANTIGUO OBISPADO DEL CUSCO*

Graciela María Viñuales

Resumen

El antiguo Obispado del Cusco atendía algo más de doscientas localidades que hoy pertenecen a los departamentos de Cusco y de Apurímac y parte de Arequipa. Se trata de los llamados «pueblos de indios» que se habían ido consolidando durante la época virreinal. Para definir esta porción del territorio la labor se basó principalmente en los documentos que se generaron a finales del siglo XVIII, cuando hubo tres actuaciones complementarias que ayudaron a organizar la investigación: registros numéricos, cartografía y textos descriptivos.

Algunas de tales jurisdicciones se han alterado, pero se decidió mantener la división de la década de 1780 y basar en ella la organización del trabajo. La documentación obtenida fue dispar y necesitó apoyarse también en cartografía, levantamiento de planos y fotografía actuales, así como en grabados y fotos antiguas. Se usaron imágenes satelitales para obtener una aproximación a los planos urbanos y estimar detalles de entorno, accesos y nexos entre pueblos. En unos pocos casos esas imágenes confirmaron abandonos y desapariciones.

Este trabajo es una síntesis que involucra a preexistencias indígenas, mirando los temas sociales, económicos, arquitectónicos, artesanales y religiosos. Destaca a personalidades relevantes como el obispo Mollinedo y plantea algunas políticas de recuperación patrimonial.

Abstract

The former Bishopric of Cusco used to serve and encompass over 200 towns that now belong to the Departments of Cusco, Apurímac and part of Arequipa. They were the so called «pueblos de indios» («town of indigenous people») that had been formed during the colonial period. In order to delimit this portion of the land, this study focuses mainly on documents from the late 18th century. Three types of supplementary documents contributed to this research: numeric records, maps and descriptive texts.

Some of these jurisdictions have changed, but we decided to maintain the division from the 1780's, and use it to organize this study. The documentation gathered was not equally distributed; therefore, we had to resort to maps, current photographs and surveys, as well as ancient photographs and engravings. Satellite images were used to get an idea of urban maps and determine details regarding the surroundings, access to and connections between towns. In a few cases, these images confirmed that certain areas had been abandoned or had disappeared.

This paper is a synthesis that involves the preexistence of indigenous communities and considers social, economic, architectural, artisanal, and religious issues. It also mentions important people such as Bishop Mollinedo, and proposes certain policies for heritage recovery.

Palabras claves

Cusco
Pueblos
Patrimonio
Virreinato
Territorio

Keywords

Cusco
Villages
Heritage
Colonial
Territory

* El presente trabajo se basa en el libro: VIÑUALES, Graciela María; GUTIÉRREZ, Ramón, *Historia de los pueblos de indios de Cusco y Apurímac*. Lima, Cedodal y Universidad de Lima, 2014.

Graciela María Viñuales

Arquitecta por la Universidad de Buenos Aires, 1966. Doctora en Arquitectura por la Universidad Nacional de Tucumán, 2002. Especializada en Restauración de Monumentos, Proyecto PER 39 de la Unesco. Cusco, 1975. Más de cuarenta libros y un centenar de artículos en publicaciones periódicas de América y Europa. Investigadora Principal del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de la Argentina. Fundadora y vicedirectora del Centro de Documentación de Arquitectura Latinoamericana Cedodal, Buenos Aires. Miembro del Comité Científico de las maestrías en Gestión e Intervención del Patrimonio de la Facultad de Arquitectura de la Universidad Nacional de Mar del Plata. Coordinadora del Doctorado en Gestión del Patrimonio, Universidad Pablo de Olavide, Sevilla.

She is an architect who graduated from University of Buenos Aires in 1966, and obtained her Doctorate in Architecture from the National University of Tucumán in 2002. She specialized in Monument Restoration, UNESCO PER-39 Project in Cusco, in 1975. She is the author of over 40 books and 100 articles published in periodicals in America and Europe. She is a Lead Researcher at the National Council of Scientific and Technical Research of Argentina, as well as the Vice-director of the Latin-American Architecture Documentation Center (Cedodal) in Buenos Aires. She is also member of the Scientific Committee of the Master in Heritage Management and Intervention of the School of Architecture at the National University of Mar del Plata, and the Coordinator of the Doctorate in Heritage Management at Pablo de Olavide University in Seville.

INTRODUCCIÓN

Si bien en la actualidad los pueblos involucrados en este trabajo pertenecen a los departamentos de Cusco y de Apurímac, y hasta a una pequeña porción del de Arequipa, hemos tomado el conjunto de poblaciones que por varios siglos estuvo bajo la atención del Obispado del Cusco. Para definir esta porción del territorio la labor se basó principalmente en los documentos que se generaron a finales del siglo XVIII a raíz del levantamiento de Túpac Amaru. En esos años hubo tres actuaciones complementarias que ayudaron a organizar el trabajo.

Por un lado están los registros que realizan diversos funcionarios y que refrenda el primer presidente de la Audiencia, don Benito Mata Linares, en 1786. En segundo lugar, la cartografía hecha tres años después por Pablo José de Oricaín, un geógrafo residente en Huaró, quien da a conocer la diócesis en su conjunto y los diez partidos en que entonces se dividía. A ello se agrega el interesante manuscrito de José de la Rosa que recoge más detalles de parroquias, viceparroquias y de sus propias circunstancias geográficas, sociales y productivas.¹

Esto permitió definir un número de algo más de dos centenas de pueblos con sus características de jurisdicción, organización e interdependencia. El trabajo sobre los pueblos permitió un acercamiento a su historia, sus templos y anexos, hasta el descubrimiento de algunos edificios e instalaciones particulares. Ello no solo por ser normalmente un hito en el núcleo urbano, sino también por haber sido el objeto principal de la documentación conservada.

A lo largo del tiempo algunas de tales jurisdicciones se han visto alteradas, no solo antes de aquella década de 1780, sino que lo han sido en épocas más recientes. Fue por ello que se decidió mantener esa división y basar en ella la organización del trabajo. De

1 Véase AGI. Lima 1110. Autores Varios: «Estado de la producción y población de los Partidos del Cusco». 1786 (Planillas); AGI. MP Manuscrito n.º 9. Rosa, José de la: Descripción General de la América Meridional comprendida en los Virreinos del Perú, Buenos Aires y Reino de Chile. En Madrid. 1789.

todos modos, hay que adelantar que la documentación obtenida fue dispar y necesitó apoyarse también en cartografía, levantamiento de planos y fotografía actual, a la vez que en grabados y fotos antiguas. Las imágenes satelitales fueron asimismo usadas tanto para obtener una aproximación a los planos urbanos cuanto para estimar detalles del entorno, los accesos y los nexos entre los pueblos. En unos pocos casos esas imágenes confirmaron el abandono y la desaparición de algunos poblados.

La tarea de describir los pueblos y anotar sus historias particulares se complementó con una introducción sobre las características de cada uno de los diez partidos. Pero a ello se le anticipó un trabajo de síntesis sobre varios puntos que muestran el ambiente en el que estos pueblos de indios se desarrollaron a partir de la llegada del español y cuáles son las posibilidades de recuperación patrimonial que hoy se presentan como desafío.

PREEXISTENCIAS INDÍGENAS

Antes de la llegada de los españoles al actual territorio del Perú, la población indígena se concentraba en pequeños poblados en el inmenso territorio rural, diferenciándose de las ciudades y, ya en las postrimerías del imperio incaico, se advirtió una ligera dispersión de la población originada en los procesos de conquista y de las guerras entre los hermanos Atahualpa y Huáscar.²

Tanto Francisco Pizarro como el obispo Valverde en 1535 verificaban que ya las autoridades incaicas habían realizado desplazamientos de pueblos y que ellos estaban preocupados de que hubiese un intento de los mitimaes de volver a los asentamientos de origen, lo que hubiera significado un colapso económico y social del imperio; por ello se dispuso que los mitimaes sirviesen a los encomenderos a los cuales les fueran otorgados generando la radicación y el control adecuado.³

Es obvio que a pesar de la reorganización territorial muchos pueblos de indios se formaron sobre sitios donde existían estructuras prehispánicas consolidadas que permitían mantener ciertas capacidades de acumulación de productos y la actuación de un contralor de caminos.⁴ Luego, el Consejo de Indias habría de permitir una movilización de los mitimaes hacia sus lugares naturales generando confusión y pérdida de control. Como también se autorizaría a españoles a utilizar a los indios para carga, esta itinerancia desorganizó la tarea de los pueblos que estaban próximos a los caminos reales y así se fueron vaciando o trasladando.

El rey solicitaba en 1537 que se realizara un inventario de los pueblos de indios que existían en el Perú de manera de poder actuar en concordancia, pero Pizarro no realizó esta tarea. Simplemente trató de consolidar a los indígenas en el paraje en el cual los encontró hasta ver de organizar la nueva estructura política y la evangelización.

2 MÁLAGA MEDINA, Alejandro: «Las reducciones en el Perú», *Revista de Historia de América*, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, México, n.º 80, julio-diciembre de 1975, p. 17.

3 AGI. Lima 565. Provisión del 3-12-1536.

4 CIEZA DE LEÓN, Pedro: *La crónica del Perú*. Madrid, Colección Austral, Espasa Calpe, 1962.

No caben dudas de que las características propias del territorio de la sierra y los valles de la región determinaron también dificultades en los asentamientos, variaciones en su disposición con traslados y fragmentaciones en las jurisdicciones. Hay pueblos que tienen parte de su poblamiento en dos márgenes de un río, pero otros están delimitados por un río que simplemente separa los asentamientos en nuevas jurisdicciones. En otros casos la doctrina está en un margen del río y el anexo en la de enfrente.

Eso nos pone ante una realidad integradora de la experiencia de la aldea indígena con su consustanciación con el paisaje natural y las ideas urbanas de un orden espacial que traen los conquistadores. Las reducciones no son en la realidad ni unas ni otras, ni tampoco la sumatoria de ambas experiencias, sino más bien la integración que se proyecta como una nueva realidad.

LAS REDUCCIONES EN LA CONFORMACIÓN DE LOS NUEVOS PUEBLOS DE INDIOS

Las reducciones constituyen el sistema de mayor impacto en la planificación de «los pueblos de indios» por parte del español. Se trataba de una operación para congregarse o «reducir a policía», es decir a control político, económico y religioso, a una multitud de parcialidades dispersas. La idea inicial de congregar a los caciques e indios en las goteras de las ciudades y villas de españoles para tener un mediato servicio personal o poder evangelizarlos, formulada en las «Ordenanzas para el buen tratamiento de los indios», conforma el marco teórico de la política reduccional.

En todos los casos, traslado y concentración afectarán decisivamente la estructuración territorial del indígena con su tierra de producción, la articulación entre sitio y comunidad y la relación de los grupos de parentesco. Esta destrucción sumada al reparto de indígenas para encomiendas y a la movilidad introducida por las tandas a la mita minera, configuraban las modalidades troncales de la pérdida de la identidad cultural de los indígenas y su inserción en el sistema económico colonial en América.

En el caso del Perú, la población indígena se encontraba precisamente desorganizada después de las luchas intestinas de Huáscar y Atahualpa. A ello debemos sumar los conflictos originados en el proceso de conquista y las guerras civiles entre banderías de españoles, para interpretar que la política reduccional respondía a una necesidad que interpreta cabalmente el virrey Toledo a partir de 1570. Aunque la primera gestión para concentrar a los indígenas vino por parte de los religiosos que se encontraban imposibilitados de evangelizar sistemáticamente a una población rural tan dispersa, el tema se convertiría en un reordenamiento territorial de vasto alcance y en una circunstancia conflictiva similar a una «segunda conquista».

El sistema incaico de localización de ayllus y parcialidades le generaba al español un problema en la retención de los tributos que debía cobrarse por ayllu, y no por indígena, como mandaban las ordenanzas de la Corona. A ello se agregaba que la fuerza del ayllu aseguraba la permanencia de las tradiciones incaicas, de aquí que Toledo impusiera el plan



Andenerías en Caraybamba que persisten hasta hoy.
Foto: Alejo Gutiérrez Viñuales. Colección Cedodal.

reduccional que desestructuraba el antiguo sistema y su base territorial.⁵ En la región del Cusco se estima que se instalaron unas 119 reducciones por parte de Toledo, un número que es aproximado al conjunto de doctrinas o centros parroquiales que luego perdurarían.⁶

Un siglo después de la política reduccional, el obispo Mollinedo en 1678 luego de las visitas a su diócesis escribía «que viven por aquellos parajes muchos indios y es dificultoso reducirlos a los pueblos», poniendo en evidencia el retorno a la dispersión que se agravaría en ocasión de la epidemia de sarampión de 1694.⁷

Analizando el conjunto de la población en 1786 según la recopilación que refrenda Benito Mata Linares, y salvando el hecho de que varios de los informantes unifican a españoles y mestizos en una sola contabilidad, es evidente que la población española no llegaba al 7% del total en la región y que muy probablemente muchos de ellos residiesen en las haciendas y no en los pueblos de indios.

De todos modos, es interesante comprobar que en el siglo XVIII e inclusive hasta entrado el siglo XX la persistencia de la red territorial de las doctrinas varió poco. Aparecieron

5 ROEL, Virgilio: *Historia social y económica de la colonia*, Lima, Gráfica Labor, 1970.

6 GADE, Daniel W.; ESCOBAR, Mario: «Village settlement and the colonial legacy in the southern Peru», *Geographical Review*, Washington, vol. 72, n.º4, octubre 1982, p.433.

7 AGI. Lima 306.

algunos pueblos nuevos y desaparecieron otros por abandono de los pobladores o debido a mortalidad por epidemias, cambiaron de jerarquía y se nominaron como villas algunos de ellos, pero lo cierto es que las permanencias fueron bastante notables y consolidaron el territorio de la región cusqueña.⁸

URBANISMO REDUCCIONAL

Las dificultades geográficas, con numerosas montañas que salvar, ríos caudalosos que cruzar y necesidad de aprovechar intensamente los faldeos de los cerros para el sembradío, significaban un desafío para planificar los asentamientos, aun respetando parcialmente las cabeceras definidas por los núcleos prehispánicos. Los caminos y senderos zigzagueantes, los puentes de criznejas y las colcas jalonaban estos circuitos que articularían las parroquias y sus anexos.

Cinco años antes de sus Ordenanzas de Poblamiento (1573), Felipe II le indicaba a Toledo que una vez elegido el sitio «daréis orden que edifiquen sus casas, haciendo con ellos alguna manera de fuerza donde se conviniere se puedan defender ellos y sus ganados».⁹ Estas disposiciones casi nos remiten al tiempo de la conquista, cuando era necesaria la fortificación para ir consolidando frontera, aunque ya no eran necesarias en el sur peruano, que era un territorio pacificado en proceso de reestructuración.

Si bien Juan de Matienzo en 1567 en su «Gobierno del Perú» había adelantado un esquema de cómo podrían ser las trazas de los poblados reduccionales, y ello ha llevado a mantener la idea de que respondían los pueblos de indios a las modalidades de asentamiento de las ciudades españolas, lo cierto es que ello no fue así. La presencia de una traza es el elemento de mayor persistencia en el tiempo histórico, frente a las mutaciones del tejido y el paisaje urbano, que son más dinámicas, pero aun en los procesos reduccionales hubo pueblos que —ubicados en las laderas de los cerros— se reconocían y aceptaban las dificultades de aplicarles los sistemas de calles y cuadras.

De todos modos, la plaza actuaría como elemento generador al localizarse en ella el templo y la residencia del doctrinero. Se jerarquizaba así notoriamente el carácter evangelizador de la empresa reduccional mediante la asignación preponderante del espacio urbano a la función religiosa, aunque también fuera el escenario de la vida global del pueblo en sus diversas manifestaciones cívicas, lúdicas y comerciales.¹⁰

Pero más allá de la traza, existían en las comunidades indígenas fuertes lazos de parentesco, pertenencia a grupos étnicos y sociales que no era posible obviar; y por encima de esa traza, la vigencia de las dualidades del Hanansaya y el Hurinsaya, se mantuvieron. En algunos casos emblemáticos existían dos parroquias que representaban fácticamente la división social del poblado. Todo ello condicionaría el uso de los espacios públicos y privados, la relación de los grupos con la plaza y el templo, las formas de manifestación

8 ADC. Archivo Notarial de Izquierdo. Leg. 7. «Relación de capillas y oratorios del Obispado del Cuzco». 1765.

9 MAURITIA, Víctor: *Antecedentes de la Recopilación de Indias*. Madrid, B. Rodríguez, 1906. Real cédula, 30-11-1568.

10 GADE, Daniel W.; ESCOBAR, Mario: «Village...» ob. cit., p. 434.



Notable emplazamiento de Ayrihuanca dominando el territorio.

Foto: Alejo Gutiérrez Viñuales. Colección Cedodal.

y reconocimiento de los ayllus. En general podemos identificar una mayor densidad de ocupación del suelo y un rápido proceso de fragmentación predial, lo que lleva a un paisaje urbano diferenciado del de la ciudad española. La relación con el entorno rural se daba sin solución de continuidad, ratificando el sentido de mimetización paisajística que caracteriza a estos pueblos de indios. En el mismo sentido, algunos de ellos presentan notables calidades en terrazas y faldeos de montaña, mostrando el adecuado conocimiento en el despliegue urbano de las calidades del lugar.

El régimen reduccional tuvo dificultades como la huida de los indios reducidos para evitar servir a la mita o pagar tributos. En otras circunstancias, las «sacas» de los encomenderos o el requerimiento de los pobladores activos como «yanaconas», «pongos» u otras formas de servicio personal en la ciudad o la hacienda, fueron drenando los pueblos. En el siglo XVIII muchos poblados de indios sufrieron la intrusión de españoles o mestizos, que reclutaban mano de obra alterando la vida de los indígenas de una manera creciente. Ello se notó particularmente en los núcleos próximos a las vías de comunicación y comercio, llegando a gravitar en las decisiones hacia fines del siglo XVIII.

La articulación entre las cabeceras de los departamentos y los pueblos de su jurisdicción marcaban las relaciones de importancia de los asentamientos, mientras otros más alejados podían ser preferidos por su riqueza minera. Esta dinámica puntual de poblados

favorecidos contrastaba con la dispersión de otras partes del territorio donde los indígenas vivían más inmediatos a las haciendas o repartidos en ellas.

LA INTEGRACIÓN CULTURAL Y LAS PERSISTENCIAS INDÍGENAS EN EL SISTEMA REDUCCIONAL

El cabildo, que es la institución centralizadora de la vida cívica, aparecerá con frecuencia opacado frente al papel que, en lo urbano y lo edilicio, habrán de jugar el templo, la casa cural, el beaterio o el conventillo. Una de las principales formas de coincidencia entre la cosmovisión indígena y la línea de persuasión y participación que caracterizará a la evangelización de la contrarreforma es justamente la de la sacralización de los ámbitos y funciones urbanas. Para el indígena todas las actividades tenían un trasfondo sacral y los acontecimientos más importantes de la producción o los ciclos de socialización e integración familiar iban acompañados de rituales en los cuales el sentido sacral se integraba a la cosmovisión.

Las formas directas de relación como «el pago a la tierra» o las localizaciones telúricas de las deidades, implican una virtual sacralización del territorio y la definición de una perspectiva mítica. Por ello, el proceso reduccional significó una tragedia que destruyó el equilibrio con el medio y desarraigó al habitante de un sistema tan pacientemente conformado a través de los siglos. La preocupación del indígena no era «construir la historia» sino obtener cotidianamente ese equilibrio entre las condiciones del nuevo asentamiento, las deidades próximas y la Pachamama que aseguraría la sobrevivencia. En la «sacralización» del ámbito urbano puede leerse también la persistencia del sentido simbólico que el indígena planteaba en su visión de reiterar un universo en escala que fuera accesible y comprensible.

Por ejemplo, en el poblado de Coporaque los ocho arcos que flanqueaban la plaza eran los sitios de acceso de las comunidades barriales para la festividad religiosa, que sigue en vigencia hasta hoy. El uso del espacio abierto propio de la cultura indígena adquiere nueva relevancia en el sincretismo religioso en que confluye el barroco europeo potenciado en la ritualización americana.

Casi dos siglos antes de que llegara la disposición real de 1786 que prohibía enterrar en los templos, los pueblos de indios ya tenían el hábito de utilizar los atrios, reservándose los enterramientos en la iglesia para los religiosos y eventualmente para las autoridades. En esos camposantos solía haber capillas de miserere. Por otro lado, las capillas abiertas constituían la manera de exteriorización del culto más notoria como elaboración de un programa arquitectónico para responder a las demandas de evangelización de millares de indígenas que no tenían experiencia de vivir grandes espacios cerrados, pero que valoraban el sentido sacral de los abiertos. Los ejemplos más frecuentes son los de los balcones externos proyectados hacia el atrio y la plaza.

También se levantaban altares provisorios muy adornados que señalaban la participación de gremios y cofradías, cuyo papel era el de asegurar las formas comunitarias en



Los distintos niveles de la plaza de Livitaca señalan el carácter particular de cada una.

Foto: Alejo Gutiérrez Viñuales. Colección Cedodal.

el sostenimiento del culto y en la transmisión viva de los rituales religiosos.¹¹ A ello se sumaban capillas particulares, cruces misionales, campanarios y ermitas que así marcaban un espacio de pertenencia.¹² Otro tema son los «jardines del Santísimo» que se encuentran detrás del ábside de la iglesia y que comunican con la parte trasera del retablo, a menudo con ventanas que lo iluminan por detrás, formando hacia afuera balcones de uno o dos pisos.

Si la estructura de poder indígena de los curacas fue reemplazada por las modalidades capitulares hispanas, no menos cierto es que el sentido de pertenencia a la parcialidad se ha mantenido en numerosos poblados indígenas de reducciones tempranas. La persistencia de elementos de fuerte carga simbólica y mitológica, que se vertebran entre las creencias prehispánicas y las cristianas, puede verse en los ritos de la construcción de las casas o en la colocación de las «zafacruces» en las cumbres de las viviendas. La sacralización territorial se proyecta hasta nuestros días en otros rituales, como las «chacritas» y las «apachetas», donde cada uno coloca su piedra y ofrenda coca para facilitar la ruta del viajero, y donde también con frecuencia habrían de colocarse oratorios o ermitas.

11 CELESTINO, Olinda; MEYERS, Albert: *Las cofradías en el Perú: región central*. Frankfurt: Vervuert, 1981.

12 VIÑUALES, Graciela María; «Nuevos espacios para el culto, experiencia acumulada y propuestas inéditas», en: VIÑUALES, Graciela María (ed.): *Iberoamérica. Siglos XVI-XVIII. Tradiciones, utopías y novedad cristiana*. Madrid, Encuentro, 1992, pp. 70-87.

DESPOBLAMIENTO DE LAS REDUCCIONES

La caída de población indígena después de la conquista es hoy considerada como catastrófica, y aunque no tenemos cifras ciertas, entre 1561 y 1571 parece haberse producido una caída de 400 000 a 350 000 indios, justamente los más vinculados a las reducciones.¹³ Los motivos son variados: por un lado, la movilidad de los grupos étnicos y el abandono de las antiguas tierras de comunidad y lugares donde estaban radicados sus ancestros;¹⁴ por otro, la secuencia de epidemias, entre las que sobresale la de 1589.¹⁵

Consolidadas las reducciones, hubo otros dos motivos fundamentales: la presión fiscal tributaria y la radicación en otro poblado en condición de «forastero», que llevaría al abandono de ciertos sitios. Un informe del obispo planteaba en 1601 el permanente vejamen en que vivían los indios ya que «no solamente hacen las iglesias, casas de Corregidores y sacerdotes, sino también sirven en los Tambos, aderezan los caminos y los puentes y, cuando hay fiestas traen los toros, buscan las maderas para barreras y las garrochas, limpian las plazas y acuden a todas las obras públicas en paz y en guerra».¹⁶

La otra causal de la huida fue sin duda la prestación del trabajo de mita en las minas de Potosí, que llevaron a esta ciudad a ser una de las más grandes del mundo a comienzos del siglo XVII por la cantidad de indios mitayos allí concentrados que no regresaban a sus pueblos.¹⁷ Muchos fallecían en el trabajo o eran impedidos de regresar a sus lugares de origen, lo que llevó a la decadencia de sus poblados reduccionales por la pérdida de la mano de obra joven, y superpobló Potosí hasta el anegamiento de las minas en el siglo XVIII.

La población regional volvió a mostrar pérdidas importantes entre 1628 y 1690, fruto de nuevas epidemias, así como por el trágico terremoto de 1650 y el incremento de la mita, que llevaba a los indios de las zonas altas a Huancavelica y a Caylloma. En 1720 se desarrollaría en el Cusco la trágica peste que significó un total de 60 000 muertes en una población estimada en 400 000 personas. Medio siglo después y aun habiendo pasado las rebeliones de Túpac Amaru, según el censo de la Real Audiencia levantado en 1786, había 206 605 habitantes, de los cuales solamente el 78% era indígena, frente al 92% de finales del siglo anterior.¹⁸

El obispo Bartolomé de las Heras proveyó curas interinos, sobre todo después del apoyo que muchos sacerdotes dieran al alzamiento indigenista de Túpac Amaru. Para que se pudiese reparar las doctrinas antes de los concursos, «tomó el arbitrio de sacar de algunas iglesias ricas, vasos sagrados y ornamentos que supliesen en las

13 ARAMBURÚ DE OLIVERA, Clemencia; REMY, Pilar: *La población del Cuzco colonial. Siglos XVI-XVIII*, Lima, Amidep, 1983, p. 9.

14 COOK, Noble David: «La población indígena en el Perú colonial», *Anuario*, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional del Litoral, Rosario, n.º 8, 1965.

15 ESQUIVEL Y NAVIA, Diego de: *Noticias Cronológicas de la Gran Ciudad del Cuzco*. Edición, prólogo y notas de Félix Denegri Luna. Biblioteca Peruana de Cultura, Lima, Fundación Wiese, 1980, t. 1, p. 258.

16 AGI. Lima 622. Carta del Obispo, 27-4-1601.

17 OTS, José María: «La colonización española en América», *La Nación*, Buenos Aires, 11-10-1936.

18 MÖRNER, Magnus: *Perfil de la sociedad rural del Cuzco a fines de la colonia*, Lima, Universidad del Pacífico, 1978.

absolutamente pobres».¹⁹ El conflicto entre españoles peninsulares y criollos e indígenas venía anunciándose.

LA EVANGELIZACIÓN

El obispado del Cusco creado el 4 de abril de 1538 organizó la acción de evangelización de esta región del sur del Perú. De él habrían de desprenderse posteriormente los obispados de La Paz, Arequipa y Huamanga, y finalmente el de Puno.²⁰ Aun siendo la evangelización uno de los ejes troncales de la justificación de la conquista, las gestiones fueron lentas y estuvieron atadas a procesos políticos, guerras civiles, indefiniciones acerca del trato a los indígenas, debates sobre las posiciones de Bartolomé de Las Casas, actitudes cotidianas de los españoles y búsquedas de líneas de acción misionales.

En el Primer Concilio Limense (1551-1552), disponíase que fueran demolidos los antiguos adoratorios y «si fuera un lugar decente para ellos se edifique allí iglesia o, al menos, se ponga una cruz». Esto marca la costumbre de la superposición de muchos templos cristianos sobre antiguas huacas. Se señalaba que en algunas doctrinas había frailes por falta de clérigos y se acordaba que a los curas que no supiesen las lenguas se los quitase si no la aprendiesen en un año. Se mencionaba que en el obispado había 190 doctrinas —aún no se había dividido Arequipa— y que el principal problema era que estaban «los indios tan dispersos y apartados en tantos pueblos divididos con la pereza que esta tierra tiene consigo».²¹

La preocupación de los religiosos a comienzos del siglo XVII era evidente y el obispo era consciente de ello. Señalaba las vejaciones que sufrían los indios por la acción de los españoles y sobre todo por la mortalidad que suponían las mitas. Como en la mita no solían tener doctrina, olvidaban sus conocimientos y cuando regresaban a los pueblos eran objeto de vejaciones por «los Corregidores, sus Ministros, parientes y amigos». El obispo no se guardaba de criticar a su propio clero, que en muchos casos desconocía las lenguas indígenas y daba poco ejemplo de vida en sus doctrinas.²² Pero unas décadas después —entre 1645 y 1647— el obispo Azcona Imberto hizo la visita a la diócesis recorriendo, en un despliegue inusitado, 134 doctrinas.²³ Encontró bastante satisfactorio el estado de sus iglesias e hizo mención de que «algunas eran tan ricas en plata que las pueden envidiar Catedrales de España».²⁴ Pero muchas habrían de arruinarse a raíz del terremoto de 1650.

Hacia fines del siglo XVIII, la presión del despotismo ilustrado por manejar las cuestiones americanas con españoles peninsulares desplazando a los criollos fue bastante determinante de los movimientos independentistas. De ello no se salvaría la propia Iglesia atada a las recomendaciones del Patronato Real, así en 1776 el Consejo de Indias

19 AGI. Lima 1566.

20 AGI. Lima 520. Certificación de la erección del obispado del Cusco en 1538 por el deán Juan Calvo, 30-7-1674.

21 AGI. Lima 1627. Información, año 1571.

22 AGI. Lima 622. Informe del obispo del Cusco, 27-4-1601.

23 AGI. Lima 306. Informe del obispo, 20-6-1648

24 AGI. Lima 306. Carta del obispo sobre la visita. Cusco, 20-6-1648.

mandaba que cada curato vacante se cubriera con europeos hasta superar a los criollos, llevando a los curas americanos a ejercer en la península.²⁵ No sería fruto de esta política la promoción del obispo Moscoso del Cusco a arzobispo de Granada, sino más bien la desconfianza que la Corona tuviera sobre su participación y la del clero criollo en el alzamiento de Túpac Amaru.

El «optimismo misional» luego del proceso reduccional a fines del XVI, sin embargo llevaría a la crisis de la persistencia de las idolatrías y a las duras campañas de extirpación de la primera mitad del XVII. Aun en el XVIII la integración de las experiencias seculares en la música y en la danza religiosas era llamativa. El tiempo del barroco modificó los procesos de evangelización y alcanzó una gran sintonía en la ritualización, en las expresiones tangibles de los contenidos simbólicos, en el apelar a las manifestaciones sensoriales y a las formas de comunicación que facilitaron la música y los cantos durante las celebraciones y fiestas. Allí pudo ponerse en sintonía el contenido con el continente de manera de sintetizar las manifestaciones religiosas.

LAS DOCTRINAS EN MANOS DE ÓRDENES RELIGIOSAS

Cuando comenzó el proceso de evangelización, los sacerdotes del clero secular no alcanzaban para cubrir la multitud de doctrinas que se iban formando y por ello se planteó la posibilidad de entregar a las órdenes religiosas dos parroquias en cada provincia.²⁶ El problema de las parroquias entregadas a órdenes religiosas se vislumbró tempranamente y afectó sin dudas a la política reduccional. El virrey Toledo escribía en 1572 que «en materia de doctrinas que tienen los frailes entre otras cosas que tienen de inconvenientes es que tienen hechas iglesias y casas que las llaman monasterios a costa de los indios, y no consienten en que siendo las iglesias verdaderamente parroquiales y siendo hechas a costa de la feligresía se llamen iglesias parroquiales sino monasterios».²⁷

A pesar de los conflictos que el virrey Toledo había tenido con los jesuitas para obligarlos a hacerse cargo de las doctrinas que en el Collao habían abandonado los dominicos —lo que únicamente se logró en Juli—, el resultado de la presencia de la Compañía de Jesús, como el único ejemplo claramente exitoso de proyecto reduccional, llevaría a que los siguientes virreyes enfatizaran la necesidad de que pasaran a misioneros jesuitas como pedía el conde del Villar en 1586.²⁸ A mediados del siglo XVII, sobre un total de 131 doctrinas existentes había 24 de ellas administradas por órdenes religiosas: una de San Francisco, ocho de la Merced, ocho de San Agustín y siete de Santo Domingo.²⁹

25 AGI. Indiferente General 3002. Acuerdo, 19-4-1776.

26 AGI. Lima 605. Presentación del virrey, 12-8-1760.

27 LEVILLIER, Roberto: *Gobernantes del Perú. Cartas y papeles. Siglo XVI*, t. IV, Madrid, Juan Pueyo, 1925. Carta, 1-3-1572.

28 LEVILLIER, Roberto: *Gobernantes del Perú. Cartas y papeles. Siglo XVI*, t. X, Madrid, Juan Pueyo, 1925. Carta, 17-4-1586. Véase también EGAÑA, Antonio: «El Virrey Don Francisco de Toledo y los jesuitas del Perú (1569-1581)», *Estudios de Deusto*, Pamplona, vol. IV, n.º 7, 1956, pp. 117-186.

29 CONTRERAS Y VALVERDE, Vasco de: «Relación de la ciudad del Cuzco... por V. C. de V, Deán de la Catedral», 6-7-1649, en JIMÉNEZ DE LA ESPADA, Marcos: *Relaciones Geográficas de Indias. Perú*, Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, t. I, 1965.

Los conflictos entre las órdenes religiosas y los sucesivos obispos por la atención de las parroquias continuaron e inclusive formaron parte de una serie de peticiones que culminaron en 1753 con la sanción de una real cédula que disponía la separación de los regulares de los curatos y la colocación de clérigos que conociesen los idiomas indígenas.³⁰ Pero también las autoridades civiles participaron de estas decisiones. En la segunda mitad del XVIII se fue notando más la presión sobre las órdenes, ya que se exigía autorización real para fundar nuevas casas de religiosos.³¹

De todos modos es evidente que en este largo proceso de evangelización finalmente quedarían los rasgos integradores de un sincretismo religioso que tiene vigencia hasta nuestros días, cinco siglos después del proceso de la conquista. Bien señalaba Urbano que «Ni el movimiento de extirpación de idolatrías, ni la estructura y el aparato eclesiástico que imperó en los Andes desde los albores del siglo XVII han sido suficientes para eliminar ritos, creencias y mitos que constituyen aun el fondo del discurso religioso andino».³²

LA GESTIÓN DEL OBISPO MOLLINEDO

El notable impulso que el obispo Manuel de Mollinedo dio a las comunidades del Cusco, que recién estaban tratando de reponerse de los terribles efectos del terremoto de 1650, se evidencia en una actitud de mecenazgo testimonial que arrastró a sus propios párrocos y movilizó a la feligresía en la reconstrucción de sus templos y poblados.³³ Uno de los curas que más ayudó a financiar las obras eclesiásticas fue justamente Andrés de Mollinedo, sobrino del obispo, quien era propietario de una mina en Paratía. Fundador a su vez de la parroquia, luego hospital, de La Almudena, Andrés de Mollinedo había acompañado a su tío desde España y colaborado con él en sus tareas pastorales antes de pasar al Perú.³⁴

El obispo Mollinedo fomentó la presencia de párrocos que pudieran, por conducta, formación y conocimiento de las lenguas indígenas, ser aptos para la evangelización. Cuando se hizo cargo del obispado en 1674, sometió a los 320 curas de su diócesis a un examen de conocimientos y suspendió a algunos por no hallarlos hábiles.³⁵ No conforme con ello, desde esa fecha se dedicó a recorrer su diócesis en prolongadas visitas que lo llevaron a sufrir duras enfermedades. En 1678 escribía: «lo que he trabajado no se puede ponderar porque los caminos son muy agrios, las calores excesivas y los fríos más rígidos que los que se suelen tener en Guadarrama por el mes de enero, obligado muchas veces a quedarse en las sierras por debajo de un toldo donde ha celebrado».³⁶

30 AGI. Indiferente General 2952.

31 AGI. Lima 101. Real cédula, 18-9-1753.

32 URBANO, Oswaldo: «Simbología religiosa y conflictos sociales en el sur andino», *Allpanchis Phuturinga*, Cusco, n.º 6, 1974, pp. 161-177.

33 VILLANUEVA URTEAGA, Horacio: *Cuzco monumental. La imperial ciudad de los incas en la obra de un mecenas*, Cuzco, INC, 1989.

34 VILLANUEVA URTEAGA, Horacio: «Dos codicilos de Don Manuel de Mollinedo, Obispo Mecenas del Cuzco», *Boletín del Archivo Departamental del Cuzco*, Cusco, n.º 2, pp. 55-63.

35 AGI. Lima 526. Informe, 30-6-1744

36 AGI. Lima 306. Carta, 17-4-1678.



Chicos y grandes se engalanan para las fiestas patronales de Haqaira.
Foto: Alejo Gutiérrez Viñuales. Colección Cedodal.

Asimismo, tuvo particular cuidado de que su reconocimiento a la cultura indígena y sus posibilidades de expresión ornamental no diera paso a posibles confusiones de carácter sincrético en lo religioso. Así vemos cómo hace retirar el símbolo de la «Mascaypacha» indígena de las imágenes del Niño Jesús que existían en algunas parroquias.

No hay que olvidar que Mollinedo, más allá de tener fuerte incidencia en los cambios de la ciudad del Cusco durante la segunda mitad del siglo XVII, también lo tuvo en el amplio escenario de su diócesis. En la capital promovió el conjunto de La Almudena y la instalación de las carmelitas, apoyó la recuperación de iglesias y conventos dañados por el sismo, reorganizó buena parte de las principales fiestas logrando la participación de todos los estamentos sociales y fue un mecenas de las artes. Pero también recorrió periódicamente su territorio y ayudó a mejorar las condiciones de los pueblos y los templos, preocupándose por la decencia, el orden y la elevación estética de los edificios e instalaciones. Los libros parroquiales muestran a este obispo preocupado hasta por mínimos detalles, auxiliando con dinero a las comunidades e interesándose por mantener informadas a las autoridades de los logros y las necesidades de los pobladores.

Cuando la salud no lo dejó encarar largos viajes, se preocupó de obtener datos periódicos de población, de los inventarios, del estado general, que le permitieran mantenerse al día de lo que sucedía en los más alejados puntos de su diócesis, sin interrumpir su mecenazgo. Sus informes de viaje, o los que recibiera a través de los doctrineros, han sido siempre una documentación insoslayable para estudiar lo sucedido en aquella época esplendorosa del Cusco.

LA ECONOMÍA DE LA REGIÓN

Después de la decadencia regional del Cusco a consecuencia de la peste de 1720, los lazos comerciales se orientaron hacia las áreas del altiplano boliviano y del norte argentino. La producción cusqueña de textiles, así como el azúcar y aguardiente de la zona de Abancay, se unía a la producción cocalera de Paucartambo y Lares.³⁷ Del norte argentino procedían las recuas de mulas que habían realizado invernadas en Córdoba y Salta, y que servían para el tráfico de los arrieros y la atención de la gran demanda potosina para la minería.³⁸ En la segunda mitad del XVIII la reactivación minera y la mita continuaban afectando a los poblados, aunque en 1777 se solicitaba la liberación de la mita a Potosí en virtud de haber mano de obra suficiente.

El levantamiento de Túpac Amaru significaría un golpe mortal al circuito cusqueño por la destrucción de haciendas y obrajes, la apertura al libre comercio y las posteriores guerras de la independencia.³⁹ Ello se constata en la decadencia como dice Mata Linares en su informe, ahí afirma que «la mayor parte de las iglesias [...] se hallan muy indecentes, otras poco seguras y todas sumamente pobres».⁴⁰ Y explica que «no hay aquí más comercio activo que el de la ropa, de la tierra o el azúcar que se lleva a Potosí y tierra arriba. [...] el maíz que mantenía antes a los hacendados se halla hoy en tan bajo precio que ni aun les soporta los gastos de su siembra y colección a causa de que los indios del Collao que bajaban antes a proveerse llevando muchas miles de fanegadas se han retirado desde la rebelión y van a otros partidos».⁴¹

La creación del Virreinato de Río de la Plata con sede en Buenos Aires en 1776 significaría también un desmembramiento de la estructura territorial articulada con el Cusco. Sin embargo, el tema más conflictivo resultó ser el de las reformas fiscales impuestas por el despotismo ilustrado de los borbones con la finalidad de recaudar más dinero en América y sostener los ingentes gastos de la Corona y sus aventuras bélicas. La desconfianza hacia los criollos fue uno de los elementos que marcó el gobierno de Carlos III en el crucial período que va de 1775 a 1783 y que culminará con la rebelión de Túpac Amaru.⁴²

37 GUTIÉRREZ, Ramón et al.: *Notas sobre las haciendas del Cusco*, Buenos Aires, FECIC, 1985.

38 FLORES GALINDO, Alberto; PLAZA, Orlando; ORÉ, Teresa: «Oligarquía y capital comercial en el sur peruano. 1870-1930», *Revista Debates en Sociología*, Lima, n.º 3, octubre 1978, p. 56.

39 GLAVE, Luis Miguel: «Problemas para el estudio de la historia regional: El caso del Cusco», *Allpanchis*, Cusco, n.º 16, 1980, p. 150.

40 AGI. Cuzco 15. Nota, 10-1-1786.

41 AGI. Lima 1110. Carta, 13-11-1786.

42 O'PHELIAN GODOY, Scarlett: «Las reformas fiscales borbónicas y su impacto en la sociedad colonial del Bajo y el Alto Perú», *Historia y Cultura*, Museo Nacional de Historia, Lima, n.º 16, 1983, pp. 113-114.



En 1943 Písaac aún conservaba su antigua iglesia con su pórtico de entrada y la cruz misional.
Foto: NN. Colección Cedodal.

Planos detallados de la intendencia del Cusco y sus partidos fueron realizados en 1786 por el geógrafo Pablo José de Oricáin; ello nos permite tener un corte preciso y detallado en el momento en que se formara la audiencia con la finalidad de potenciar a la región⁴³. El tema de los caminos y los puentes era algo ya trabajado desde la época prehispánica. Durante la dominación española se conservaron y mejoraron estas comunicaciones que agilizaban el comercio y la producción. Algunos de ellos hoy han sido también valorizados por el proyecto del Cápac Ñam, el Camino Principal Incaico, que va recuperando esa gran obra prehispánica.

EL TRATO AL INDÍGENA EN EL SIGLO XVIII Y LAS REBELIONES

Ya hemos señalado que, como consecuencia de la formación de reducciones, las extirpaciones de las idolatrías y las mitas a Potosí, se manifestaron las penurias de la población indígena y la decadencia de sus pueblos. En 1556, vistas las necesidades económicas de la Corona, el marqués de Cañete estudió la posibilidad de convertir las encomiendas en feudos, es decir determinó una suerte de esclavitud de por vida para los indígenas. Los

43 AGI. Lima 1110.



Puente de criznejas sobre el Apurímac.
Foto: Alejo Gutiérrez Viñuales. Colección Cedodal.

encomenderos hicieron propuestas económicas cuantiosas al rey para concretar esta idea, pero «los indios, a cuyo conocimiento llegó lo que con ellos pretendía hacerse, ofrecieron un donativo superior al que pudieran dar los encomenderos, además del tributo ordinario», paralizando la iniciativa.⁴⁴

En el siglo XVIII, a pesar de la supresión de la mita obligatoria y de las encomiendas, la situación no mejoró ya que los corregidores fueron responsables de nuevos atropellos a las comunidades. El obispo Pedro Morcillo y Auñón señalaba en 1744 los abusos de estos funcionarios, diciendo: «me ha lastimado el corazón ver a los pobres indios maltratados, aniquilados y destruidos con la tiranía que usan los Corregidores con sus repartimientos y creyendo los miserables que yo pudiera aliviarlos en sus trabajos han ocurrido a mí con muchas y varias notas que remito».⁴⁵

Por ello fue que los alzamientos tuvieron lugar principalmente en el sur andino, por ser estas las provincias más sujetas a la mita minera.⁴⁶ La rebelión de Túpac Amaru no fue una acción desarticulada que emergió en 1780, sino que estaba insertada en un proceso de revueltas menores. En ellas también estuvieron involucrados mestizos y criollos.⁴⁷ Asimismo, la figura del obispo Moscoso y Peralta quedó muy comprometida por la activa participación de curas de su entorno. Sin embargo, el fiscal Areche testimoniaba en

44 MÁLAGA MEDINA, Alejandro. «Las reducciones en el Virreinato del Perú. 1532-1580», *Revista de Historia de América*, IPGH, México, n.º 80, julio-diciembre de 1975, p. 25.

45 AGI. Lima 526. Carta del obispo, 22-11-1744.

46 O'PHELAN GODOY, Scarlett: «Las reformas fiscales...» op.cit.

47 O'PHELAN GODOY, Scarlett: «Cusco 1777. El movimiento de Maras- Urubamba», *Revista Histórica*, Lima, vol. 1, n.º 1, 1977, pp. 113-128.

su favor indicando que el obispo había ayudado económicamente al ejército realista por lo que, gracias a él, no hubo mayores estragos.⁴⁸ Finalmente fue «ascendido» a arzobispo de Granada para quitarlo del Cusco, ya que era sospechado de complicidad a pesar de aquellos gestos. Igualmente se comprometerían frailes franciscanos y mercedarios con el levantamiento de José Angulo, por lo que «han fomentado la opinión subversiva».⁴⁹ Por su parte, el obispo Pérez Armendáriz apoyaría a Mateo Pumacahua en 1814. En ese mismo año se denunciaba que el cura Muñecas, vicario de la parroquia de españoles del Cusco, había comandado una columna rebelde, y que los frailes mercedarios habían apoyado a los insurrectos con otros párrocos.

Como puede verse, estas circunstancias motivaron un clima de enfrentamiento y suspicacias entre el clero de la región y las autoridades políticas, que se evidenciaría claramente en los siguientes levantamientos independentistas. Cabe también señalar que no fue ajena a esta situación la fragilidad de la vida de las comunidades campesinas y de los pueblos de indios. La realidad de una agricultura con una producción de subsistencia, que involucraba además el trabajo de todo el grupo familiar, ubicaba a la población indígena en una inseguridad permanente.⁵⁰

Localizados en una economía de autoconsumo, con muy escasos excedentes que le permitieran el trueque, con limitadas posibilidades de tecnificación cuando la topografía era accidentada, los campesinos de la región cusqueña han vivido una secular tradición de pobreza y agravios que no variaron sustancialmente en los siglos XIX y XX.

LA ARQUITECTURA

Enrique Marco Dorta nos hablaba de esta arquitectura de los poblados del sur peruano como una obra «sencilla y austera, tan pobre como la tierra que la rodea y tan enraizada que, a veces parece fundirse con él».⁵¹ Esta mirada inteligente es sin duda válida para muchas parroquias y viceparroquias, capillas y oratorios de los pueblos de indios. Marco Dorta insistía en que se debía percibir cómo, bajo la acción de mecenazgo del obispo Mollinedo, el «estilo cusqueño» se extendería hacia el altiplano con sus bóvedas de piedra, crucero, cúpula y portadas retablo.⁵² Es evidente en la arquitectura de la región la existencia de tipologías marcadas por el núcleo más próximo al Cusco en el período fundacional de las reducciones. Allí los templos adquieren ciertas características que son indudablemente próximas a unas tipologías acordadas aunque puedan presentar variantes.

Estas características nos ubican ante templos de una nave, en muchos casos muy alargada, de gran altura y estrecha, ya que están condicionadas por la disponibilidad de los palos de madera para la estructura del techo, que debían buscarse en las zonas de

48 AGI. Lima 1093. Informe, 6-2-1783.

49 AGI. Cuzco 72. Nota, 20-4-1815.

50 GARR, Thomas: «La familia campesina y el Cosmos Sagrado», *Allpanchis*, Cusco, n.º 4, 1972, pp. 7-19.

51 MARCO DORTA, Enrique: *Arte en América y Filipinas*, Madrid, Plus Ultra, 1973.

52 NOEL, Martín. *Arquitectura virreinal. Seguido de una adición documental por José Torre Revello y una Advertencia por Emilio Ravignani*, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, 1934.

Paucartambo o Marcapata con alto costo. Su arco triunfal podría en algunos casos ser apuntado mostrando persistencias mudéjaristas o del gótico tardío, mientras que la cubierta de la capilla mayor a menudo tenía una techumbre autónoma no pocas veces con trabajo de lacería mudéjar. Estas iglesias, cuyas fachadas de ladrillo tenían nichos y hornacinas flanqueando la entrada y mostraban un balcón «capilla abierta» sobre la puerta, se realizaron en el período que va entre 1575 y 1630, y de las que hay múltiples ejemplos. Otra característica de estas iglesias más antiguas es el hecho de estar colocadas con uno de sus lados mayores abriendo a la plaza y teniendo allí su portada principal. Con los cambios del siglo XVII, la puerta de pies será la de acceso habitual ya que el templo estará con su eje mayor perpendicular al atrio.

En estos primeros templos ya aparece la pintura mural en los fondos de las hornacinas, en los retablos principales e inclusive en retablos secundarios. En general a partir del siglo XVII comienzan a realizarse los retablos de pasta y madera, de los cuales nos quedan algunos ejemplares. También podemos encontrar unos pocos púlpitos de esta temprana época. Otros templos del mismo período adoptan pórticos de acceso más complejos, con arquerías superpuestas abarcando todo el frente del edificio y formando una capilla abierta como *loggia*. Muchas otras iglesias, más modestas en su factura, fueron siendo reemplazadas sin responder cabalmente a estas mismas características, pero manteniendo la estructura de una nave de muros de adobe y techos de par y nudo cubiertos con tejas o paja.

Una segunda fase podemos identificarla con la renovación de los templos que se produce después del sismo de 1650 que afecta a toda la región. En el proceso de reconstrucción tendrán especial importancia la capacidad de acción y la voluntad hegemónica de control que impondrá el obispo Mollinedo, con una notable respuesta de parte del clero secular y con conflictos laterales con las órdenes religiosas que tenían a su cargo diversos tipos de doctrinas.

También es cierto que aquí veremos la presencia de dos niveles de templos. Aquellos de mayor capacidad económica —no siempre definida por su población y producción sino a veces por el capital con que contaba el párroco— que en general impuso un tipo de iglesia de mayor permanencia, reemplazando antiguos edificios de adobe y ladrillo por nuevos templos de piedra. Estas obras realizadas entre la segunda mitad del siglo XVII y 1720, cuando la peste asoló la región y marcó la decadencia del Cusco, imponen una clara apertura hacia el barroco a través del uso masivo de la pintura mural, la ornamentación selectiva del interior de los templos, el reemplazo de buena parte de los retablos y la concepción de novedosos púlpitos tallados pensados como «máquinas de persuadir» para la transmisión de nuevas pedagogías religiosas, donde el diseño de los altares se complementaba con la predicación que se hacía desde los púlpitos. Pero también se recupera la sacralización del ámbito externo de una manera decisiva con la extravención del culto al espacio público a través de las fachadas retablo realizadas en piedra, que proyectan la imagen religiosa al exterior.

La ritualización de la vida cotidiana, imbricada en el sentido sacral que todas las actividades tenían para el indígena, es parte esencial del éxito de esta nueva perspectiva de evangelización. Ella también recuperará el protagonismo de los sectores populares en aquellas manifestaciones que marcan la culminación de su participación: las grandes festividades religiosas con sus procesiones y las actividades lúdicas conexas.

Las obras de esta etapa nos muestran entonces no solamente la potencialidad de una nueva forma de comunicación, sino también la valoración de una liturgia que modifica el mismo equipamiento del templo. Los visitantes del obispo y el propio Mollinedo enfatizarán la necesidad del alhajamiento de las iglesias, mandarán colocar frontales de plata y harán custodias, cruces procesionales, atriles, mayas y otras piezas de platería que constituyen la expansión invaluable de la escuela cusqueña de fines del XVII y comienzos del XVIII.

La carencia de los ricos textiles europeos es reemplazada por las pinturas murales que los imitan, engalanando las paredes de templos y oratorios. La ausencia de pinturas de caballete de gran tamaño es reemplazada por otras pinturas murales que emplazan las escenas dentro de marcos recién pintados. Todo ello es parte de un proceso de renovación permanente que no atiende solamente a las convocatorias del gusto sino a las circunstancias de altibajos de los curas doctrineros, a los frecuentes sismos y a otros fenómenos naturales que obligan a la permanente atención de los templos.

La pintura mural fue uno de los sistemas propios de la región andina para aprehender el espacio interno y a la vez transmitir mensajes pedagógicos o simbólicos. Las iglesias de los siglos XVI al XVIII que hemos analizado, en su gran mayoría nos presentan amplios programas de pintura mural que responden a las más variadas propuestas, que van desde el reemplazo de los altares del XVI hasta las series de lienzos del santoral. Igualmente, hay pinturas semejando lienzos, programas pictóricos propios, hasta encontrar la semejanza de las decoraciones textiles en boga en el siglo XVII.⁵³ Estas pinturas murales se van superponiendo y reemplazando, quedando fragmentos de las anteriores, repintándose los antiguos temas, lo que hace difícil ajustar una cronología precisa de las mismas. Aquí vuelven a aparecer las modalidades de la organización prehispánica, la tarea en *minka*, en comunidad, que todos los años dedica un tiempo de trabajo para el mantenimiento del templo, que repara o ayuda a la construcción de nuevas capillas y que está atenta a potenciar la calidad como orgullo de su población.

Un tercer tiempo de la arquitectura de estos pueblos es el período posterior a la insurrección de Túpac Amaru que implica por una parte la reedificación de templos afectados y por otra la realización de algunos de piedra de gran tamaño con fuertes nexos entre la zona de tierras altas, Apurímac, Arequipa y Ayacucho. Las transformaciones en las tipologías de la pintura mural, la colocación de espejos en los altares y de nuevos elementos

53 MACERA, Pablo: «El arte mural cuzqueño, siglos XVI-XX», *Apuntes*, Universidad del Pacífico, Lima, n.º 4, 1975; Véase también MACERA, Pablo: *Pintura mural andina*, Lima, Milla Batres, 1993; FLORES OCHOA, Jorge; KUON, Elizabeth; SAMANAEZ, Roberto: *Pintura mural en el sur andino*, Lima, Colección Arte y Tesoros del Perú, 1993.



A fines del XVII se realizaron notables templos en piedra como el de Mamara.
Foto: Alejo Gutiérrez Viñuales. Colección Cedodal.

ornamentales como las gradillas, se acompañan con los efectos de la iluminación que genera la apertura de las capillas absidales tras el retablo mayor e inclusive de ventanas en los muros laterales del presbiterio, como ya se hacía en la ciudad⁵⁴.

Podríamos ubicar este período como signado por la tutela que de alguna manera ejerce la recién creada audiencia del Cusco y también por la acción dedicada de obispos que realizan nuevas visitas. Aunque los acontecimientos que llevan a la independencia desde comienzos del siglo XIX son perturbadores por el frecuente relevo de párrocos y luego por las extracciones de los bienes de los templos, fundamentalmente de la platería para obtener recursos y de las campanas para fabricar cañones.

PRESENCIA INDÍGENA EN LA ARQUITECTURA

Es legítimo pensar que la presencia de las importantes obras de la cultura inca en la región había dejado capacitado a un sinnúmero de artesanos y canteros que tuvieron a su cargo el proceso de las primeras obras que los españoles encararían en el Cusco y su región. La tarea de estos artesanos en la transición —no solamente del gusto y el diseño, sino también de las tecnologías— es justamente importantísima para revelar la capacidad del aprendizaje indígena, así como también para evidenciar la pérdida de los secretos del oficio como lo fuera el trabajo de la cantería incaica de grandes bloques.⁵⁵

54 VIÑUALES, Graciela María: «Los dos barrocos del Cusco», en CASTRO BRUNETTO, Carlos: *Arte barroco. Una revisión desde la periferia*, Fundación Mapfre Guanarteme, Las Palmas de Gran Canaria, 2004, pp. 45-58.

55 HARTH-TERRÉ, Emilio: «Los últimos canteros incaicos», *El Arquitecto peruano*, Lima, n.° 252-254, octubre de 1958.

También es cierto que el pase de los artesanos españoles estaba muy controlado y muchos de ellos debieron esconderse como criados de algún personaje para poder arribar a América. Si se analiza un grupo fuerte de migrantes —como el de Extremadura, del cual la mitad pasó hacia el Perú— veríamos que muy pocos de ellos eran artesanos vinculados a la construcción, como el carpintero Francisco Cobo y el entallador Francisco de Santa Cruz, ambos procedentes de Plasencia.⁵⁶ De Extremadura vendría sin embargo, luego de su periplo mexicano y quiteño, el famoso cantero Francisco Becerra que trabajaría en las catedrales de Lima y del Cusco.

El testimonio de Cieza de León nos habla de la habilidad de los indígenas en la construcción, lo que estaba sobradamente demostrado en las obras subsistentes de la época incaica. Así decía que «de armar cimientos y fuertes edificios ellos lo hacen muy bien, y así ellos mismos labran sus moradas y casas de españoles y hacen el ladrillo y tejas y asientan las piedras bien grandes y crecidas».⁵⁷ En las iglesias de los pueblos de indios han trabajado fundamentalmente maestros de obra indígenas, aunque no faltan algunas incursiones de calificados arquitectos cusqueños. También maestros retablistas y muchos de los buenos pintores cusqueños de los siglos XVII y XVIII tuvieron activa participación en los templos de estos pueblos.

En el departamento del Cusco existen todavía alrededor de sesenta templos y muchas más capillas rurales del período colonial, multitud de los cuales tienen huellas de piedras con inscripciones indígenas. Fue justamente el padre Jorge Lira quien en 1953 los llamó «documentos paleolíticos».⁵⁸ En 1975 el arqueólogo español José Alcina Franch describió los litograbados de Chinchero, a los que seguirían los estudios de Reiner Hosting que ampliaron el conocimiento de los ejemplos conocidos que van desde las habituales escalinatas como la de Oropesa, a los cruceros de piedra de diversas iglesias, además de la propia portada de la capilla de Canincunca y de la de Coporaque, o de la pequeña capilla abandonada de Apachaco en la zona de Espinar.⁵⁹ Una interesante verificación de que no se trata simplemente de piedras talladas de épocas prehispánicas sino realizadas en el período colonial, ha motivado importantes reflexiones sobre un aspecto muy poco estudiado de este proceso de integración plástica y simbólica en los templos de la región cusqueña.⁶⁰

Cabe también señalar algunas otras peculiaridades en el conjunto de los poblados de indios, por ejemplo casos en los que la iglesia no se halla ubicada en la plaza principal, o bien cuando las torres de los templos están notoriamente distantes de ellos. En Yauri, en

56 RUBIO Y MUÑOZ BOCANEGRA, Ángel: *La inmigración extremeña a Indias. Siglo XVI*. Badajoz: Centro de Estudios Extremeños, 1930.

57 CIEZA DE LEÓN, Pedro: *La crónica del Perú (1553)*, Madrid, Espasa Calpe, 1962.

58 LIRA, Jorge: «Los restos arqueológicos del Cuzco, su valor paleolítico», *Perú indígena*, Lima, vol. I (2), 1953, pp. 42-46.

59 DEL SOLAR, César; HOSTING, Reiner: «Litograbados indígenas en la arquitectura colonial del Departamento del Cusco. Avance de un registro y documentación», en *Actas del Primer Simposio Nacional de Arte Rupestre*, Lima, IFEA, 2007.

60 HOSTING, Reiner: «Interrogantes sobre las piedras grabadas en templos coloniales del sur del Perú», *Boletín de la Sociedad de investigación de arte rupestre de Bolivia (SIAB)*, La Paz, n.º 16, 2002, pp. 39-46.



Las pinturas murales de Huarocondo son de las más notorias de Abancay.
Foto: Graciela María Viñuales. Colección Cedodal.



La ambiciosa propuesta para el templo de Mara quedó sin concretarse.
Foto: Alejo Gutiérrez Viñuales. Colección Cedodal.

1676, el obispo Mollinedo hace referencia a las fuertes tormentas eléctricas de la región y al hecho de que las campanas atraían los rayos, lo que posiblemente pueda explicar esa decisión de diseño para evitar el incendio de la iglesia.

Un capítulo aparte de la vigencia de una arquitectura vernácula hasta nuestros días son los rasgos que caracterizan a los rituales de construcción de las casas rurales o de los pueblos de indios, donde persisten las formas de trabajo comunal de la «minka» tanto en los grupos quechuas como en los aymaras. Desde la ofrenda a la Pachamama antes de colocar los cimientos hasta las ceremonias del cierre de la cubierta, hay una serie de tradiciones que muestran este proceso integrador de las creencias populares.⁶¹

La culminación del tejado, trabajo realizado para cada casa con el apoyo del vecindario, donde el «ayni» significa el sentido de reciprocidad en esta tarea, marca el comienzo del espacio de la fiesta donde los dueños de la casa ofrecen a los trabajadores una gran comida con bebidas e instalan un pequeño fuego en el cuarto nuevo con cigarrillos y un plato de alcohol. Se adorna la casa con flores y se hacen aspersiones en los rincones con coca y alcohol a manera de bendiciones. Luego se dejan caer botellas por el tejado para ver la suerte que se le depara a la casa y se colocan las zafacruces protectoras de la tormenta y los toritos de cerámica que garantizan una economía próspera.

LOS ARTESANOS ESPAÑOLES Y CRIOLLOS

Para comprender en cabalidad el esfuerzo que significaron las grandes campañas arquitectónicas del Cusco en sus fases de consolidación de la conquista y españolización de la ciudad a partir de 1534, la reorganización territorial generada por la política reduccional del virrey Toledo, la reconstrucción después del terremoto de 1650 y la última fase de fines del siglo XVIII, es muy importante analizar la formación de los artesanos y la capacidad local para emprender estos procesos.

Si bien en España existía una reglamentación sistematizada a través de los siglos sobre la capacidad de acceso a las actividades artesanales, la formación de los gremios y las modalidades habilitantes para el ejercicio profesional, es evidente que en América ellas fueron más flexibles que en la península. En España desde el siglo XIV aparece el examen de capacitación ante el gremio, mientras que en América encontramos la exigencia de presentación de la carta de examen o de habilitación expedida por un gremio peninsular. En el siglo XVII, en la península, los gremios fueron exigiendo la agremiación obligatoria que hizo más difícil la obtención de la matrícula y derivó en conflictos laborales.⁶²

Las ordenanzas del virrey Toledo sancionadas en el Cusco en 1572 se ocuparon de manera efectiva de los artesanos, indicando la necesidad de que mostraran públicamente los aranceles en la puerta de su tienda o taller. Con respecto a los vinculados a la

61 ALLEN, Guillermo; ALBO, Javier: «Costumbres y ritos aymaras en la zona rural de Achacachi», *Allpanchis*, Cusco, n.º 4, 1972.

62 IBARRA Y RODRÍGUEZ, Eduardo: *Origen y vicisitudes de los títulos profesionales en Europa (especialmente España)*, Madrid, Renovación, 1920.

construcción, disponía: «Por cuanto de hacer cal o ladrillos personas que no lo entienden, ni son oficiales, allende de ser la obra que hacen falsa gastan sin provecho los materiales que están en la comarca de la ciudad, por tanto ordeno y mando que ninguna persona pueda hacer hornos para lo susodicho sin licencia del Ayuntamiento». ⁶³

La política del despotismo ilustrado contra los gremios de artesanos fue una larga batalla a partir de la creación, en la segunda mitad del siglo XVIII, de las Reales Academias de Bellas Artes. ⁶⁴ Siguiendo el discurso de Jovellanos sobre el libre ejercicio de las artes, por real cédula de 1790 se suprimieron los exámenes gremiales y se permitió el libre ejercicio de los oficios, lo que fue ratificado por la real orden de 1813 que suprimía el sistema de aprendizaje gremial.

Este libre ejercicio de las artes no fue en realidad tal, sino que se les prohibió a los artesanos de la construcción el ejercer si no estaban habilitados mediante examen de los académicos de Bellas Artes, quienes tenían el privilegio del control de las obras. Las medidas del buen gusto neoclásico se impusieron en campañas para destruir retablos barrocos, tapar las pinturas murales y prohibir la realización de retablos de madera por disposición del rey, so pretexto de que podían quemarse, para facilitar así la realización de los retablos de estucos, piedras y mármoles.

Las disposiciones de que todos los proyectos de obras de carácter público, civil o religiosa, fueran realizados exclusivamente por académicos de bellas artes y que todos los proyectos realizados en América fueran supervisados previamente en Madrid, engendraron una burocracia notable que impidió totalmente la realización de obras proyectadas en América bajo este sistema. Las obras más importantes de arquitectura civil y religiosa de la segunda mitad del siglo XVIII realizadas en nuestro continente se concretaron clandestinamente sin aprobación madrileña.

Estas actitudes significaron también el descrédito social de estas actividades y ocupaciones, por lo que los sucesivos reyes españoles tuvieron que indicar que eran oficios nobles y honestos, y que su ejercicio no los limitaba para ocupar cargos en la administración. Todavía en 1834 se ratificaba en España que «todos los que ejercen artes y oficios mecánicos por sí o por medio de otras personas son dignos de honra y estimación, puesto que sirven útilmente al estado». ⁶⁵

POLÍTICAS DE RECUPERACIÓN PATRIMONIAL

Desde el año 1966 se viene enfatizando la apuesta de que el desarrollo de la región cusqueña debe plantearse desde la óptica del turismo, poniendo como ejemplo a España y a México, así como señalando la necesidad de mejorar los medios de transporte, los

63 LEVILLIER, Roberto: *Ordenanzas de Don Francisco de Toledo (1569-1581)*, Madrid, Juan Pueyo, 1929. Ordenanzas a la ciudad del Cuzco, 18-10-1572.

64 GUTIÉRREZ, Ramón; ESTERAS, Cristina: *Arquitectura y fortificación. De las Academias a la independencia Americana*, Madrid, Tuero, 1992.

65 AGL. Indiferente General 1371. Real orden, 25-2-1834.

alojamientos, la consolidación monumental y el acondicionamiento urbano para recibir más turismo. La Unesco afirmaba entonces que «El Cuzco podría ser a la vez una ciudad museo y un testimonio viviente de la época inca», abriendo las puertas a un proyecto absurdo que no tenía en cuenta a los habitantes de la ciudad y de la región ni su desarrollo, sino que los convertía un mero objeto de consumo.⁶⁶

Esta visión reductiva del tema patrimonial y del desarrollo de políticas culturales ha sido de gran gravedad para definir los verdaderos objetivos de la mejora de la calidad de vida de los habitantes de la región. Esta calidad de vida debería ser el centro de cualquier política razonable que quisiera salvar un patrimonio cuyo principal valor radica en su propia gente. Esa gente es justamente la que puede hablar de patrimonio, ya que los bienes culturales alcanzan tal categoría cuando las comunidades los valoran, pues sin la existencia de esas comunidades, ellos dejarían de tener la potencialidad y la dinámica movilizadora del desarrollo para convertirse en relictos arqueológicos o «ruinas» de un pasado sin presente vital.

En la década de 1970 realizamos algunas críticas cuando el Plan Copesco llevaba adelante sus obras. Esas críticas iban dirigidas a la prioridad que se le daba al turismo, que llevaría a tener efectos negativos sobre el centro histórico del Cusco e inclusive a perder muchas de las antiguas haciendas de la región que podrían haber sido una excelente solución complementaria a la política hotelera y turística tan centralizada que estaba propiciándose. Solo décadas después se reconocerían como válidos aquellos llamados de atención, aunque el saqueo patrimonial de la región y de sus templos lamentablemente continuara.

El fortalecimiento económico del Instituto Nacional de Cultura de la región cusqueña, por la posibilidad de disponer de los recursos que el turismo generaba en la zona, llevó a trabajos de recuperación patrimonial y a mejoras de equipamiento e infraestructuras en muy diversos pueblos. Simultáneamente, la mayor disponibilidad de recursos por parte de los municipios significó también una perversa transformación de los espacios públicos y el agregado de edificios heterogéneos en muchas localidades.

Los malos ejemplos que había dado en su época el alcalde Daniel Estrada Pérez en la ciudad del Cusco con sus monumentos faraónicos a Pachacútec, plazoletas secas y fuentes de agua —*pacchas*— se convirtieron en el faro iluminador de autoridades de los pequeños pueblos de indios que llenaron de cemento y canteros enrejados sus plazas y colocaron adefesios con supuestas formas escultóricas de inimaginables coloridos y temáticas: choclos, toros, campesinos, corilazos, llamas, tareas agrícolas, pescados, cántaros y algunos personajes como Bolívar y el Lunarejo. La pérdida patrimonial de los pueblos es notable debido a la descaracterización de sus ámbitos de mayor valor urbano, y que a se han restringido valores perdurables como la calidad de sus emplazamientos y la

66 UNESCO: Plan de valorización de monumentos y de lugares de interés histórico en relación con el desarrollo turístico, París, UNESCO, 1966.

articulación con el paisaje natural. No menos importante es el tema de la segmentación de los espacios, que impide los usos tradicionales de ellos en fechas de mercado y de fiesta, y aun en días normales.

Esto contrasta con la tarea de rescate patrimonial en los templos, pues aunque puedan señalarse algunos tópicos técnicos poco apropiados en las resultantes de las restauraciones, han tenido el respeto que no se ha contemplado muchas veces en las plazas. Es importante trabajar con la comunidad para asegurar su participación en la defensa y el control del patrimonio y para posibilitar que la apertura de vías de comunicación y presencia del turismo signifiquen una adecuada oportunidad de fuentes de trabajo y el acceso a mejores recursos para la población de estos antiguos núcleos urbanos.

REFLEXIONES FINALES

En estas nuevas políticas de acción patrimonial radica justamente la clave para atender la línea de defensa que se puede plantear para preservar su propia identidad frente a una adversidad que adquirió, en tiempos históricos, formas de cataclismo tanto en los planos simbólicos cuanto en la cotidianidad de su economía de subsistencia.

En síntesis, podemos constatar que las reducciones implicaron un patrón de asentamiento desestructurante de las antiguas modalidades de ocupación territorial, agrupamiento y producción de los indígenas. Porque también la propuesta reduccional configuraba una forma imperativa de reorganización territorial que afectaba no solo a la traza urbana sino también al medio rural, a las tierras de comunidad y a las formas de relación preexistentes. Por su parte, la traza de las reducciones reconocía referencias al modelo hispano aun cuando podía poseer diferencias con él e integrar eventualmente nuevos elementos. En general se acentuaba la jerarquización de las expresiones arquitectónicas de carácter religioso en el contexto urbano.

Los patrones de asentamiento indígena no parecen haber jugado un papel dominante en la reformulación de la ocupación territorial y en el trazado reduccional en sus aspectos físicos, aun cuando persistan formas de relación social y valores simbólicos. En el contexto de esta masiva operación de movilización poblacional aparece como más importante el objetivo de articulación de los indígenas al sistema político, económico y religioso del español, que la potenciación de sus propios valores culturales.

De lo expuesto, podemos concluir que si bien la traza urbana de las reducciones se adaptó genéricamente al modelo hispano, se dieron en la actividad vital de estos pueblos fenómenos de integración cultural y de persistencia de tradiciones indígenas. Las reducciones estaban insertas en un mundo de alto contenido simbólico que privilegiaba los elementos urbanos y arquitectónicos de carácter religioso. Este sentido «sacral» se manifestaba en las diversas formas de exteriorización del culto a través de las fachadas-retablos, capillas posas, cruces, capillas abiertas, capillas absidales, capillas de miserere y vías sacrales. El conjunto de las modalidades de uso y de las estructuras arquitectónicas daba identidad y caracterizaba la vida de la reducción.

Las formas de organización dual de las etnias indígenas se mantuvieron superpuestas a la traza de la cuadrícula hispana asignando valores diversificados a los «barrios» del poblado y a los usos de edificios simbólicos como los templos. Asimismo, puede verse un proceso de aculturación de las formas institucionales indígenas, aunque también existirán ejemplos tardíos de adaptación integral a la organización física del núcleo nativo.

La gran mayoría de las sedes de doctrinas reduccionales formadas en el siglo XVI aun subsiste con distintos grados de evolución, pero ellas siguen formando la red básica de la ocupación territorial del Cusco y su región. La recuperación de esa conciencia territorial y regional, la relación con el medio y la consideración de sus valores de trazas, espacios públicos, templos y viviendas urbanas y rurales, constituyen rasgos esenciales de importancia patrimonial que contribuyen a definir la identidad de la región cusqueña.