

UNA RESEÑA CRITICA DE LA DOMINACION EN EL
PERU VIRREINAL
(Segunda Parte)

Javier Tord Nicolini
Pontificia Universidad
Católica del Perú

Carlos Lazo García
Universidad Nacional
Mayor de San Marcos

II.- LA SITUACION SOCIAL

La Estratificación Social: En el virreinato peruano se conformó una sociedad jerarquizada. La estratificación de esta sociedad estuvo regimentada por tres principios sociales divisionales, a saber: El estamental, el de castas y el de clases sociales.

Primero: Por el principio estamental se establecía una clasificación social a partir de valoraciones ideológicas y jurídicas, destinadas a destacar tanto posiciones de prestigio como estados correlativos de "calidad no distinguida", los unos gozando por su estatus de derechos y deberes privilegiados, y los otros careciendo de prerrogativas, inferiores estos, superiores aquellos. La nobleza colonial constituía el estamento superior porque en la conciencia social imperante sólo sus personajes eran capaces de encarnar en sus personas valores tales como la fama o el buen nombre, la honra, la fidelidad, el valor, la conciencia clara, la virtud en todos sus matices (tales como las virtudes de mando, obediencia, piedad, prudencia, magnificencia, etc.); las buenas acciones, los valiosos servicios a la república, la vida ordenada, el cometer pocos errores, una razón superior y la belleza física⁸. Existían tres tipos de nobleza: La nobleza de costumbre

8 Características todas éstas que las **Siete Partidas** señalan y explican como atributos de la nobleza (1861, P. II). Estas mismas cualidades fueron recogidas en el siglo XVIII para fundamentar dos genealogías de la nobleza americana. Nos referimos a la obra de Juan Florez de Ocariz intitulada **Genealogías del Nuevo Reyno de Granada** (1674-

(nobleza sin títulos nobiliarios o de hidalguía, cuyos miembros eran conocidos como señores del "Don"). La nobleza de linaje o derivada de ascendencia noble y la nobleza de privilegio o nobleza por compra. Estas dos últimas cuando ya discurrían por una probada línea hereditaria, constituían la llamada "nobleza de sangre". La nobleza de costumbre era la más numerosa y exhibía como títulos: el ser de raza blanca, el ejercicio de una función pública, el disfrutar de una holgada situación económica, el dedicarse a una labor intelectual, el habitual cumplimiento de acciones virtuosas y asimismo el reconocimiento factual que el consenso público le dispensaba⁹. En general el estamento noble se presentaba dividido en cuerpos. Estos cuerpos se agrupaban en torno a un servicio público no estatal, o alrededor de una función pública de naturaleza civil, eclesiástica o militar; tales como órdenes militares o religiosas, clerecía diocesana, tribunales (Audiencia, Inquisición, Mercaderes, Minería), cabildos, colegios, universidades, gremios de propietarios de tierras y/o minas, gremio de maestros artesanos blancos, gremio de comerciantes, élites de provincia, cuerpos de milicias, cofradías, etc. Debajo de la nobleza se hallaba el estamento inferior compuesto de hombres *viles* y *rudos* abocados "por naturaleza" a las tareas manuales. Estos podían ser hombres libres, siervos o esclavos.

Segundo: Por su parte la estratificación por castas contemplaba una diferenciación por caracteres étnico-culturales, comúnmente denominados "cualidades del linaje". En esta dirección indicaba diferencias el color de la piel incluyéndose supuestas habilidades y defectos que signaban las vidas intelectual, afectiva y volitiva de la persona. Comprendía también reconocidos hábitos y costumbres, una tradición social, disposición para sólo deter-

1946) y al discutido y condenado trabajo de Pedro de Mexía de Ovando, llamado **La Ovandina** e impreso en Lima en 1620 (Mejía de Ovando, 1915, T. I). Libros que hemos tenido a la vista para enunciar los atributos del ser noble.

9 Muy en cuenta tenía a este género de nobleza el citado Mexía de Ovando, cuando al hablar de los tipos de nobleza, al margen de la nobleza civil o política (aquella dada por los Reyes), admitía la nobleza teologal por estar en gracia de Dios, la nobleza natural por el ejercicio de oficios superiores, y la nobleza que en general se adquiere con riqueza, ciencia y sabiduría (Mejía de Ovando, 1945; 38 y ss.).

minados trabajos, inclinaciones viciosas. En este afán evaluativo todos convenían en las ventajas de ser blanco o español, aunque el factor colonial rebuscaba una diferencia distintiva entre el europeo "que edifica este país" del criollo su hijo "que destruye cuanto su padre hizo" (Bauzá, 1901: 22-23). La superioridad atribuida al español o chapetón conducía al criollo a vanagloriarse de su entronque con ellos. Una crónica satírica decía al respecto: "Oodian al español, mas si se ofrece alegar sobre lustre y nacimiento no se le escucha otra cosa que decir que mi padre fue gallego, andaluz mi bisabuelo, soy más español que los mismos europeos" (Terralla y Landa, 1854: 117). Debajo de la casta española, quedaban la índica y la negra, e intermediando una multiplicidad de mezclas raciales: mestizos, mulatos y zambos, así como un sin número de combinaciones resultantes del cruce de estos últimos lo que daba pie a denominaciones de por sí reveladoras, por ejemplo: "tente en el aire", "no te entiendo", "un paso atrás", etc. Como resulta fácil de entender en una clasificación por castas, las descripciones de entonces "verificaban" la superioridad de una sobre las otras. Así de los españoles se generalizaba la opinión de que eran de genio muy dócil, de calidad distinguida y muy cultivados; y de todos los indios se sostenía que eran "incrédulos, desconfiados, recelosos, crueles en el castigo, ebrios, supersticiosos e incestuosos". Es fácil colegir que las tales descripciones de castas no eran otra cosa que la enumeración de formas de conducta más o menos genéricas correspondientes a concretas situaciones de clase, a las cuales, con una conceptualización arbitraria y absolutista se les adjudicaba una esencialidad tipificadora de diversos modelos naturales de un ser y un existir humanos. Resulta comprensible el por qué todas las castas eran celosas guardianas de sus atributos, de modo que una relación de mediados del siglo XVIII observaba de las castas inferiores que "estando lo que cada una estima la jerarquía de su casta . . . que si por inadvertencia se le trata de algún grado menor que el que les pertenece, se sonrojan y lo tienen a cosa injuriosa" (Ulloa, 1748; T. I, 41). En resumen, la estratificación por castas reconocía la superioridad de la casta blanca (españoles y criollos) y la inferioridad en grados descendentes de las castas mestizas, india y negra.

Tercero: La estratificación por clases sociales sostenía una división social con un criterio económico, que en el lenguaje de la época se traducía en la posesión de riquezas (propiedades y rentas). En este orden, el ser señor de tierras, minas, obras y/o beneficiario de una renta gruesa derivada usualmente del comercio, del préstamo de dinero, o de una función pública, indicaba una clara superioridad de clase social. La fraseología de la época constataba este tipo de ordenamiento cuando por ejemplo exponía sentencias como la siguiente: "Si tan caballero, para que tan pobre; si tan pobre, para qué tan caballero". Con el criterio aludido en la colonia podemos distinguir tres clases sociales: La Señorial, la Plebeya y la Siervo-esclava. En relación al siervo y al esclavo los testimonios de la época permiten equipararlos en las modalidades de su explotación.

La servidumbre del indio se había impuesto desde un comienzo, con todos los rasgos deshumanizadores que a tal categoría social que le atribuyó en las *Siete Partidas* de Alfonso, el sabio: "Siervo, hombre con libertad y sin derecho a propiedad a quienes qualquiera bien poseido el señor lo puede tomar como suyo". Las mitas (rotativo servicio obligatorio en labores insalubres), el yanaconaje (adscripción, por lo común durante toda la vida, a la tierra) y una multitud de formas exaccionadoras dentro de una servidumbre colectivizada en beneficio de cualquier señor que las requiriese, algo que equivaldría a la toltá o talla de los francos, expresaba bien lo que la propia partida calificaba de "impía servidumbre" o lo que un jurista de la época comentaba descubriendo que "los indios por el servicio que se les obliga a dar (terminar) de peor condición que si fuesen esclavos" (Solórzano y Pereyra). Con toda razón Padilla, un fiscal prestigioso y justiciero de la audiencia de Lima del siglo XVII exclamaba: "Ojalá, ya que son como esclavos en la servidumbre... lo fuesen en la denominación".

Constituye un síntoma revelador de la situación del siervo indígena el marcado descenso de su población:

Años	—	Población
1500	—	6'000,000
1561	—	1'106,672
1581	—	1'071,924
1628	—	785,187
1754	—	354,216 (Noble David Cook, "La Población
1795	—	608,892 Indígena del Perú Colonial")

En cuanto a los plebeyos, en 1791 el *Mercurio Peruano* los describía como "El estado medio de los ciudadanos, es decir el artesano, el pequeño mercader, menestral, el traficante". Se incluía en este rubro a los labradores blancos que por si mismos cultivasen la tierra.

Conviene por último destacar que las conexiones y entrecruzamientos entre estos tipos de estratificación, admitían en la realidad social variedad de posiciones intermedias difíciles de definir. No obstante la división social por clases, de facto en la dinámica social fue la hegemónica para la determinación de la ubicación. De allí, que desde la perspectiva social pueda sostenerse que en el virreinato peruano se constituyó una sociedad feudal cuya organización clasista encontró en la jerarquización estamental y de castas sus formas de expresión.

Mecanismo de Cohesión Social: Integración por asimilación y diferenciación; la institucionalidad social.

La sociedad virreinal fue organizada para mantener a plebeyos, siervos y esclavos dentro del dominio señorial. En la consecución de tal fin se dió vida a un movimiento social que incluyó en su composición tantos ciertos principios de movilización social como diversas modalidades de organización societal en la cuales adquirirían existencia cotidiana los tales principios. El mecanismo de control social resultante aparentó obedecer a una exclusiva programación estatal de colonización aunque en realidad brotaba mayoritariamente de la iniciativa privada. Los señores indios después de constatar intuitiva y experimentalmente su eficacia, van obteniendo su legalización mediante sugerentes consejos verbales dados a funcionarios o a través de pormenorizadas representaciones dirigidas al Rey y a su Consejo.

Obviamente con tal tipo de movimiento social se logra imponer la estratificación aludida (clase, estamento, casta) y se consigue una cotidiana dinámica integradora que toma cuerpo en un modo aparente de vida mancomunada, compartida entre dirigentes y dirigidos. Por medio de esta integración e instrumentando elementos culturales hispánico-andinos se indujo al establecimiento de relaciones sociabilizadoras señorial-serviles que caracterizaron a las instituciones sociales tanto como a las costumbres, los hábitos y en general a toda relación de sociabilidad por más trivial que ésta fuese. Estas relaciones socializadoras conformaron todo un sistema de vinculaciones personales de neto estilo feudal y que tuvieron en las formas de organización y conciencia corporativas sus niveles más expresivos. Dentro de esta trama social, como es natural, los hombres del virreinato resultaban recíprocamente empeñados en cuanto a su ser y a su existencia y en consecuencia extrañados de sí mismos. Dependientes unos de otros, cada quien quedaba incapacitado para autoconocer su potencial personal y desarrollar su individualidad plenamente. Lo previamente determinado y lo contingente y no la acción autoconciente y libre explicaban sus conductas. Lejos de sí mismos y por ello indefinidos ante la naturaleza, ciertamente no eran hombres de razón. Las pulsaciones, los sentimientos, las pasiones bullían en su interior desorbitando sus vidas. Las relaciones señorial-serviles los habían convertido en hombres de pura afección. No diferenciados de la naturaleza, y llenadas sus personas con los "yo" ajenos, la vida corporativa era para sus vidas un elemento imprescindible, pues ella constituía un mundo particular que llenaba y alimentaba su pueril egocentrismo, puesto que cada quien sentía el mundo como una extensión de sí, utilizable por lo mismo a discreción y sometido cuando así conviniera, a su sentencia finiquitadora. No se equivocaba Tadeo Hanke, cuando teniendo a la vista la variada gama de vinculaciones personales y la circunstancia de reducirse "todo como ellos dicen al número uno, esto es al individuo", y sentenciaba por su parte "peligrosos políticos serían" (1901, 24-25).

Al interior de este caracterizado sistema de relaciones sociales se obtuvo la integración dominantes-dominados aplicándose simultáneamente los principios de asimilación y de diferenciación sociales.

Primero: La Asimilación puso en funciones cuatro reglas sociales: La de mancomunidad, la de ordenación, la de promoción y la de contemporización. La primera hacía referencia a una "altruista" comunidad de intereses¹⁰ que resultaban por cierto intrascendentes para mejorar la situación real de los inferiores que lograban en ellos una sensación de bienestar social y de positiva participación. La segunda regla destacaba lo necesario de la jerarquización, subrayando para tal convencimiento que la detentación de valores espirituales y materiales era señal ineludible de la natural superioridad y una muestra palpable de vivir agraciado con un don providencial. En contrapartida la pobreza era presentada como una vía de exculpación y como un medio seguro de lograr la paternal protección de los señores. La tercera regla estaba llamada a mantener viva la aspiración de mejorar, o a despertar dicha expectativa cuando la pobreza extrema la hubiera adormecido. Al respecto la R.C. de Población de 1573, decía por ejemplo: "Déseles a entender (a los indios) que háceles enseñado policía, visten y calzan y tienen otros muchos bienes que antes les eran prohibidos...háceles dado el uso de pan, vino y aceite y otros muchos mantenimientos paño, seda, lienzo, caballos; ganados; herramientas; armas ... enseñado los oficios y artificios con que viven ricamente y que de todos los bienes gozarán los que vinieren a conocimiento de nuestra Santa Fe Católica" (Encinas; [1596] 1946, L. IV). Y en 1696 manda el Rey publicitar una R.C. por la cual se *permitía* a los naturales emplearse en el servicio Real con una "remuneración al mérito y calidad (como a sus vasallos europeos) *con quienes han de ser iguales*" (Konetzke; 1953, T. I, V. III). Así mismo se propagandizaron los casos de movilidad vertical que por lo común no pasaban de modificaciones formales, o de casos muy excepcionales (comercio, artesanías, trabajos "libres en mina", el yanaconaje, etc. Lo más corriente sin embargo, fué que se abriesen para el dominado, engañosas escalas de ascenso social que en los hechos sólo significaban dudosos remotes del "prestigio" (ejercicio de mayordomías, direcciones de cofradías, jue-

10 Ante Dios, el Rey, los señores y los hombres: Deberes y derechos compartidos, relaciones amicales, obligaciones de corporatividad.

gos de competencia, integración miliciana, invenciones de máscaras). Por la cuarta regla de asimilación se promocionaban situaciones o ambientes semi liberados que ofrecían a la población sujeta una sensación de independencia y de poder. Así se consentía y aún se programaba la crítica picaresca que escarneciendo a los señores brindarían victorias pírricas a los dominados. Se reguló bastante la tradición cultural andina y/o africana para crear la ilusión de autonomía en siervos y esclavos, pero sobre todo fueron la movilización legalista y las festividades los medios más idóneos de esta regla (Tord y Lazo; 1980, T. V).

Segundo: Como es de suponer, simultáneamente el principio de diferenciación social ideaba medios de subrayar siempre la distinción superior-inferior. Por ello se puede decir que se asimilaba "separando". Por ejemplo era común oír que a los indios "se les enseñe oficios mecánicos y cosas bajas que no los saquen de su natural inclinación". En general se estaba de acuerdo con el juicio que en 1797 diera Hipólito Ruiz cuando expuso que en Lima negros y mulatos "todos forman un monstruo físico que necesariamente produce un monstruo moral". Los críticos más humanos coincidían en afirmar metafóricamente que los señores eran la cabeza o "los pastores" y los siervos y esclavos los pies o "las ovejas". En todos los casos los de abajo a lo más que podían llegar era a ser buenos "imitadores", más nunca homolozarse con los superiores.

Como resultado de la asimilación y diferenciación sociales, se obtuvo una cohesión social, donde los superiores y los inferiores se hallaron simbióticamente integrados. La relación personal entre ellos establecida, era como ya se explicó, la expresión de una convivencia destructora de las capacidades individuales, y la causa de una conciencia social "patológica" que sometía a todos (señores y no señores) a una cotidiana y desquiciadora dependencia. En el ámbito señorial Bernardo Dozma (cura del Curasco-Cotabambas) registraba una prueba de esta actitud cuando en 1689 escribía al obispo Mollinedo lo siguiente: "Siendo yo el menor hijo de su Il^{ta}ma, esperaré gustoso como también obediente muchos mandatos para que así heche yo el

sello de mi resignación pues mi mayor dicha es obedecer siempre a V.S. Ilustrísima" (Villanueva 1982, 32)¹¹.

La cohesión social con sus principios tuvo plena operatividad porque se desarrolló sobre una infraestructura institucional. La convivencia fue organizada a través de instituciones de aproximación físico-espiritual que tendieron a resaltar la mancomunidad de intereses y hasta la vigencia general de una vida compartida como era el caso de las encomiendas, las reducciones, la familia consanguínea, la familia señorial ampliada, la hacienda, los conventos y monasterios.

La Encomienda. Comprendía una relación vasallático-señorial que vinculaba al Rey con los encomenderos, y una relación vasallático-servil que unía al encomendero con sus indios encomendados. Los encomendados podían sumar unas decenas, unas centenas o varios millares, sin contar mujeres, los menores de 17 años e impedidos. Los naturales adscritos quedaban obligados a entregar el tributo debido al Rey y/o su equivalente parcial en trabajo (autorizado hasta 1596, pero subsistente luego de facto). El encomendero en cambio debía actuar con respecto a ellos como pater y potentado, y ejercer un señorío doméstico. Sobre la realidad social de la encomienda en 1598 Fray Miguel de Monsalve constatada: Cada encomendero "quiere ser señor absoluto del pueblo y que no conozcan los naturales otro por señor ni amo sino a él, al cual han de ocurrir con sus pleitos y quejas ... porque quiere que todo pase por su mano (Monsalve; 1598: 18). En el siglo XVIII las encomiendas se extinguen.

Las Reducciones. Fueron los pueblos de indios conformados por un espacio urbano y otro rural. El primero comprendía plaza, municipio, hospital, cárcel; el segundo estaba compuesto por las

11 Este sacerdote fue uno de los que informaron al obispo Mollinedo en 1689 dando respuesta a las preguntas que sobre la situación de las doctrinas éste prelado cuzqueño había planteado a cada uno de los curas de su jurisdicción. Estos informes editados recientemente hemos podido consultarlos gracias al préstamo gracioso que nos hizo Don Juan Mejía Baca, quien nos proporcionó también el trabajo de Celestino-Mayers sobre las cofradías en el Perú.

parcelas o topos de las familias indígenas y también por las tierras comunales adjudicadas al común para el pago del tributo. Además de las autoridades (curas, teniente de corregidor, alcalde, cacique), terminaron por residir en dichos pueblos, españoles, criollos y mestizos que se concertaban con los vecinos indígenas por sus tierras, por sus actividades comerciales y de hecho de múltiples maneras se apropiaban de la producción de los naturales y disponían de su trabajo, además de usurpar sus tierras y aguas. Con la reducción nació la nueva comunidad indígena a semejanza de las comunidades españolas y con respecto a lo cual resulta interesante la lectura del libro de José María Arguedas *Las Comunidades de España y el Perú* (1968) que descubre las notables similitudes: en lo económico, una tenencia idéntica de tierras (propias y comunales); en lo social, una división homologable, de señores y vecinos (para España) y de señores e indios (para el Perú) y además danzas festivas y costumbres funerarias idénticas (ritmos, movimientos, comidas, plañideras), trajes parecidos (chaqueta y pantalón), etc; en lo político, una organización municipal que asigna al warayoc y al alcalde hispano iguales obligaciones (reparto del agua, concurrencia a misa con el mismo ceremonial y galas, cabildos dominicales públicos, etc.). En lo ideológico, un orden, social de origen providencial, al igual que el indio siervo, el labrador español resulta estigmatizado por sus señores como gente baja, sucios, brutos, ignorantes y sobre todo cobardes.

La familia consanguínea (padre, esposa e hijos), se convierte por excelencia en el medio social a partir del cual se introduce la disciplina que el orden requiere. El padre funge de señor al interior, la esposa de cliente y los hijos de siervos. El trato familiar prepara a la prole para la servidumbre y el reconocimiento del dominio señorial. Sobre estas superposiciones convenientes al dominio social, el sermón XXII del catecismo de 1583 ofrecía el siguiente texto: "Del cuarto y quinto mandamientos. En que se trata cómo hemos de honrrar y proveer a nuestros padres carnales, y reverenciar y obedecer a los espirituales, y a los señores temporales, y honrrar a los viejos ... también habéis de honrrar y obedecer a los señores temporales: Al Rey, y a los corregidores y gobernadores ... que os gobiernan. No habéis de maldecir ni murmurar de ellos, sino obe-

decerlos como buenos hijos" (Catecismo; 1773). Y en 1646 el padre Avila decía en sus sermones a los naturales: "Un gran señor un Rey tiene muchos pueblos y gente a su cargo y otros menos, y el corregidor también (...) y vos en vuestra casa tenéis por quien mirar ... a quien se manda (siendo así) mayordomos de Dios que los gobernamos en su nombre ... (los responsables) son como nuestros padres, porque mediante ellos vivimos, porque miran por nosotros, *y nos dicen lo que conviene*" (Avila; 1646: 48).

La familia señorial ampliada, (La gran familia urbana). Comprendía además de la familia consanguínea, a los allegados, a los clientes, a los siervos y a los esclavos dependientes del pater familiae. Esta familia se comportaba con firmes vínculos personales, con derechos y deberes celosamente guardados.

La hacienda. Como organismo social permanente, la hacienda cumplió una función integradora y se ajustaba perfectamente a las reglas de asimilación y diferenciación. En su interior convivían en perfecta jerarquía miembros del estamento superior, representado por los propietarios en persona o por sus representantes-mayordomos. Un sector de plebeyos emergentes, integrado por oficiales artesanos vigilantes, empleados y no pocas veces también por arrendatarios blancos o mestizos. Por debajo quedaba el estrato que llenaban los yanaconas adscritos y/o esclavos, sin considerar los operarios temporeros, alquileres voluntarios o forzados, en esta dirección resulta por ejemplo a leccionadora la R.C. de 1789, siempre reiterada respecto a que los esclavos quedaban obligados a venerar a los amos "como a padres de familia" pues éstos los educan, los sustentan y los amparan (Konetzke; 1958, V.III, 62). Complementariamente, el consenso público llamaba "padrastrós" a quienes hacían de la usurpación y de la transgresión de las leyes, los únicos medios de relación con los miembros de las clases subyugadas (Villanueva; 1982, 47).

Conventos y monasterios. Reproducían estas instituciones la jerarquía que reinaba en la sociedad toda. En su interior se hacía vida "común" pero, con funciones y beneficios diferentes. Individuos de los sectores nobles los gobernaban mientras que

plebeyos y siervos se desempeñaban junto con los esclavos en las "envilecedoras" tareas manuales, mientras los religiosos o religiosas provenientes de familias ricas traían consigo su propio servicio doméstico de siervos y esclavos, su vajilla, etc. Así estas instituciones religiosas al sacralizar la desigualdad se convirtieron en modelos muy convincentes de la integración social propugnada.

III.- LA SITUACION IDEOLOGICO-CULTURAL

El Legalismo. El Rey metropolitano impuso en el Perú su señorío jurisdiccional bajo la ficción jurídica de que, "él ama a su gente y él es amado de ella ... haciendo justicia derechamente". Asumiendo teóricamente el papel de agente moderador y conciliador de los intereses de las clases y estamentos sociales indianos, proclama "que guarda rectamente lo procomunal de su pueblo" procurando que haya "amor y acuerdo". Concretamente frente a los grupos dominados declara ser su obligación "el no consentir que los mayores (señores) hagan algún daño en lo suyo a los menores". En los hechos su imparcial rol arbitral y su función benefactora resultaron ser sólo enunciados eufemísticos que, sin embargo convencieron, ilusionaron y esperanzaron a los desprevenidos sectores no privilegiados, que se movilizaron ingenuamente como litigantes y reclamantes ante los tribunales reales seguros de lograr los beneficios ofrecidos. La movilización social legalista así motivada fue posible gracias al establecimiento de instancias judiciales intermediadoras y de una supuesta legislación protectora.

En primer lugar, con respecto a las instancias judiciales, pertinente es indicar que la corona delegó el ejercicio de su señorío jurisdiccional en varios cuerpos uni o multipersonales de justicia, a saber: El Consejo de Indias, el Virrey, la Audiencia, los gobernadores, los corregidores, (posteriormente intendentes y subdelegados), los alcaldes ordinarios, los alcaldes de comunidad y hasta experimentó una especie de alcaldes mayores o provinciales de indios. Frente a todos ellos, por lo demás, la justicia real hacía evidente que actuaba como acusador de los agravios que sufrían los naturales o como defensor de sus cau-

sas: "Sus" fiscales y "sus" protectores generales y provinciales, personifican su *ánimo* y en menor escala, los abogados y procuradores de número para pobres. De todas estas instancias es necesario subrayar la de los corregidores, pues en la función de ellos más que en las de cualesquier otra autoridad virreynal se sintetizaba todos los principios de la real justicia para con los naturales: hombres que por su naturaleza eran asimilables a menores de edad, necesitados por lo mismo, tanto de una paterna protección como de una paterna corrección para ser disciplinados en los usos de la civilidad y en la práctica del trabajo productor de bienes materiales para provecho de sí mismos y prosperidad de sus señores.

En la praxis diaria todas las instancias referidas fueron incapaces de hacer justicia al siervo, aun en los casos más flagrantes de los excesos manifiestos (actos vejatorios, no pago de salarios, tributos excesivos, malos tratos, etc.). La justicia real había nacido por y para el mantenimiento del "*buen gobierno*" es decir de un ordenado y pacífico aprovechamiento del trabajo siervo-esclavo. Tal justicia estuvo plenamente supeditada a los llamados "negocios de gobierno" concepto abierto y fluctuante por el cual se daba siempre carta blanca a los asuntos del Rey y a los de los señores quienes así en su que hacer cotidiano resultaban inspirando la transgresión de las leyes protectoras. La prudente política, como era de esperarse, exigía un sistema judicial viciado en judicaturas corruptas y un derecho sustantivo y procesal con amplio margen para la interpretación amañada.

En segundo lugar, con respecto a la legislación protectora del indígena, su ineficacia queda descubierta por existir en ella tres principios jurídicos operativos para el dominio: a) El principio de la institucionalización del dominio por el cual bajo el pretexto de combatir los excesos se daba existencia regimientada a la servidumbre y a la esclavitud. b) El principio de la expectativa, en razón del cual, a sabiendas de que ello era imposible, la legislación entretenía a los de abajo renovándoles constantemente la esperanza de un porvenir de mejor trato. Y c) El principio de la racionalidad del dominio, destinado al control de los excesos que pudieran acabar con la población de naturales, pues como en 1657 escribía, recordando a las Siete Par-

tidas, el alcalde del crimen Don Juan de Padilla a propósito de la despoblación indígena por el trabajo: "(Los reyes y señores) amar y amparar deven otros sí a los menestrales, e a los labradores, porque de sus menesteres, e de sus labranzas se ayudan y se gobiernan los Reyes, e todos los otros de sus señoríos, y ninguno (entiéndase los señores) non puede sin ellos vivir" (León Pinelo; ¿1661?; 47). Era sin embargo, para cualquier discrepancia, una regla práctica que resume la insalvable contradicción jurídica, aquella que en 1601 enunciaba el jesuita Alfonso de Messía: "Cuando el Rey manda que se mire por la conservación y aumento de los indios, dice que no se pierda de vista ni se deje la de estos reinos" (Lorente 1871, 340). El resultado de la movilización legalista fue el calificativo que pronto se ganaron los naturales: "amigos de papeles", "inclinados por naturaleza a pleitos".

El litigio de los naturales adquiriría dos formas: Los juicios y las representaciones de protesta.

Religión: Adoctrinamiento, sermones; fundamento eclesiástico del control y el consenso sociales. Los sermones de los doctri-
neros estuvieron programados con criterio y contenido políticos. Ello se deduce de la lectura de los sermonarios siguientes: "Tercero Catecismo y Exposición de la Doctrina Cristiana por sermones para que los curas y otros ministros prediquen y enseñen a los indios" (1585, 1773); *Tratado de los Evangelios* de Francisco de Avila (1673); y los *Sermones de los Misterios de Nuestra Santa Fe Católica* de Fernando de Avendaño (1648). Ellos propugnaron una cerrada defensa del orden social, utilizando textos como el que a continuación se transcribe: "Preguntáresme, ¿por qué causa ordenó Dios que hubiera tantos pobres en el mundo? Mirad hijos. Así lo quiso Dios y un sabio filósofo llamado Aristóteles, dixo que ay hombres que Dios los cria para servir a otros, como son los negros, por que si todos los hombres fueran ricos . . . ninguno quisiera servir a otros . . . ser abañil, cavar, arar; ni sembrar las chacras . . . ni guardar las ovejas en las punas entre la nieve (por eso) Dios ordenó que hubiera hombres pobres en el mundo, por que las repúblicas y ciudades estuvieran bien concertadas y pudieran unos hombres servir a los otros . . . ahora bien podrá tu corazón, quejarse a

Dios y decirle gran señor por qué me hiciste indio pobre para ir a la mita y al obraje y a guardar las ovejas...? No por cierto, (pues) somos como el barro y Dios por su voluntad haría a algunos hombres para que sean reyes y nos manden y otros para que sean sus vasallos y les paguen tributo... el barro no tiene derecho a escoger ser jarro y no olla" (Avila; 1646, T. II: 32 - Avendaño; 1648: 71). En esta línea el doctrinero exigió la obediencia a las autoridades aun cuando estas obrasen incorrectamente. Los sermones además prometían a los miserables una vida paradisiaca futura en donde, les aseguraban, "llevarían una vida de ricos señores". Para lograr la internalización de los textos se dispuso el auxilio de diversos elementos: un método expositivo que persuadiera mayormente por "afectos que por razones" (gesticulaciones, voces impostadas, ostensibles manifestaciones de dolor o alegría, y en general toda una sicología de masas de calidad pre-Spinoziana); iglesias monumentales; vírgenes y santos vestidos a la moda señorial que condicionaban a los naturales por ejemplo para las visiones de vírgenes "blancas y hermosas como españolas"; cofradías varias (grupos organizados en torno a un santo patrono u otra advocación religiosa); etc.¹². Quedaba así

12 Olinda Celestino y Albert Meyers nos ofrecen un extensivo estudio sobre las cofradías y su función social (1981). Este trabajo que por su tema tiene la virtud de ser pionero, se refiere casi exclusivamente a las cofradías provincianas de naturales, analizando entre otros aspectos, su organización interna, su papel en las integraciones "social" y "sistemática", su estructura económica y los cambios ocurridos en ella al pasar del coloniaje a la república. Señalan los autores que las cofradías se erigieron desde el lado indígena como un novedoso medio de integración e "identificación" sociales en sustitución del ayllu precolumbino (1981: 106 y 127). Al no precisar las características de las relaciones sociales predominantes en el virreynato se muestran incapaces de comprender a plenitud que las cofradías en el ejercicio del control y la cohesión sociales, desde cualquier ángulo (señorial o siervo), fueron esencialmente vehículo para la educación intensiva del indígena en las prácticas de las relaciones personales, y a su vez un modelo de éstas.

La lectura del libro nos plantea, entre otros, dos problemas importantes: a) El primero concierne a los términos teóricos para la elaboración de una definición y clasificación científicas de las cofradías, pues como sabemos toda clasificación más o menos correcta debe distinguir diferencias formales a partir de una homogeneidad esencial, y toda definición construirse sólo con los elementos sustantivos. Tener en cuenta esto, (expresa o tácitamente) es necesario para poder luego dis-

el sacerdote investido de tanta autoridad, que sin exageración afirmaba el virrey Guirrior a fines del siglo XVIII que su sola actuación "basta para contener cualquier repentino y desordenada movimiento de sus feligreses"¹³. Innegablemente el control y el consenso sociales, tenían un sustento eclesiástico. En 1820, Fray Calixto de Orihuela daba a publicidad una carta pastoral

currir sobre el tema sin caer en embarazosas confusiones, como aquella en la que incurre P. Macera, por ejemplo, cuando ausentes en su argumentación las consideraciones anotadas, sin ningún rigor analítico diferencia las cofradías que él considera "exclusivamente" dedicadas al culto, de aquellas que no lo son (cofradías de naturales). La premisa de la exclusividad como factor diferenciador es una falacia, pues sin distinción alguna, en las cofradías lo social y lo económico estuvieron imbricados como medios y como fines consustanciales de su organización y función. b) el segundo problema es planteado en el prólogo por el propio P. Macera cuando pregunta sobre la medida en que eran voluntarias estas asociaciones. Los autores (Celestino-Meyers) parecen suscribir la versión de la afiliación verdaderamente voluntaria desde la perspectiva de su tesis, ayllu-cofradía. Versión muy cuestionable si consideramos que siendo las cofradías un instrumento de dominio social señorial, aun en el caso de admitirse su manipulación por parte del campesino indígena, la caracterizaba una afiliación moralmente forzosa que el proceso enajenador inducía y que el consenso extrañador sancionaba. La solución del problema, por lo tanto, desborda el marco casuístico y se adentra en el campo de la teoría moral. En esta dirección un abordaje riguroso de las cofradías, nos exigiría previamente dilucidar las cuestiones siguientes: 1. Cómo se entiende la libertad en un mundo de relaciones personales y con un proceso de individuación muy restringido. 2. Qué determinados existen en las relaciones afecto-libertad y razón-libertad. 3. Históricamente, cuándo una conciencia es autónoma y cuándo heterónoma. 4. ¿Coinciden siempre libertad y voluntad?

- 13 En 1781, entre otros muchos ejemplos recordamos, que cuando los naturales de la provincia de Atacama se hallaban sublevados bajo el mando del capitán tupacamarista Tomás Paniri, la actuación del sacerdote de Chiuchiu D. Alejo Pinto fue decisiva para disuadirlos de sus pretensiones levantiscas e incluso, parece ser, y aún hasta para impulsar a algunos a facilitar la captura del jefe indio. Un informe de la época da detalles de cómo el referido sacerdote utilizó la ideología religiosa para desestabilizar la conciencia reivindicativa de los naturales: D. Alejo Pinto —dice el informe— "dispuso todos los viernes de cuaresma una hora de disciplina por las noches y el miércoles, jueves y viernes de la semana santa que todos indios y españoles supiesen aquella penitencia ejecutando dicho cura el Viernes Santo a las doce de la noche estando todo el pueblo congregado en la Yglesia entrar vestido de un saco zeniciento, descalzo de pie y piernas puesto un

opuesta al movimiento independentista que resumía el papel político que en la colonia desempeñó la religión: Ser cristiano, decía, es ser un obediente vasallo pues "nada era puramente temporal, cívico y político (sino más bien) todo divino, espiritual y religioso". (1820, 18-32).

Mitos Sociales: Orígenes; Tradiciones mágico religiosas; los milagros. Dentro del proceso del dominio mental se estimuló en la memoria del siervo el recuerdo por tradición oral, de diversas leyendas y mitos prehispánicos cuyos argumentos constituían paradigmas de superioridad señorial o de obediente servicio, o confirmaban algunas de las consideraciones sustanciales de las prédicas religiosas. Como era de esperarse sufría esta tradición modificaciones convenientes para el dominio. Este fue el papel que desempeñaron por ejemplo las leyendas de Huaro-chiri, que recopilara el sacerdote Francisco de Avila (el autor del sermonario ya mencionado) y de las cuales son dignos de recordar la fábula de Huatyacuri, el mito de cuniraya viracocha y la leyenda de la montaña de Huillacoto. Los mitos de incarri y de adaneva aunque resultantes de la experiencia de la conquista y del proceso de colonización respectivamente se ajustaron a los mismos objetivos de control social indicados.

Las tradiciones mágico religiosas giraban en torno a la función educativa de algún mito-rito prehispánico en la medida en que incentivaba la productividad sierva (mitos y ritos por ejemplo en torno a los orígenes de las acequias y a la limpieza anual de las mismas) y también alrededor de los milagros que el

par de grillos con contrapeso de dos barretas de fierro en las extremidades de los grillos con una cruz pesada al ombro y una corona de espinas en su cabeza, a cuya vista fue imponderable la gritería, llantos y zollosos que a su imitación muchos indios se desnudaron públicamente y empezaron a castigarse y las mujeres muy compungidas, no cesaban de darse golpes en la cara por espacio de ora y media que duró su sermón que lo ejecutó en la misma forma que entró. El fervor y celo de este ministro de Dios conque ha procurado por quantos medios le dictó su entendimiento a fin de aquietar los ánimos de sus feligreses es indesible... ya les amonestaba el recelo que tenía de perder la vida en sus manos ... ya amenazándolos que los dejaría ... sacando en procesión una imagen de nuestra señora de los desamparados ..." (Hidalgo; 1982, anexo documental; 241.

ambiente católico promocionaba. Habitualmente en sus orígenes un señor con "non santas" intenciones confirmaba la validez de estos últimos, luego la tradición popular mantenía su actualidad reforzada tanto por composiciones pictóricas alusivas como por los reiterados recuentos que de ellos hacían los sacerdotes en sus sermones. Eran éstos tan aficionados a relatarlos que en 1772 un concilio limense prohibió, sin conseguirlo, el "predicar milagros o revelaciones no aprobadas". Los milagros que se mantenían en la conciencia popular, tenían un contenido ajustado al control social, servían para reforzar a éste (Santiago castiga a los indios rebeldes, vírgenes salvan a obedientes mitayos en los minerales o curan a los soldados españoles heridos en combates con los indios que reclamaban contra los abusos, etc., etc.). La milagrería en general se correspondía plenamente con el carácter afectado del hombre de la colonia, para quien era ejercicio cotidiano el verificar la validez o la dimensión de los hechos, no en la razón o en la experiencia regular, sino según su fe y sus afecciones. Es por ello que con respecto a la veracidad de los prodigios, a toda la milagrería virreyenal le vienen ajustadas las críticas certeras que al milagro hicieron en el siglo XVIII el inglés David Hume (*An inquiry concerning human understanding*, 1748) y el español Benito Jerónimo Feijoo y Montenegro (1765).

*Religión cristiana y religiosidad siervo campesina*¹⁴. La colonización enfrentó primero y sincretizó luego dos concepciones religiosas, la católica y la pagana prehispánica. La sociedad colonial bajo la férula señorial se cohesionaba religiosamente ensamblando estos dos cuerpos religiosos.

Siguiéndose una vieja práctica de evangelización, las formas superstites del paganismo prehispánico son convertidas en medios de adoctrinamiento y así, se superponen los calendarios festivos, se asumen narraciones del misticismo andino para la explicación

14 Las hipótesis contenidas en este acápite han sido elaboradas tomando en cuenta los aportes testimoniales que ofrece Lorenzo Huertas en su libro *La religión en una sociedad rural andina (siglo XVII)*, como también las sustanciales reflexiones que respecto a la religión cristiana hacen A. Kojeve al comentar la *Fenomenología del espíritu* de F. Hegel, y W. Dilthey en *Hegel y el Idealismo*.

de diversos pasajes bíblicos, y se aderezan las manifestaciones públicas de religiosidad cristiana con bailes, danzas, cantos, atuendos del folklore religioso nativo. Sustancialmente diferentes ambas religiones, por ser la una materialista y asumida básicamente como un medio para sobrevivir aquende a los embates de la naturaleza, y la otra (la cristiana), espiritualista y básicamente un fin en sí misma para pasar a conformar, aquende y allende el reino de Dios, el predicador cristiano no cree necesario exponer argumentos contundentes para rebatir la concepción prehispánica: sabe que antes que convertir lo viejo, su misión consiste en crear un nuevo hombre religioso, en difundir con rapidez el cristianismo y en iniciar una nueva tradición religiosa que paralela a la tradición nativa la enfrente en su terreno y desde dentro por la acción combinada de sacerdotes e indígenas ganados a la nueva fe. Este aspecto de la evangelización también permite, por lo tanto, la supervivencia de lo prehispánico.

Al colonizador cristiano le fue posible implementar esta política de adoctrinamiento en tanto era consciente de la superioridad de su religión. Esta superioridad la encontraba en lo siguiente:

1. El cristianismo liberaba al creyente del temor a la naturaleza y a la finitud materialista, ofreciéndole en contrapartida un mundo de libertad e infinitud. Y a la vez, al disgregar al hombre de la naturaleza y convencerlo de una humanidad trascendente a ésta, le ofrecía la oportunidad de autoconocerse y llegar a la convicción de que la naturaleza existía para su entero beneficio. Muy por el contrario, la religión prehispánica al formalizar la unidad hombre-naturaleza sin diferencias mayores, negaba a sus personajes la posibilidad de afirmarse en su humana superioridad. Complementariamente, la razón y la fe del cristianismo se concebían como el resultado del ejercicio de una cierta voluntad liberada. Mientras que la fé y la razón del seguidor de la tradición prehispánica resultaban concebidos como una cierta voluntad liberada. Mientras que la fe y la razón del seguidor de la tradición prehispánica resultaban concebidos como una suerte de imposición de las fuerzas naturales que los jefes religiosos encarnaban. Por lo demás, el cristiano liberado de la naturaleza devenía en un conocedor del hombre en sus variados

estados de ánimo, puesto que él mismo podía descubrir en sí las múltiples caras que asumía lo humano en él. Conocimiento del que no era capaz el indígena pagano, pues la sumisión a la naturaleza lo condicionaba para estereotipar una muy reducida gama de expresiones psíquicas a la vez que lo desinteresaba del conocimiento del hombre. Al indígena por lo tanto lo podían con facilidad conocer, mientras que él estaba incapacitado para conocer a su adversario, y no sólo esto; bajo la inercia de su propia religiosidad debía por su parte autoconvencerse de la superioridad de la "naturaleza" señorial.

2. Para ningún señor era un secreto que la religión cristiana era el instrumento ideológico más importante del sistema económico social y del poder vigentes. La estructura y la dinámica de este sistema y de este poder la avalaban plenamente y a su vez eran avalados por ella. Desde la perspectiva de la mera ideología formaba un sólo espíritu con las concepciones éticas y estéticas de la época. El cristianismo del colonizador era una religión llena porque gozaba de todos los elementos configurativos de una institución semejante: Fe dogmática, razones e intuiciones axiomáticas, sentimientos, normas morales para la vida social e individual, prácticas rituales uniformes al interior del territorio, institucionalidad y consenso manifiestos en todos los niveles del poder señorial. El cristianismo tenía toda la fuerza ineludible de una religión-mundo. Frente a él, el paganismo indígena sobreviviente, desligado del sistema económico y socio-ideológico que antaño le insuflaba vida, reducíase ahora a una simple expresión de religiosidad, es decir, a sólo un ejercicio ritual más o menos riguroso, formalista y con tendencia (por carencia de sustrato) al formulismo más exagerado. Como consecuencia, mientras la cristiandad colonial unía al hombre con una realidad social concreta y cotidianamente experimentada; la religiosidad pagana no pasaba de ser un ejercicio de ciertos momentos, durante los cuales el creyente fugaba hacia un mundo mágico e imaginario, que sabiamente el poder señorial columbraba como un consuelo conveniente al dominio del indio.

3. El colono cristiano sabía que si bien la evangelización requería una mediatización de sus medios para penetrar la conciencia pagana, ello no significaba una claudicación de su esencialidad contenida en sus principios y fines, pues esta sustantividad era su mejor arma interventora. La mediatización aludida implicaba como contrapartida una intervención de la tradición pagana en la corriente cristiana, que no siendo ya una religión-mundo, sólo podía realizarse a través de formas vacías. En estas condiciones todo sincretismo tenía que resultar bajo el control de la mano cristiana¹⁵. No resultaría un peligro mortal para el dominio cristiano la aparición de un indígena, a la vez católico y practicante de los antiguos ritos, pues la religiosidad supersticiosa andina no podría doblegar la fortaleza de una religión mundo.

La movilización artístico cultural. La arquitectura, la pintura, la escultura, la música y el teatro fueron auspiciados por los señores no sólo como resultado de una autoexigencia que los conducía a objetivar sus valores existenciales (teológicos, éticos y estéticos) o como un simple muestrario decorativo para la satisfacción vanidosa, sino también como una sagaz concretización de sus principios ideológicos que sostenían su poder y que por lo mismo debían de ser inculcados en la conciencia de las clases gobernadas. El arte deviene así en un programa pedagógico puramente sensual para la educación popular. En arquitectura por ejemplo los artesonados mudéjares de reclucientes colores propios de las iglesias pueblerinas se hacían para crear un ambiente, costumbrista andino a sabiendas de que sus figuras geométricas coincidían con los diseños ornamentales que en sus tejidos y ceramios practicaban los naturales. En pintura sería suficiente mencionar su papel de instrumento nemo técnico, pues cantidad de cuadros llenaban capillas, santuarios e iglesias reviviendo los prodigios atribuidos a las imágenes "milagrosas" tal como se

15 El arte popular decimonónico es la mejor prueba de esta afirmación. Basta revisar por ejemplo las láminas de reproducciones de pinturas y esculturas populares (trípticos, lienzos, mesas, chacras, san marcos, etc.) que publican P. Macera (1981) y F. Stastny (1981), aun cuando en este último libro se insiste en afirmar que el arte campesino es expresión de una "savia prehispánica", o de un actualizado "sistema mítico andino" (Stastny 1981: 67-69).

observaba en el santuario de la Virgen de Cocharcas (Andahuaylas), o en el de Los Remedios en el Cuzco.

Las composiciones pictóricas reproducen también el orden social con especificidad de los roles asignados a cada clase, como en el lienzo de San Eligio (Siglo XVIII) en donde aparecen en niveles superpuestos dos escenas: arriba, personajes ricamente ataviados a la usanza señorial pasean dialogando o simplemente contemplan el paisaje circundante de bellos jardines y suntuosas casas; abajo, una escena campesina como sosteniendo a la otra escena superior, reproduce a un indio conduciendo una yunta de bueyes, también a una indígena con un telar de cintura, una choza y un corral (Stastny, 1981, lam. 184). Los señores, por otro lado, asignaron a la pintura un papel fundamental destinado a resellar la proclamada comunidad de intereses: Los santiagos matamoros dieciochescos por ejemplo no pasaban de ser "una manipulación oficial que pretendía crear un enemigo exterior y común que reconciliara aparentemente a indios y españoles" (Macerera; 1979, XVII). También los principios de diferenciación y de asimilación encontraban en las pictografías coloniales una simbólica objetivación de vasta influencia pedagógica, así en la serie anánima de cuadros con escenas varias del corpus (Siglo XVII) aparecen indígenas vestidos de incas encabezando los carros de diversos santos, bailarines indios, y espectadores de todas las castas, pero siempre en el lado opuesto al lugar donde se hallaban los señores (Mesa-Gisbert 1982: 178-9). Aunque por último para el dominio quizá más significativas resultaban las pinturas en las cuales aparecía el apóstol Santiago en el sitio del Cuzco, a caballo y con espada en mano ayudando a los españoles y matando indios. Contemplado estos cuadros, nos lo dice el cronista conventual Fray Diego de Córdoba y Salinas, los naturales exclamaban: "un wiracocha como éste era el que no destruía en esta plaza". Con respecto a la escultura, bástenos recordar el juicio que sobre la virgen india de Copacabana legó a la posteridad el padre Calancha". "A los ojos se mostraba y a los deseos se pintaba . . . pareciendo que llora y tal vez que ríe". Del teatro son destacables los dramas quechuas: "El pobre más rico" (Siglo XVI); "Usca Paucar" y "Ollantay". En la primera obra, la falta de resignación ante la pobreza y el trabajo vil por parte de un indio noble justifica al demonio la captura de su

álma. En la segunda obra aparecen los demonios como guerreros indios y el diablo mayor atacando con un "chumpi" al arcángel San Miguel.

Un Calendario Festivo Envolvente. Difundidas como una desinteresada y generosa concesión para el recreo, las fiestas del calendario ocultaron su profundo sentido político. Las festividades se planificaban, se organizaban y se realizaban, dando materialidad a las reglas sociales de asimilación-diferenciación, que con ellas ganaban por añadidura grados de aceptación en la mentalidad popular. Por lo demás, sabían los señores que con ellas los miserables huían idílicamente de sus miserias y que a la vez edulcoraban su pobreza: Toda diversión anotaba en 1791 un articulista del *Mercurio Peruano*, no es en el fondo otra cosa que un recurso para huir de la presencia de si mismo" (1791: T. I, 25).

Siguiéndose los presupuestos característicos del control social se instruía con ocasión de las fiestas en varias direcciones a los dominados: Así se les recalca siempre la supremacía del Rey y de su espíritu protector, así como la de sus señores y en contrapartida se estimulaban situaciones conducentes a envilecer la concurrencia popular. Por supuesto el orden de las presentaciones dispuestas reproducía las escalas sociales: Los señores cerraban los desfiles al igual —decía la prédica religiosa— que los pastores cierran la marcha de sus rebaños, o indios disfrazados de incas aclamaban con euforia el dominio del rey español. Las festividades servían también para atizar la división de las castas subyugadas. Pero quizá lo más importante fue la sensación de poder que las fiestas despertaban en esclavos, siervos y plebeyos, como diversos testimonios de la época confirman: Durante las fiestas de la Natividad de la Virgen, anotó Frezier en 1713, se escenificaba la muerte del inca Atahualpa y ello emocionaba tanto a los naturales que éstos "tiraban piedras con las hondas o con la mano y demostraban tanto atrevimiento en sus acciones que los españoles no se sentían seguros en esos días, de modo que los más avisados se encerraban en sus casas, porque a las finales resultaban consecuencias funestas para alguno de entre ellos" (Frezier, 1732). En víspera del Corpus sobre altares dispuestos en las plazas, nos asegura en 1790 Pablo José Oricáin, el pueblo

ejercita "el pernicioso abuso de los decires en los que se divulgaban a gritos calidades, conductas y quanta flaqueza que aun se ignora, así de los diputados como de los que transiten por divertirse ... porque determinadamente le dicen sus defectos ... a la persona a quien pretenden deslucir ... retirándose (luego) todos hartas de oír y saber mil excesos y disoluciones que con libertad los publican" (Maúrtua, 1906). La mojiganga de Juan de la Caba que se escenificaba siempre en toda festividad importante permitía un "diálogo de groserías" entre los miembros del gracejo y el pueblo expectador. En este inducido desfogue de las tensiones sociales para contener al pueblo ni los representantes del Rey eran inmunes a la invectiva popular. En el Cuzco por ejemplo, durante los paseos de alcaldes (el 1 y 6 de enero), un gracioso encabezando el desfile "repetía en altas voces todos los defectos del alférez real así físicos como morales". Con razón de estas instituciones festivas, Manuel de Vidaurre ya en los albores de la independencia sentenciaba: "hasta donde llegaba la barbarie del gobierno español por sumergirnos en el aniquilamiento (pues estas representaciones) solo tenían por objeto el embrutecernos" (1823, 106).

Las Milicias Provinciales o la Movilización Paramilitar. A través de las milicias los componentes del pueblo llano fueron enfrentados, y combatían entre sí en un primer momento guiados por el proclamado subterfugio de que interesaba a todos la defensa del orden de Dios, del Rey y de la república; luego, desde la segunda mitad del siglo XVIII, en aras de un responsable servicio para con la "patria". Gracias a este tipo de movilización fue posible que la seguridad interna y externa del virreynato recayera casi en su totalidad, en manos de aquellos que en la vida económica y social resultaban los más desfavorecidos. En el siglo XVIII las tropas coloniales peninsulares no llegaban siquiera al millar, y a fines de mismo siglo 45427 milicianos se contraponían a menos de dos mil soldados coloniales. Existían cuerpos de milicias separadas, de españoles, naturales, pardos (mulatos) y morenos libres. De la función de las milicias un testimonio de mediados del siglo XVIII dejaba expresa constancia cuando afirmaba que: "La misma gente disciplinada en milicias es la que sujeta sus propios compatriotas, cuando alterados sus ánimos quieren contravenir a la obediencia del príncipe"

(Ulloa; 1953, 142). Este tipo de movilización tuvo particular intensidad desde el siglo decimoctavo, cuando ostensiblemente la movilización legalista habían perdido su efecto, y en cambio el proceso de transculturación mostraba haber logrado la existencia de un colonizado apto, capaz de aceptar el por entonces lema militar de "preferente es el honor a la vida" (Konetzke; 1962, T. I, Vol. III).

IV.- LAS LUCHAS SOCIALES

No obstante la movilización social auspiciada para obtener de la población sojuzgada un consenso favorable al dominio, no se logró la armonía al interior del virreynato. No todos aceptaron con llaneza la sumisión exigida y consecuentemente desde el siglo XVI se dieron diversas modalidades de resistencia al poder señorial. Las formas de estas luchas, descontando la guerra de liberación del siglo XVI quedan enunciadas en la siguiente relación: El rumor y el chiste, la agresión a los progenitores, la búsqueda de señor protector, las acciones idolátricas, los movimientos mesiánicos, la huida, el homicidio por motivación social, el vagabundaje urbano, el salteador solitario de caminos, el trabajo a desgano, la destrucción de los medios de trabajo, la resistencia al mandato de las autoridades, el bandolerismo, el abigeato, el alborotador social, el pandillerismo urbano, los tumultos urbanos y pueblerinos, los motines, el palenquismo cimarrón y las sublevaciones o guerras sociales. De todas estas formas de resistencia alcanzaron especial importancia: Los palenques, el bandolerismo y las sublevaciones. Los *palenques*, porque en los casos extremos llegaron a convertirse en pequeñas aldeas habitadas por esclavos huidos, con organizaciones económica y política propias, desligadas del control señorial. El *Bandolerismo*, porque constituyó una forma de lucha endémica que por su organización corporativa reproducía todas las sutilezas de las relaciones sociales personales que caracterizaban a la sociedad virreynal¹⁶. Las *Sublevaciones* o *Guerras Sociales*, porque cuando se

16 Un estudio serio y revelador sobre esta forma de rebeldía popular ha sido realizado por la historiadora Carmen Vivanco Lara: *El Bandolerismo en el Perú: Lima 1760-1819*. Este libro ha sido publicado recientemente por la Biblioteca Peruana de Historia, Economía y Sociedad (1983).

produjeron conmocionaron a vastos sectores de la población sometida. Los alzamientos, como también se les llamó significaban en la visión de los señores verdaderos levantamientos de hombres que por el control social desplegado deberían haber permanecido postrados. Como es sabido la sublevación que alcanzó los mayores desarrollo y extensión (Perú, Bolivia y Chile) fue la que encabezaron Túpac Amaru y los hermanos Catari entre 1780 y 1781.

Todas las formas de resistencia anotadas, y de modo especial las tres subrayadas, se caracterizaron, porque debajo de la espectacularidad de su forma, sus actores se mostraron incapaces de esgrimir una conciencia social autónoma y creadora y por ello revolucionaria desligada de la carga ideológica que el dominio señorial de clase y colonial había logrado imponer¹⁷.

17 Recientemente en nuestro medio una pseudo progresista intelectualidad viene identificando a la creación revolucionaria como un proceso de contracultura. Este último concepto nos parece muy poco afortunado porque es una manera de **definir** por lo negativo (tipo de definición que en sus tiempos cuestionaron Pascal y Leibniz) aquella positividad que un proceso revolucionario genera. La revolución debe ser definida positivamente por lo que es y por lo que está siendo, no por lo que ha dejado de ser. Por lo demás desde la perspectiva de la ley del desarrollo histórico, los cambios culturales resultantes del devenir de la historia constituyen siempre hitos de un desarrollo integral que tiene como supuestos precisamente estos cambios significativos que se han venido sucediendo: Un nuevo nivel cultural no es una contracultura porque eso sería negar la esencia dialéctica de la creación cultural, mas bien es una esfera superior del progreso, de la libertad y del bienestar alcanzados por la acción creadora de una nación, y es aquí donde debemos encontrar los elementos para su definición. Un curso revolucionario presupone no una contracultura (concepto que correspondería principalmente a un cambio mecánico), sino un devolver a la cultura su esencialidad dialéctica, un abrir al cambio sus compuertas de acción tanto materiales como espirituales, que la sociedad dominante ha cerrado considerando su modelo social como el más perfecto y acabado. Bajo estas circunstancias hablar en términos de contracultura significa no haber superado las limitaciones epistemológicas de la clase subyugadora que hace siempre referencia a una sociedad estagnada.

BIBLIOGRAFIA

- ARGUEDAS, José María
1968 *Las Comunidades de España y del Perú*. U.N.M.S.M. Lima.
- ASSADOURIAN, Carlos Sempat
1979 "La Producción de la Mercancía Dinero en la Formación del Mercado Interno Colonial". En: *Ensayos sobre el desarrollo Económico de México y América Latina (1500-1975)*". México.
1982 "El Sistema de la Economía Colonial. Mercado Interno, Regiones y Espacio Económico". I. E. P. Lima.
- AVENDAÑO, Fernando de
1648 *Sermones de los Misterios de Nuestra Santa Fe Católica, en Lengua Castellana y la General del Inga. Impúgnase los errores particulares que los indios han tenido*. Imp. Jorge López de Herrera. Lima.
- AVILA, Francisco de
1646-48 *Tratado de los Evangelios que Nuestra Madre de la Iglesia propone en todo el año desde la primera dominica de Adviento, hasta la última misa de difuntos, Santos de España y añadidos en el nuevo rezado*. Lima.
- BARBA, Alonso
1770 *Arte de los Metales*. Madrid.
- BAUIZA, Felipe (Tadeo Hanke)
1901 *Descripción del Perú*. Imprenta Lucero. Lima.
- CALANCHA, Fray Antonio de la
1639 *Corónica Moralizada del Orden de San Agustín en el Perú con sucesos ejemplares en esta monarquía*. Barcelona.
- CANETE, Pedro Vicente
[1789] 1952 *Guía Histórica, Geográfica, Física, Política, Civil y Legal del Gobierno e Intendencia de la Provincia de Potosí*. Potosí.

- CELESTINO, Olinda y Albert Meyers
1981 *Las Cofradías en el Perú, Región Central*,
Verlag Klaus Dicter Verueert. Germany.
- COOK, David Noble
1965 *La Población Indígena del Perú Colonial*. Ro-
sario, Argentina.
- CORDOBA SALINAS, Fray Diego de
1651 *Corónica de la Religiosísima Provincia de los*
Doce Apóstoles del Perú de la Orden de
Nuestro Seráfico Padre San Francisco. Lima.
- DILTHEY, Wilhelm
1944 *Hegel y el Idealismo*, México.
- ENCINAS, Diego de
[1596] 1946 *Cedulario Indiano*, 4 tomos, Ediciones de Cul-
tura Hispánica, Madrid.
- ESCALONA Y AGUERO, Gaspar
1675 *Gazofilacio Real del Perú*, Lima.
- ESTEVANEZ DE ACEBEDO, Iván
1650 *Práctica de Repartición y Buen uso de Indios*
y Azogue.
- FEIJOO Y MONTENEGRO, Benito Jerónimo
1765 *Teatro Crítico Universal*, Madrid.
- FEBRES VILLARROEL, Oscar
1964 "La Crisis agrícola del Perú en el último
tercio del siglo XVIII". En: *Revista His-
tórica*. Academia Nacional de la Historia,
T. XXVII, Lima.
- FLORES DE OCARIZ, Juan
[1674] 1946 "Genealogías del Nuevo Reyno de Granada".
Bogotá.
- FREZIER, Amedie François
1732 *Relation du Voyage de la Mer du Sud aux*
cotes du Chili et du Pérou. Paris.
- HART-TERRE, Emilio
1963 "Perspectiva Social y Económica del Artesano
Virreynal en Lima". En: *Revista del Archivo*
Nacional, T. XXVI, Lima.

- HIDALGO LEHUEDE, Jorge
 1983 "Fases de la Rebelión Indígena de 1781 en el Corregimiento de Atacama y Esquema de la Inestabilidad Política que la precede, 1749-1781". En *Chungará* - Universidad de Tarapacá, Arica.
- HUERTAS, Lorenzo
 1981 *La Religión en una Sociedad Rural andina, (siglo XVIII)*, Universidad de San Cristóbal de Huamanga. Ayacucho.
- HUME, David
 1748 *Investigación sobre el entendimiento humano*, Buenos Aires.
- KOJEVE, Alexandre
 1971 *La Dialéctica del Amo y del Esclavo en Hegel*, México.
- KONETZKE, Richard
 1958 "Ordenanzas de Gremios durante la Epoca Colonial".
- LAS SIETE PARTIDAS
 1861 Glosadas por el Lic. Gregorio López, Librería de Rosa y Bouret, Paris.
- LEVILLIER, Roberto
 1924 *Gobernantes del Perú*, T. IV. Madrid.
- MACERA, Pablo
 1963 "Iglesia y Economía en el Perú del siglo XVIII". Separata de la revista *Letras* N° 70-71, U.N.M.S.M. Lima.
 1979 *Pintores Populares Andinos*, Lima.
- MAURTUA, Victor M.
 1906 *Juicio de Límites entre el Perú y Bolivia*, Barcelona.
- MONSALVE, Miguel de
 1598 *Relación Universal de todo el Perú y demás Indias, con otros muchos autos, para el bien de los naturales dellas, y en aumento de las reales rentas*.

- MESSIA, Alfonso
1871 "Memorial a D. Luis de Velasco, sobre las cédulas del servicio personal de las Indias". En: Lorente, Sebastián. *Relaciones de Virreyes*. T. II, Lima.
- MEXIA DE OVANDO, Pedro
1621-1915 *La Ovandina*, Madrid. T. I.
- MERCURIO PERUANO.
[1791-93] 1964 Edición Facsimilar. Biblioteca Nacional del Perú. Lima.
- MESA, José de, y Teresa GISBERT
1982 *Historia de la Pintura Cuzqueña*, 2 Ts. Lima.
- MOREYRA PAZ SOLDAN, Manuel
1980 *La Moneda Colonial en el Perú (Capítulos de su historia)*, Banco Central de Reserva del Perú. Lima.
- MORNER, Magnus
1975 "Continuidad y Cambio en una provincia del Cuzco: Calca y Lares desde los años de 1680 hasta 1790". En: *Historia y Cultura*, N° 9, Lima.
- OLAVIDE, Pablo de
1798 *El Evangelio en Triunfo o Historia de un filósofo desengañado*. Valencia.
- PADILLA, Juan de y Diego de LEON PINELO
1661 "Mandó que se imprimiese este escrito el Excelentísimo Señor Conde de Alva de Aliste y de Villafior, Grande de Castilla, Virrey de estos reynos del Perú...".
- PEREIRA Y RUIZ, Antonio
1816 "Noticia de la muy noble y muy leal ciudad de Arequipa" en: Carrión Ordóñez, Enrique. *La Lengua en un texto de la Ilustración*, Lima.
- RUIZ, Hipólito
[1797] 1864 "Descripción de Lima". En Odriozola, *Documentos Literarios*. Lima, T. 4.

- RICO, Gaspar
1813 "Proyecto relativo al comercio, suerte y ser-
vidumbre de los esclavos, incluido a su tran-
sición oportuna a libres" Imprenta Tormenta-
ria. Cádiz.
- SALAS, Miriam
1979 "De los obrajes de Canaria y Chincheros a
las comunidades indígenas de Vilcashuaman.
Siglo XVI". Lima.
- SALOMON, Noël
1964 *La Campagne de Nouvelle Castille a la fin
du XVI siècle*, S.E.V.P.E.N. Paris.
- SANDOVAL, Andrés
1779 "Las Ordenanzas del gremio de Petateros".
En: *Revista del Archivo Nacional del Perú*.
Tomo XXIII. Lima.
- 1792 Ordenanzas del Gremio de Zapateros. En: *Re-
vista del Archivo Nacional del Perú*, T. XXII.
Lima.
- SOLORZANO Y PEREIRA, Juan de
1703 *De la Política Indiana*, H. y C. Verdussen,
Imprenta Real. Amberes.
- STASTNY, Francisco
1981 *Las Artes Populares en el Perú*. Lima.
- TERCERO CATECISMO
1773 y exposición de la doctrina cristiana por ser-
mones para que los curas y otros ministros
prediquen y enseñen a los indios y a las de-
mál personas", Lima.
- TERRALLA Y LANDA, Esteban
1854 *Lima por dentro y fuera*, París.
- TORD, Javier, y Carlos LAZO
1980 "Economía y Sociedad en el Perú Colonial
(Dominio Económico)". En: *Historia del Perú*,
Edit. Juan Mejía Baca, T. IV, Lima.
- ULLOA, Antonio de, y Jorge JUAN
1748 "Relación Histórica del Viaje hecho de orden
de su Majestad a la América Meridional"
T. I. A. Marín. Madrid.

- 1954 "Noticias Secretas de América". Ediciones
Mar Océano. Buenos Aires.
- VARGAS UGARTE, Rubén
1951 *Concilios Limenses*. 3 t., Lima.
- VIDAURRE, Manuel Lorenzo de
1823 *Plan del Perú*, Philadelphia.
- VILLANUEVA URTEAGA, Horacio
1982 *Informes de la párrocos al Obispo Mollinedo.
Cuzco 1689. Documentos. Economía y Socie-
dad en el Sur*, Centro de Estudios rurales an-
dinos, Bartolomé de las Casas, Cuzco.
- VIVANCO LARA, Carmen
1983 *El Bandolerismo en el Perú: Lima 1760-1819*.
Biblioteca Peruana de Historia, Economía y
Sociedad. V. VIII, Lima.
- ZAMACOLA Y JAUREGUI, Juan Domingo
1958 *Apuntes para la historia de Arequipa, Are-
quipa*.