Jesús Cosamalón Aguilar

INDIOS detrás de la muralla

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ FONDO EDITORIAL 1999

Esta obra describe el universo de las relaciones sociales al interior de los sectores populares en Lima a fines de la colonia. Lo hace a partir del análisis de los matrimonios entre indios y negros celebrados en la Parroquia Santa Ana, hacia el final del gobierno colonial.

El matrimonio inter-racial, que ha motivado pocos estudios en el Perú, resulta muy útil para comprender la complejidad de la realidad social, más aún al hecho mismo del matrimonio lo enriquecemos con la información de los testigos que asistieron a certificar la soltería de los contrayentes. Estos personajes ofrecen un excelente panorama de las vinculaciones sociales de los novios, ya que éstas ocurren en el espacio concreto de la Lima borbónica. Las reformas también influyen en este hecho y el presente trabajo analiza las implicancias de ello a nivel urbano y legislativo.

Finalmente, cabe destacar que el ánimo que inspira las páginas de este libro se centra en demostrar la existencia de una efectiva convivencia social entre las diversas razas y castas de este periodo, a pesar de las restricciones establecidas en las normas borbónicas y de la conocida violencia inter-racial documentada por otros autores.

INDIOS DETRÁS DE LA MURALLA. MATRIMONIOS INDÍGENAS Y CONVIVENCIA INTER-RACIAL EN SANTA ANA (LIMA, 1795-1820)

Jesús A. Cosamalón Aguilar

Indios detrás de la muralla.

Matrimonios Indígenas y Convivencia Inter-racial en Santa Ana. (Lima, 1795-1820)

BY NC SA
Digitalizado por:
Asociación por la Cultura y la Educación Digital
ACUEDI -2014

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ
FONDO EDITORIAL 1999

Primera edición: agosto de 1999

Diseño de cubierta: *AVA Diseños, sobre un grabado de Leonce Angrand.*

Indios detrás de la muralla. Matrimonios indígenas y convivencia inter-racial en Santa Ana. (Lima, 1795-1820).

Copyright © por Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Av. Universitaria, Cuadra 18 s/n., San Miguel. Lima, Perú. Tlfs. 460-0872 y 460-2291 - 460-2870 Anexo 220 y 356

Derechos reservados

ISBN: 9972-42-153-2

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

Impreso en el Perú - Printed in Peru.

A Marita

CONTENIDO

Introducción 13

Primera Parte:
La Ciudad los hombres y sus leyes

Capítulo I: La ciudad de Lima a finales de la colonia 29

1.1.- Sociedad y economía 31
1.2.- Lima y la parroquia Santa Ana 51
1.3.- Las reformas urbanas y la plebe limeña 65

Capítulo II: Entre el cielo y la tierra: matrimonios, legislación y racismo. 73

2.1.- De la libertad a la represión: la Iglesia y el matrimonio. 74
2.2.- La voluntad y la ley: un casamiento clandestino 79
2.3.- Papeles, palabras y gestos: los requisitos del matrimonio 83

2.4.- Honrar padre y madre: oposiciones de matrimonio 101

Segunda parte:
Los matrimonios, el barrio y la convivencia

Capítulo III: El número de la grey: los matrimonios de la parroquia Santa Ana (1795-1820) 125

3.1.- La demografía histórica peruana: algunas reflexiones. 125
3.2- Cuantificando el amor: cifras generales. 129
3.3.- El color y la tierra: razas y orígenes. 138
3.4.- Los caminos del corazón: Santa Ana y sus patrones matrimoniales. 142
3.5.- Trajinantes del amor: los indios y el matrimonio. 150

Capitulo IV: Familiares y amigos: los testigos de matrimonio 159

4.1.- Números y casos: los testigos y las cifras generales. 160
4.2.- "Con motivo de ser de un mismo pueblo": los paisanos. 164
4.3.- El sudor de la frente: ocupaciones y oficios. 166
4.4.- Del pueblo al barrio: la distribución espacial de los testigos. 177
4.5.- Amistades peligrosas: la relación entre indios y negros 191

Reflexiones finales 221

Indice de mapas 227

Anexos 229

Fuentes primarias 237

Fuentes impresas 241

Bibliografía 247

INTRODUCCION

En Noviembre de 1811 Manuel Clerque, mulato natural de la ciudad de Lima, se presentó en la parroquia Santa Ana para gestionar su matrimonio. De los requisitos que tenía que cumplir seguramente le resultó especialmente grato tener que llamar a amigos suyos ó de su novia para certificar su soltería: era la ocasión propicia para demostrar el afecto que sentían ambos por algunas de sus amistades.

¿A quiénes llamar? ¿Qué criterios usar para escoger a sus testigos? El sentido común nos podría indicar que siendo él mulato probablemente los testigos que llamó fueron de raza negra o descendientes de ella. No se nos ocurre, por lo menos fácilmente, que sus amistades fueran indios, mestizos o blancos; para pensar así los innumerables testimonios que tenemos de Lima colonial, y que muestran la abundancia de conflictos entre los habitantes populares de la Ciudad, son una base sólida. A pesar de ello no son pocas las sorpresas que nos trae el matrimonio de Manuel. Para comenzar, su novia vino de un lugar lejano: era cusqueña y mestiza. María Concepción Bicuña no había nacido en esta Ciudad, como la mayoría de los indios residentes en Lima hacia principios del siglo XIX. Así como hoy, hombres y mujeres de raíces indígenas llegaron a la Ciudad con la intención de encontrar trabajo y ganarse el sustento. No sería

extraño que ese fuera el caso de María; además, sabemos que a lo largo de su residencia en Lima conoció a algunas personas y —al igual que su futuro esposo— también quiso convocarlas como testigos. Los novios solicitaron a tres amigos para que se acercaran a testificar su soltería: Mariano Leyba, indio sastre de la calle de Las Nazarenas, José Manuel Flores, también de oficio sastre y José Pío Lescano, zambo y albañil de la calle del Sauce. Los tres tuvieron que declarar, eran respectivamente un mulato, una mestiza, un indio y un zambo, todos juntos ante un notario (y no era por un hecho delictivo).

De seguro cuesta imaginarnos tan dispar grupo de amigos. Según la historiografía dedicada al período y los testimonios de la época, estas personas deberían estar peleando antes que ser amigas entre sí. ¿Qué pueden compartir entre ellos? Bastante, como veremos más adelante. Mariano, el indio sastre, dijo que conocía a los contrayentes "más de ocho años con ocasión de entrarse a sus casas", es decir, era un antiguo amigo de ambos novios. José Manuel, también sastre, declaró que conocía al novio por haber "aprehendido el oficio de zapatero antes del de sastre con dicho contrayente"; por último el zambo José Pío sostuvo que la conocía a ella "con el motivo de entrar a la casa de la señora que la ha criado"[1].

Ser vecinos, trabajar juntos o conocer a los patrones, son sólo tres de las innumerables formas de entablar una relación amical en Lima. El sencillo caso que reseñamos nos ayuda a precisar los alcances del presente libro, el cual intenta mostrar las relaciones inter-raciales establecidas por los indios registrados en la parroquia Santa Ana entre 1795 y 1820.

La existencia de población indígena migrante en la ciudad

1 AAL, Expedientes Matrimoniales, Manuel Clerque-María de la Concepción Bicuña, 1811.

de Lima no es, en definitiva, un hecho reciente. Prácticamente desde su fundación comenzó la migración a ella, evidentemente en una proporción mucho menor a lo ocurrido en la segunda mitad del siglo XX. A pesar de que esta presencia indígena en Lima colonial está registrada en las páginas de los diferentes libros de viajes, descripciones o documentos, por mucho tiempo el tema del indio urbano fue ignorado. Es posible que las grandes migraciones de la década de 1950 hayan contribuido al cambio. La presencia de grandes masas de ex-campesinos, caminando desordenadamente por calles y plazas, probablemente ocasionaron una renovada preocupación por la vida indígena en la Ciudad. Ambulantes de las calles, en vehículos de transporte, mercados y plazas, nuevos trabajadores, habitantes de pueblos jóvenes, etc., no solamente hicieron cambiar el rostro urbano de Lima, sino también lograron interesarnos por un proceso iniciado hace varias centurias.

Las estrategias de sobrevivencia de los migrantes, muchas de ellas casi delirantes, tienen el peligro de ser vistas únicamente como páginas de vívidas descripciones, dignas de una novela o de un guión cinematográfico. A veces se olvida que esencialmente son formas creadas para no perecer de hambre o sencillamente para alimentar a una familia y sobrevivir en el medio urbano. Detrás de ello está el drama personal y la pobreza, tan reales ahora como en el pasado. También la pobreza y la violencia son perceptibles en casi todos los lugares, pero frente a ella se inventan mil y una maneras de evadirlas. Estrategias dolorosas e ingeniosas, pero que de alguna manera evidencian las ganas de vivir de los pobres de la ciudad. Así, las vivencias de estos migrantes contemporáneos no son las primeras de su género que se dan en Lima. Algunos siglos antes, desde diversos puntos del virreinato, llegaron otras personas, el mismo cerro sin vegetación y el bullicioso río los acogieron. De igual manera, tuvieron que buscar el sustento para ellos y sus familias; también pasaron por la necesidad de alquilar vivienda, buscando re-

sidencia en barrios y calles junto a personas que casi siempre desconocían. Inventarían mil y una estrategias para lograr sobrevivir; también sufrieron y ocasionaron violencia, y seguramente muchos encontraron algo de felicidad o tranquilidad en estos lares. Desgraciadamente las historias personales de estos migrantes nos son casi totalmente desconocidas, pues no hay biografías, no hay grandes personajes, no hay héroes[2].

Frecuentemente cuando los investigadores revisan los documentos judiciales o similares, recién conocemos algo de la vida de estos personajes populares. Aparecen envueltos en problemas delictivos o de violencia, víctimas o ejecutores de una sinfonía muy conocida para los habitantes actuales de la Ciudad: ladrones, mendigos, ebrios, etc. Como hoy, la imagen de los sectores populares puede reducirse peligrosamente: todos son marginales. El problema reside en la dificultad de acercarnos a los que no se encuentran en el mundo de la marginalidad, a los que no participaron nunca de hechos delictivos o no tuvieron problemas con las autoridades religiosas o civiles. Los delincuentes o personajes conflictivos pueden ser ubicados en archivos gracias a los juicios criminales, es evidente que sus vidas comparten muchas características del resto de la sociedad, pero igualmente no resultan la norma de una sociedad. Es delicado intentar recrear la vida de los sectores populares *sólo* a partir de las fuentes judiciales, es como intentar comprender el mundo actual limeño únicamente a partir de la lectura de los abundantes periódicos sensacionalistas que circulan en la capital. Esto no significa que esas fuentes son inutilizables para la

2 Definitivamente nuestra historia no se compone únicamente de los grandes acontecimientos o efemérides que celebramos: "los propósitos de la Historia son variados, pero uno de ellos consiste en proporcionar a quienes la escriben o leen un sentimiento de identidad , una idea de pertenencia... recordándonos que nuestra identidad no ha sido formada simplemente por monarcas, primeros ministros y generales." (Sharpe 1996: 56)

Historia, al contrario reflejan aspectos esenciales de la colectividad, la violencia, el conflicto, etc. A partir de allí podemos conocer diversas características de la sociedad, el trabajo, la forma de vida, las relaciones entre las personas, etc. La intención de esta reflexión es llamar la atención sobre esa dificultad, no negar en absoluto la posibilidad de usar ese tipo de fuentes para retratar el mundo popular[3].

De igual manera los documentos frecuentemente muestran una fuerte presencia del conflicto racial; insultos, agravios y peleas muestran que en la sociedad limeña colonial existía un grave enfrentamiento entre los diversos grupos raciales. Pero, siguiendo el argumento del párrafo anterior, ¿nadie tuvo un amigo de otra raza? ¿Nunca entraban en contacto las razas de la Ciudad?

Felizmente la pregunta puede comenzar a contestarse. Existe documentación que no sólo refleja conflicto, también muestra solidaridad, amistad y contacto inter-racial. Las partidas de matrimonio nos indican la raza de las parejas y así podemos contestar qué tan común era una boda entre dos novios de raza distinta; cada partida es poco útil, pero una acumulación de varias centenas o miles de ellas ayudan a resolver la pregunta.

Lo más importante se encuentra en el manejo de una documentación que no ha sido muy consultada contemporá-

---

3 Siguiendo con Sharpe, él considera razonablemente que "los detalles de la vida material y actividades familiares registradas en ellas son accesorios para el propósito principal de las mismas actas (para nuestro caso fuentes judiciales) y por tanto, no es probable que se falseen. Como suele ocurrir cuando se manejan registros oficiales, su mayor utilidad se manifiesta cuando se emplean para fines que jamás soñaron sus compiladores." (1996: 48)

neamente. Los Expedientes Matrimoniales son un fondo documental de una riqueza excepcional y escasamente aprovechada por la historiografía. La posibilidad de conocer a las amistades de los novios es algo que pocas veces es posible, por lo menos en documentos que no sean criminales o similares. Los expedientes nos muestran la raza, el oficio y hasta las razones por las que los testigos conocen a los contrayentes[4]. Allí encontramos la solidaridad cotidiana, la convivencia con los otros grupos y la identificación con el barrio, aspectos tan importantes como las estructuras de dominación y explotación tratadas en otros textos. Frecuentemente, además, estos rasgos proporcionaban alguna ayuda y gratificación en medio de la pobreza.

Como hoy, es posible que la situación de pobreza y marginación promovieran actitudes solidarias, que no necesariamente anulaban los conflictos cotidianos existentes. No todos los españoles, ni todos los negros o castas, eran vistos por los indios como parte de las estructuras de dominación. La convivencia obligada que se producía en la ciudad, brinda la oportunidad de conocer la red de relaciones sociales y económicas, que como veremos no siempre son necesariamente injustas, establecidas por los indios en la ciudad. Trataremos, además, de evitar el error de aislar la experiencia indígena de la producida por los otros sectores. Si afirmamos que los indios compartían diversos espacios económicos y sociales en la ciudad, sería completamente equivocado analizar su testimonio histórico sin contextualizarlo adecuadamente con la experiencia de los demás grupos.

---

4 En ese sentido vale la pena resaltar que se trata de reducir la escala de observación social. Como señala G. Levi, "ciertos fenómenos que anteriormente se consideraban suficientemente descritos y entendidos, se revisten de significados completamente nuevos al alterar la escala de observación" (1996: 126). En el caso que intentamos mostrar, las leyes que impiden el contacto social, el conflicto social y racial, las estructuras sociales y económicas; todas ellas adquieren una dimensión distinta cuando son observadas a partir de la experiencia concreta de los actores sociales.

De esta manera la imagen de los indios urbanos puede modificarse sensiblemente, y esto resulta coherente con las recientes investigaciones que sobre el mundo andino se han realizado últimamente. En parte gracias a la etnohistoria, se ha intentado, con diverso éxito, presentar una visión diferente sobre el poblador indígena. Antes de esta renovación, no se pasaba de mostrarlos como víctimas pasivas de la dominación colonial, o indómitos y románticos cuestionadores de la conquista. En los últimos tiempos se ha tratado de romper los viejos esquemas clásicos, revelándose una población andina mucho más dinámica y con iniciativa propia; también se ha evidenciado la existencia de diferencias y contradicciones en su interior. Las comunidades, costumbres y líderes indígenas resultan tan importantes para entender la complejidad de la historia nacional, como lo pueden ser —por citar dos ejemplos— las valiosas biografías de Simón Bolívar, o los estudios sobre la minería colonial. Por esta misma razón el libro que presentamos intenta mostrar una historia con rostros y nombres concretos. La síntesis histórica, como tan bien lo recalcan los manuales, no se opone a la historia que recoge de alguna manera a aquellos personajes —hasta hoy anónimos— que vivieron en Lima colonial. Queremos presentarlos no sólo a través del número, sino —y no menos importante— a través de su propia individualidad.

Esta investigación, como todas, también tiene su propia *Historia* que merece ser explicada. La intención inicial fue sencillamente buscar a los indios de la Ciudad de Lima a finales de la colonia: ¿Quiénes eran? ¿Qué hacían? Lo curioso es que la ausencia de fuentes motivó la investigación. Como es bien conocido, para la Ciudad carecemos de fuentes tributarias y sólo existe un Padrón General, además incompleto, para 1613[5]. La

5 N.D. Cook (1968) publicó el Padrón realizado por el escribano Miguel de Contreras a principios del siglo XVII, no está registrado el Cercado de indios que existía por entonces.

carencia de documentación recopilada u organizada en un solo cuerpo documental, llevó a una decisión: había que literalmente "perseguir" a los indígenas en los archivos.

Por esta razón lo primero fue intentar completar una lista de los indígenas existentes en el período. Esto era posible a través de los registros parroquiales y por ello se eligió a la Parroquia de Santa Ana, pues era la única que poseía un libro exclusivo para los indios durante el período de estudio. En segundo lugar, buscar información sobre los casos registrados en los demás fondos documentales.

En la búsqueda se hizo evidente la necesidad de contar con el apoyo de la informática, tan en boga en estos días, pero que en 1992 aún estaba consolidándose entre los historiadores peruanos. Hace relativamente pocos años, Cardoso y Pérez Brignoli publicaron un importante y muy difundido libro sobre la metodología de la investigación histórica. El texto fue uno de los primeros en mencionar la posibilidad de trabajar los registros o datos por medio de computadoras. Sin embargo, la concepción que se tenía del mismo revela el progreso que la informática ha tenido desde esa fecha. Decían que el investigador no debería perder el tiempo en programar o siquiera en intentar manejar el computador. Para ello existían personas especializadas en el manejo de las máquinas y por eso el investigador sólo debería encargarse de entregar adecuadamente los datos, la otra parte la realizarían los especialistas en la programación quienes obtendrían los resultados (Cardoso y Pérez Brignoli 1977: 418). Los historiadores, por lo tanto, estábamos condenados a participar pasivamente en el desarrollo tecnológico que se iniciaba. Obviamente los autores no podían prever el avance que las computadoras iban a tener en los años siguientes. La aparición de la computadora personal en sus diferentes y cambiantes modelos, ha causado una verdadera revolución no sólo en los métodos científicos, sino —y creemos que no es de me-

nor importancia— también en la arbitraria separación que se hacía entre las humanidades y el resto de las ciencias frente a la tecnología. Acostumbrados a ser tratados como advenedizos en el terreno de la informática, los especialistas en ciencias humanas y por ende el historiador pueden acceder hoy, gracias a ese desarrollo, a los últimos avances en materia de programas o nuevas computadoras. Lo vital de este proceso es que los programas actuales permiten la relación directa entre el investigador y su base de datos, no sólo en la consulta sino también en el diseño. La peculiaridad de las bases de datos que manejamos los historiadores reside en el hecho de que raramente podemos prever exactamente que preguntas les haremos, antes de completarlas y tenerlas listas para sentarnos frente a la computadora. Generalmente tenemos ideas generales de lo que queremos relacionar en esas base de datos, y muchas veces se nos ocurren preguntas que al inicio de la investigación no teníamos presentes. Por eso necesitamos herramientas flexibles que no necesiten de un programador para resolver las interrogantes, el investigador mismo debe sentarse frente a la máquina y poder relacionar la mayor cantidad de variables que quiera y pueda manejar; es un proceso abierto por la tecnología que mejora nuestra creatividad. En este aprendizaje debo reconocer que la amistad y el consejo de Carlos Chávez han resultado imprescindibles, sin su ayuda, en definitiva, este trabajo no hubiera sido realizado. Además, Carlos ha diseñado los mapas que acompañan esta edición.

El libro tiene dos partes, cada una con dos capítulos. En la primera se trata de describir el contexto de la Ciudad y el marco legal entre los que se movían los indígenas limeños. La segunda parte desarrolla específicamente los matrimonios de Santa Ana y sus relaciones sociales.

El primer capítulo intenta describir los aspectos esenciales de Lima hacia finales de la colonia, incidiendo en la economía,

sociedad y reformas urbanas. La intención se centra en poder mostrar adecuadamente el espacio en que los indígenas de la Ciudad vivieron, cuáles eran sus características y de qué manera participaban en el entramado urbano. Además, trata de relacionar a la parroquia de Santa Ana con el resto de la Ciudad y así justificar la decisión de investigar en ella. El segundo capítulo analiza la legislación sobre matrimonios vigente en la época y la actitud de los diversos sectores frente a ella, contextualizando el caso de los indígenas con los demás. Destaca especialmente la Pragmática Sanción, expedida por Carlos III hacia el último tercio del siglo XVIII, que regulaba los matrimonios entre los diversos sectores de la sociedad y que formaba parte de las reformas impuestas por el monarca en América.

El tercer capítulo muestra el análisis de los matrimonios producidos en la parroquia Santa Ana, primero del total general y luego específicamente de los indios. Se trata de mostrar las características raciales y de origen geográfico de los contrayentes. El último capítulo muestra las relaciones sociales establecidas por los indios con los demás sectores de la población urbana limeña; a través de los oficios y lugar de residencia podemos conocer las vinculaciones sociales de los indígenas residentes en Lima.

* * *

Esta investigación le debe mucho a diferentes personas y por razones distintas. En primer lugar a mis padres Lorenzo y Marina, quienes siempre apoyaron, y con gran sacrificio, tanto los estudios previos como el tiempo empleado para realizar esta investigación. Además les debo enseñarme a querer al Perú de diferentes maneras, hacer historia es una de ellas.

Mis hermanas Cecilia y Ana Lucía, además de ser modelo para mí de desarrollo intelectual, siempre estuvieron atentas

AQUEDI
Asociación por la cultura y la educación digital

para escucharme y alentarme en la investigación, definitivamente fueron parte activa de ella. Fernando Chávez me proporcionó una ayuda invalorable para acceder a una computadora, sin la cual estas líneas serían inexistentes. De igual manera Consuelo Gamarra, a quien mi vida le debe mucho, fue todo el tiempo apoyo fundamental. Especialmente quisiera recordar a José Méndez, mi cuñado, lamentablemente desaparecido hace más de un año, pero siempre presente en estas páginas. El permitió que pasara largas horas en su computadora intentando aprender programas para aplicarlos en la que entonces aún era tesis. Su generosidad, siempre silenciosa, resultó decisiva.

Marita, mi amiga y esposa, quien desde los días de estudiante, siempre apoyó mi convicción por ser historiador, dándome el aliento necesario para terminar la tesis y luego convertirla en libro. Ella y yo sabemos cuanto le deben estas páginas.

A Laura Gutiérrez, Directora del Archivo Arzobispal de Lima, le debo agradecer su paciencia y apoyo en la búsqueda de documentación que sustente la investigación.

Gustavo Gutiérrez Merino, se convirtió siempre —con bromas o sin ellas— en un acicate intelectual. Su amistad y su interés por la historia ocasionó entre nosotros largos y entretenidos diálogos. Su presencia resultó decisiva para consolidar mi vocación por la historia.

La Doctora Liliana Regalado asesoró la tesis de la cual provienen estas páginas. Su confianza en mi labor, que espero no haber defraudado, siempre fue un aliciente. El Doctor Franklin Pease García-Yrigoyen me proporcionó cuanto material bibliográfico necesitara y tuviera en su biblioteca, su interés académico y preocupación me han dejado comprometido.

Tuve la suerte de ser alumno de Cecilia Méndez y Juan Carlos Estenssoro, quienes exigieron siempre rigor académico y

trabajo de archivo. Además, Cecilia leyó y criticó con agudeza y fraternidad las páginas de la tesis. Su honestidad intelectual y su rigurosidad siempre fueron un gran estímulo. De igual manera, con Carlos Aguirre comentamos en diversas oportunidades el contenido de estas páginas, le debo mucho también a sus diversos trabajos que se convirtieron en ejemplos a seguir.

La Doctora Scarlett O'Phelan y Carlos Giesecke no solamente se interesaron sobre la investigación, sino —y no es de menor importancia— acogieron a mi familia, creando un clima de intercambio académico y humano invalorable. El interés de Scarlett por la Historia en el Perú y su deseo de ayudar a los diversos estudiantes resulta un aporte fundamental, no sólo en este caso personal sino en varios trabajos aún en curso. Carlos, cariñosamente llamado por todos nosotros Charlie, me ayudó en los secretos insondables de los programas de computación, asesorándome para que los cuadros y estadísticas presentados tuvieran coherencia y rigurosidad. A pesar de ello, como resulta razonable, todas las dificultades y vacíos que aun puedan existir en el texto son de mi absoluta responsabilidad.

Lima, Julio de 1998.

PRIMERA PARTE

LA CIUDAD, LOS HOMBRES Y SUS LEYES

Esta primera parte tiene la intención de situar al lector dentro del contexto social, económico y político de Lima hacia finales de la colonia. Deseamos presentar los rasgos esenciales del escenario limeño y de los actores sociales presentes, que como veremos, son variados. En las ciudades, por lo menos de manera principal, se produjo el contacto temprano de las diversas razas que llegaron a Hispanoamérica; esto ocasionó el amplio mestizaje que fue una de las características centrales de la sociedad limeña durante la colonia. No sólo mestizaje racial sino también cultural. La historia de este encuentro no comienza en el siglo XVIII, nace con la Ciudad misma y tiene características variadas a lo largo del tiempo. Además, la legislación nos proporciona el marco en el cual la población, entre ellos los indígenas, vivían y se relacionaban entre sí y con el estado español. Ambos temas consideramos que son puntos claves en el conocimiento del contexto histórico de la época.

CAPITULO I

LA CIUDAD DE LIMA A FINES DE LA COLONIA

La ciudad de Lima, fundada por los españoles el 18 Enero de 1535, estaba destinada a convertirse rápidamente en más importante ciudad española de Sudamérica. La suprema de Lima no se debe únicamente a la creciente población que encuentra en ella a lo largo del período colonial, sino se fun mentaba también en su estratégica ubicación en el centro una larga y estrecha franja costera. La presencia de un cli poco riguroso, usualmente no muy frío, también contribuy que se incremente su población rápidamente

A modo de introducción a nuestro tema, quisiéramos en tizar tres aspectos de la ciudad de Lima. En primer lugar, la p sencia del Virrey, Audiencia y Cabildo que reforzaban pler mente la preeminencia de Lima frente a las otras ciudades virreinato. Lima se convierte de esa manera en el centro del p der del dominio español en el Perú y Sudamérica, caracterís que de acuerdo a la mayoría de investigadores se mantiene p lo menos hasta el siglo XVII (Suárez 1995: 64). Se ha afirma tradicionalmente que en el s. XVIII las diferentes reformas h chas en el virreinato causaron la decadencia del poder de élite limeña, disminuyendo así el esplendor de la ciudad de L Reyes. Recientes investigaciones, interesadas en una mayor e dencia empírica, han matizado esta afirmación, de manera q

es necesario revisar las principales características sociales y económicas de la ciudad. Las siguientes páginas se encargan de ello[1].

En segundo lugar, la urbanización de Lima, que comenzó desde mediados del s.XVI, rápidamente sobrepasó los límites impuestos por la repartición original de solares. Fueron dos los polos que dirigieron el crecimiento urbano por lo menos hasta finales del s.XIX (Panfichi 1995: 22): San Lázaro (actualmente el distrito del Rímac) y el pueblo de indios del Cercado (hoy Barrios Altos).

El Cercado de indios, establecido en 1571, tenía como objetivo servir de residencia a los indios de la ciudad, pero rápidamente dejó de cumplir cabalmente esa función. La mayoría de testimonios de la época, como también los padrones o censos, muestran que los indios no se limitaron a vivir dentro de los muros del Cercado. Gran cantidad de ellos se trasladó a las calles aledañas o al centro de la ciudad misma[2], probablemente en busca de trabajo o de una nueva residencia.

Por otro lado, la distancia entre el Cercado y la plaza de la ciudad fue urbanizada rápidamente gracias a las huertas, solares y conventos que se fundaron en ella. La creación de una nueva parroquia se hizo necesaria y en 1568 se fundó Santa Ana. Más adelante, en 1687, la construcción de la muralla hizo que esa

1 Entre los trabajos más importantes que discuten la tesis del decaimiento económico del virreinato del Perú en el siglo XVIII, se pueden consultar Flores Galindo (1991), Haitin (1983) Vegas de Cáceres (1996), Mazzeo (1994) y Quiroz (1993).

2 El padrón de indios de Cook (1968) muestra claramente esta afirmación. Un par de análisis interesantes se encuentran en Jaramillo (1992) y Vergara (1997). Ambos trabajos muestran que los indios que llegaban a la ciudad participaban activamente en la economía, relacionándose a otros sectores y viviendo frecuentemente fuera del cercado.

zona fuera la ruta de entrada noroeste de la ciudad. Este elemento será de importancia vital pues la presencia de indígenas será cada vez mayor y posiblemente promovida por los puntos de distribución de agua a través del río Huatica, un ramal que atravesaba la ciudad distribuyendo agua del río Rímac (Panfichi 1995: 31).

Finalmente, Lima también sufrió los embates de la política borbónica del siglo XVIII. Diversas reformas urbanas buscaron mejorar el control sobre la sociedad y para ello reprimieron diversos aspectos de la vida de los sectores populares, la misma que transcurría básicamente en las calles y plazas. En nuestro período de estudio estos cambios resultan fundamentales.

Este capítulo se divide en tres puntos. En primer lugar una somera revisión de los aspectos económicos y sociales más relevantes de la ciudad de Lima a finales de la colonia. Nos interesa analizar el volumen de población, la distribución étnica y su actividad económica. En segundo lugar, ubicaremos a Santa Ana dentro del contexto de las parroquias de Lima. Intentaremos mostrar que tipo de población tenía y si es representativa para el estudio de la población indígena en la ciudad. Finalmente, las reformas borbónicas que se aplicaron en Lima afectaron a la vida de la ciudad, especialmente en lo concerniente a los sectores populares. Por ello es necesario revisar los aspectos esenciales de las medidas.

1.1 Sociedad y economía

1.1.1 La población de Lima al final de la colonia

Analizar la estructura de la población de Lima en el período colonial no es tarea fácil. La fragilidad de los censos, ampliamente demostrada, siempre ha sido un obstáculo difícil de superar para reconstruir la población virreinal e incluso republica-

na[3]. Sin embargo, para el caso de Lima la abundancia de información es mucho mayor que para el resto del virreinato y además mucho más confiable. La presencia del poder central, gran cantidad de autoridades y por lo tanto un amplio control, ocasionaron una mayor presencia de censos que se produjeron por diversas razones: militar, policial, electoral, etc. Por esta razón una estadística de la población limeña no resulta desconfiable, aunque siempre hay que tomar las cifras de manera referencial y no absoluta.

Utilizando diversos censos podemos observar que la población de Lima sostuvo un crecimiento continuo desde su fundación[4] (Véase Gráfico 1 y Cuadro N°1). La ciudad sufrió diversas catástrofes, las más graves fueron los terremotos de 1687 y 1746, como también el bloqueo de las murallas y la ocupación del ejército libertador durante la independencia, pero, según las cifras que ofrecen los censos, ninguno de estos hechos afectó gravemente el crecimiento de la ciudad; por el contrario, diversas fuentes nos informan del continuo aumento de población y urbanización dentro del recinto amurallado[5].

---

3 Por ejemplo recientemente Gootenberg (1995) ha demostrado los "préstamos" que ocurrieron entre los censos de 1827 y el supuesto censo de 1836. Este último copió los datos del primero por lo que sus resultados resultan inválidos.

4 En la población total del virreinato el crecimiento sostenido recién se produce a mediados del s.XVIII, a partir de allí la tasa es de 0,8% anual durante el s.XIX (Lesevic 1986: 9 y 12).

5 Para el s.XVII puede verse el trabajo de Durán Montero (1994)

Cuadro N° 1

Población de Lima (1600-1876)

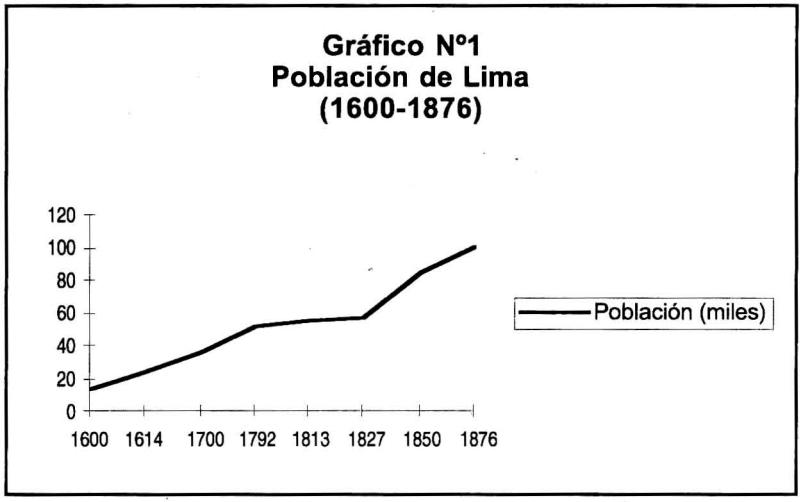
Años	Población (miles)	% Anual de crecimiento
1600	14, 262	
1614	25, 154	4,14
1700	37, 235	0.46
1792	52, 627	0,38
1813	56, 280	0,32
1827	58, 236	0,24
1850	85, 116	1,66
1876	101, 488	0.68

FUENTES: Fuentes, Manuel Atanasio. Estadística General de Lima. Lima: M.N. Corpancho, 1858.
Informe demográfico. Lima: CEPD, 1970
Gootenberg, Paul. Población y etnicidad en el Perú Republicano (siglo XIX). Algunas revisiones. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1995.

El crecimiento de la ciudad fue bastante moderado hasta 1850 (menor al 1% anual), a partir de esa fecha se acelera, coincidiendo con el período de modernización de la ciudad fruto de la era del guano.

Para el siglo XVII, posiblemente el más estudiado en cuanto a la población aborigen en Lima, la mayor parte de estudios se han basado en la útil publicación del Censo de 1613 hecha por N.D.Cook en 1968. Este censo, que omite lamentablemente la población del Cercado, ha mostrado que el 8% era indígena y mayoritariamente migrante[6]. Además, su presencia está registrada en diversos oficios, aunque con la preponderancia de algunos de ellos como sastres o servidores domésticos.

6 Jaramillo considera que aumentando la población del Cercado la población indígena debería estar entre el 14 ó 15% aproximadamente (1992: 270-271).



En nuestro período de estudio se producen dos censos relativamente confiables. En primer lugar el del Virrey Gil de Taboada (1790-93), considerado el mejor censo colonial y un segundo censo del virrey Abascal en 1813. Los totales muestran un crecimiento de 0,32% anual, cifra factible[7], con una población de alrededor de 56,000 hbts. entre esos dos años.

Para comparar los totales por razas sólo podemos utilizar los censos de 1700 y 1790, organizados en el cuadro N°2. La población en 1790 era mayoritariamente de origen negro. Si sumamos los negros, mulatos, quinterones, chinos, zambos y cuarterones llegamos a la conclusión de que casi el 45% de la población de Lima tenía antecedentes africanos. Frente a ello la presencia indígena es francamente menor, se encuentra cerca del 8%, incluso inferior a la registrada en 1700. Esto significa algo muy claro: los indígenas —y en general cualquier residente de la ciudad— necesariamente entraban en contacto con gente

7 Lesevic ha determinado que la tasa de crecimiento para el virreinato del Perú entre 1790 y 1836 es de 0,32% (1986: 9).

de raza negra, dado de que por lo menos de cada dos personas que veían en la calle una era de origen negro.

Cuadro N° 2

Comparación de castas 1700 - 1790

Etnia	1700	% (A)	1790	% (B)	Diferencia Porcentual (B-A)
Españoles	19632	56.54	18862	38.15	-18.39
Negros	7659	22.06	8960	18.12	-3.93
Indios	4063	11.70	3912	7.91	-3.79
Quinterones			219	0.44	0.44
Cuarentones			2383	4.82	4.82
Mestizos			4631	9.37	9.37
Zambos			3384	6.84	6.84
Chinos			1120	2.27	2.27
Mulatos	3370	9.71	5972	12.08	2.37
Total	34724	100.00	49443	100.00	0.00

Fuente: Pérez Cantó (1985: 50-51).

También el cuadro N°2 muestra que para 1790 los españoles, los indios y negros aumentaron en término de número de individuos, pero disminuyen porcentualmente a lo largo del siglo. Resulta importante intentar explicar el por qué de este hecho. Posiblemente la incorporación oficial de los "mestizos" en el censo de 1790 tiene que ver con esta disminución. El censo de 1700 no incluye esta categoría, como tampoco incluye a los zambos, cuarterones y chinos. No es absurdo pensar que la disminución en 1790 del porcentaje de españoles, indios y negros pudo ser causado por la aparición de los nuevos criterios de clasificación[8]. Esto significa que los individuos que en 1700 se inscribieron como españoles, negros, indios y mulatos, para

8 Seguramente el hecho de que fuera un censo básicamente militar también influyó para que sólo se tome en cuenta españoles, indios, mulatos y negros (Mujica de La Fuente, 1987). Agradezco a Rafael Sánchez Concha el proporcionarme un ejemplar del trabajo citado.

1793 fueron reubicados en nuevas categorías más específicas y más acordes con el afán clasificador del siglo XVIII. Esto puede ratificarse porque los tres grupos que disminuyen en 1793 son justamente los principales dentro del mundo colonial, de los cuales se derivan las castas. También pudo influir la resistencia a registrarse como indio en los recuentos estatales, dado que evitar el pago del tributo de esa manera fue un mecanismo constante en el mundo colonial americano[9].

La aparición oficial de las castas en el censo de 1790 no corresponde únicamente a un nuevo afán clasificador de parte de las autoridades españolas o a los intentos de ampliar el tributo a las castas. Sin duda este elemento estaba presente, pero también existía una realidad insoslayable: el mestizaje que por más de doscientos años se había producido en la ciudad de Lima[10]. Por ello un viajero, en los días finales del gobierno colonial, afirmaba que la población de Lima estaba compuesta de "gentes de color de todos los matices, mezclados con sangre española, africana y peruana, indígenas y cruzados hasta el infinito[11]".

9 Junto con los indios forasteros constituyen las formas conocidas para evadir el tributo. Véase Sánchez Albornoz (1977 y 1978).

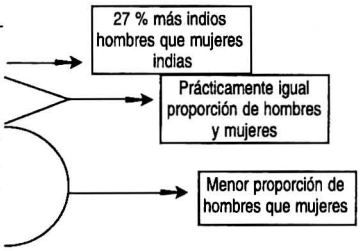
10 Incluso el término "zambo" empieza a ser aplicado recién a mediados del XVIII en los registros parroquiales de Lima (Mazet 1985b: 152).

11 Roquefeuil (1971: 131). Stevenson afirmaba que los indios en la ciudad eran difícilmente distinguibles de los demás, imitaban a los criollos tanto en el vestido como las costumbres (1971: 168-69; véase también Mathison 1971: 304).

Cuadro N° 3

Composición de la población por sexo y etnia (1790)

Etnia	Hombres(A)	Mujeres(B)	A/B
Indios	2190	1722	1,27
Españoles	9850	9707	1,01
Negros	4491	4469	1,00
Mestizos	2168	2463	0,88
Zambos	1553	1831	0,85
Mulatos	3899	4673	0,83
Sin definir	770	1801	0,43
Total	24921	26666	0,93



Fuente: Pérez (1985: 57)

Analizando con mayor detenimiento el censo de 1790 veremos, en el cuadro N°3, que la proporción de hombres y mujeres varía de acuerdo a la raza. Estableciendo una razón proporcional entre hombres y mujeres (A/B), se puede notar que los indios son los que tienen la mayor diferencia entre sexos, descontado los registros sin definir. Esto podría explicar de manera parcial los matrimonios inter-raciales. Si existen más indios que indias en la ciudad, resulta aparentemente lógico suponer que la proporción sobrante de indios se case con mujeres de otra raza. Lo dicho resulta ser una verdad a medias, puesto que si bien es cierto que este desequilibrio juega un rol importante, no necesariamente explica *las razones* del matrimonio interracial, entendiendo por ello los motivos que llevaron a un grupo de individuos a casarse con mujeres provenientes de otro grupo racial. Por ello el análisis que intentamos busca sobrepasar el dato numérico, dado que nuestro interés es descubrir las razones que llevaron a un indio a casarse fuera de su grupo racial. En esta perspectiva resulta insuficiente quedarse sólo en el nivel estadístico.

En el censo de 1813, hecho bajo el influjo de la nueva constitución española, los criterios de clasificación variaron: se

eliminaron las castas y se incluyó la noción de "ciudadano". Esto nos impide utilizarlo para un análisis de la presencia étnica en la ciudad, pero al ser elaborado por parroquias nos permite comparar la población de ellas. El cuadro N°4 nos presenta los datos de ese censo[12]. Este tenía por objetivo central determinar la cantidad de votantes por parroquia, para evitar los desmanes que antes se habían producido[13], por este motivo no podemos saber a ciencia cierta la cantidad de indios presentes en el censo. Destacable es el hecho de que la parroquia Santa Ana es la segunda en población, sólo superada por la Catedral.

Según las cifras que manejamos, a pesar del terrible terremoto que azotó la ciudad en 1746, para finales de siglo la población ya se había recuperado[14]. Diversos indicadores muestran el aumento de población de Lima a finales del XVIII. Aunque resulte paradójico, las estadísticas de mortalidad muestran un aumento de población. Mazet ha demostrado el incremento de las defunciones registradas, cuyo pico más alto se encuentra entre los años 1780-85 (1985a: 101). Dado que la población no disminuye en ese período, es evidente que esas defunciones provienen en buena parte de personas que

12 AAL, Estadísticas, Leg.4, Exp.VII, 1813. Las categorías están adecuadas a la constitución española y para su apliçación en el Perú el virrey hizo las precisiones necesarias. En primer lugar se considera ciudadanos a los descendientes de españoles en ambos hemisferios, que "tuvieran oficio y modo de vivir conocido" y no fueran sirvientes domésticos; la categoría de españoles podía incluír a los mestizos, indios, pardos y negros libertos

13 Dice el documento "para que las sucesivas elecciones de oficios consegiles y diputados de cortes se verifiquen sin el desorden y abusos que se han notado en las anteriores...a fin de que se realicen las enunciadas elecciones de un modo lexítimo y conforme al espíritu de la constitución" (AAL, Estadísticas, Leg.4, Exp.VII, 1813).

14 El 28 de Octubre de 1746 Lima sufrió el peor terremoto de su historia, únicamente comparable al que ocurrió en 1940. Perecieron alrededor de 1,500 personas y se destruyó completamente el puerto del Callao (Giesecke y Silgado 1981: 26).

llegan a la ciudad, ya sea para curarse o por otros motivos que aún desconocemos.

Cuadro N° 4

Población de Lima 1813

	Catedral	Santa Ana*	San Lázaro*	San Sebastián	Cercado	San Marcelo	TOTAL
Ciudadanos con ejercicio	2047	744	1173	513	316	450	5243
Ciudadanos sin ejercicio	2809	1593	1040	663	565	Sin datos	6670
Ciudadanas	4350	2301	1976	1333	945	555	11460
Españoles	2174	1745	1091	542	1123	1196	7871
Españolas	2712	2794	1496	1222	1381	1634	11239
Religiosos	621	134	111	14	30	49	959
Religiosas	196	163	Sin datos	Sin datos	59	55	473
Esclavos	2352	1048	1499	577	373	551	6400
Esclavas	2258	910	1325	580	322	468	5863
Extranjeros	98	Sin datos	Sin datos	Sin datos	8	Sin datos	106
TOTAL	19617	11432	9711	5444	5122	4958	56284

Fuente: AGN, Colección Moreyra D1-451335

* Datos ratificados por un cuadro ubicado en AAL, Estadísticas, Leg. 4, Exp. XXV, (1813)

** Un documento del AAL, Estadísticas, Leg. 4, Exp. XIX, (1813) confirma las cifras.

Por otro lado, Cárdenas exhibe en sus datos sobre la parroquia del Cercado un incremento de los registros de nacimientos desde 1760 hasta 1810 aproximadamente, con una caída casi vertical en los años posteriores (1985: 104). Esto no significa que la población total hubiese disminuido realmente, puesto que las cifras generales que hemos visto desmienten esa posibilidad. En todo caso los datos sí nos indican una posible decadencia de la feligresía del Cercado, no atribuible necesariamente a una supuesta mala alimentación o maltratos a los indios como lo afirma el mismo Cárdenas (Ibíd: 108), sino probablemente relacionada a la disminución del flujo migratorio a esa parroquia.

Según Haitin, los bautizos en la ciudad tienen un aumento constante de 1,3% anual entre 1790 y 1811, tal como lo mues-

tran los registros de San Lázaro, Santa Ana, y el Cercado[15]. Es recién en este último año que comienzan a disminuir 1.1% anual entre 1812 y 1830 (Haitin 1983: Tabla 5.3).

La tasa de ilegitimidad muestra un aumento con respecto al s.XVII. En éste último alrededor del 8% de los bautizos correspondían a hijos naturales (Mannarelli 1993: 168-170)[16]. En el s.XVIII la ilegitimidad es mucho mayor llegando a 38,7% de promedio para todas las razas en el período 1790-1825. Los porcentajes más altos corresponden a las castas y mestizos, con más del 54% (Haitin 1983: 387)[17]. Esta cifra es superior durante la era republicana manteniéndose alrededor del 54% de promedio entre 1840-1904 (Ibíd: 221).

El aumento de la ilegitimidad en el s.XVIII respecto al s.XVII se ha relacionado con el incremento de la "plebe" y de la "relajación" de las costumbres (Flores Galindo 1991: 121)[18]. No se puede afirmar que el aumento tenga que ver con el decaimiento de la moral o de los controles sobre la sociedad[19]. Esto

---

15 Para una descripción de las costumbres en los bautizos véase al viajero Lafond (1971[1822]: 131-32).

16 Desgraciadamente en las cifras existen numerosos registros sin datos, por ejemplo para las castas se inscriben 19,55% de legítimos, 8,1% de naturales y 72,15% sin datos (Mannarelli 1993: 168-170); por este motivo los datos sobre ilegitimidad no son muy seguros, aunque no tenemos ninguno mejor a la mano, ni otra fuente alternativa.

17 Para una parroquia rural del centro de Chile entre 1786-1796, la ilegitimidad estaba cerca del 43% en promedio. La tasa mas alta la tenían los mestizos con 63% (Viel s/f: 23). Es posible, entonces, que Lima no tenga las tasas más elevadas de ilegitimidad.

18 El aumento de la ilegitimidad no es exclusivo de la población limeña colonial. A nivel mundial se ha demostrado que en el s.XVIII se incrementa la población total y junto con ella crece la ilegitimidad (Flinn 1989: 62).

19 Para otras latitudes se ha demostrado que al aumentar la fertilidad, disminuir la edad mínima de los novios y crecer el total de matrimonios, junto con estos indicadores se amplía la tasa de ilegitimidad (Laslett 1987: 193-195). El promedio de edad para el matrimonio en Lima es de cerca de 20

sí nos reafirma el crecimiento de la población de la urbe limeña, pues es posible que durante nuestro período de estudio el concubinato aumente, especialmente a partir de la década de 1810. Así lo muestra la disminución del número de matrimonios desde 1815, sin que la población de la ciudad se viese afectada por un retroceso demográfico[20].

En resumen, la población de Lima aparentemente creció con mayor fuerza entre 1750-1790, pues a pesar del grave terremoto no hay mella en las cifras totales de población al final del siglo[21]. Luego de este período siguió un crecimiento moderado hasta mediados del s.XIX. La población, e incluso la superficie urbanizada de Lima, aumentaron rápidamente a partir de esos años (Bromley 1945: Lámina N°32). Justamente hacia el final de la década de 1860 se decidió derrumbar la vieja muralla que por casi dos siglos circundó Lima, iniciándose la urbanización de las zonas aledañas.

1.1.2 La economía de la ciudad: alimentos, vendedores y abastecedores.

La Intendencia de Lima era evidentemente la más rica del

---

años para la mujer y entre 25-27 años para el hombre (Haitin 1983: 229 y 238), menores a sus similares europeos que oscilan cerca de 25-27 años para las mujeres y 27-28 para los hombres (Stone 1989: 36). El promedio de hijos por familia Haitin lo ha establecido en 6,2 para Lima al final de la colonia (Ibíd: 222). Lamentablemente no contamos con datos similares para Lima en el resto del período colonial, de manera que esto no nos permite hacer comparaciones y establecer conclusiones sólidas.

20 En 1812 el *Verdadero Peruano* se quejaba de que los varones eran poco afectos al matrimonio: "pocos son los que se resuelven a pasar los riesgos y molestias del matrimonio... la terrible carga de echarse sobre los hombros no sólo a la mujer que se ha tomado por esposa, sino también a todos sus parientes y allegadas, que esperan la llegada de un hombre en una casa para asegurar su subsistencia" (Cit. por Haitin 1983: 267 n.55).

21 Incluso es posible que las condiciones de salud mejorasen al final del go-

virreinato peruano[22]. La ciudad de Lima era un poderosos mercado, de manera que la producción de los valles cercanos a la Ciudad se comercializaba en ella.

Por otro lado, las Reformas Borbónicas modificaron la estructura comercial del virreinato y estos cambios afectaron los intereses de los grandes comerciantes, agrupados en el Tribunal del Consulado. La apertura del puerto de Buenos Aires y luego el decreto de libre comercio, en el último tercio del siglo XVIII, afectaron los intereses comerciáles de la élite limeña. A pesar de ello, no se puede deducir una inmediata y total "decadencia" de la Ciudad. Incluso la misma élite encontró respuestas adecuadas a los cambios y logró capear el temporal.

Diversos indicadores nos ratifican el crecimiento económico que la ciudad tuvo a finales del s.XVIII. Por ejemplo hasta 1814 aumentó la recaudación de Diezmos del arzobispado de Lima (Flores Galindo 1991: 43); también la recaudación fiscal por alcabalas y almojarifazgo aumentaron hacia finales del siglo (Ibíd: 52).

Se ha discutido la tesis de que el comercio libre decretado por las reformas borbónicas causó la crisis de la economía limeña[23]. La apertura de Buenos Aires ya había comenzado a

---

bierno colonial. La llegada de la vacuna contra la viruela y la instauración del Colegio de Medicina en Lima en algo tienen que haber contribuido a ello (Véase AAL, Reales Cédulas 101, 1803-1808).

22 Entre 1807-08 su producción llegó a 2,190,349 pesos; seguida de cerca por Arequipa (2,154,000), Cuzco (1,643,688), Tarma (1,369,519); y mucho más lejos Trujillo (886,928), Huamanga (266,505) y Huancavelica (207,826)(Anna 1979: 15).

23 La tesis de una total decadencia limeña -y del virreinato del Perú- a lo largo del siglo XVIII tiene su origen en los trabajos de G. Céspedes del Castillo (1947) y O. Febres Villarroel (1964). También J. Fisher consideraba de esa manera al Perú (1981: 145-146)

erosionar la economía limeña antes de la instauración del comercio libre, e incluso es probable que la autorización a comerciar desde Arica resultara más dañina para Lima que el comercio libre desde Buenos Aires (Haitin 1983: 36 y 44). La pérdida del mercado de Potosí fue en parte paliada por la recuperación de las minas del centro del virreinato, sobre todo Cerro de Pasco[24]; en todo caso no cabe duda de que los comerciantes limeños supieron reaccionar y tomar medidas para recuperar sus ingresos (Quiroz 1993: 112-113)[25].

El decreto de libre comercio produjo una masiva introducción legal de mercaderías extranjeras, ocasionando un efecto diverso en la economía. Por un lado algunos bienes bajaron de precio, por ejemplo las telas, beneficiando a los sastres; también rápidamente los artesanos limeños copiaron las técnicas foráneas e imitaron los artefactos extranjeros (Haitin 1983: 121). Aparentemente la introducción de mercancías causó una deflación moderada de los precios entre 1800-1814, seguida de un incremento a partir de 1815-1824, incluso con una inflación en 1822 de 40%, afectando sobre todo a las subsistencias (Hünefeldt 1992: 14). En términos generales se puede admitir que desde la mitad de la década de 1810 hay un encarecimiento de las condiciones de vida de la ciudad, con una gran inflación entre los años finales del gobierno colonial y los iniciales de la

24 La minería colonial encontró en Cerro de Pasco un centro alternativo - aunque menos brillante- a Potosí. Por lo menos se nota un crecimiento hasta 1812, a partir de allí decae notablemente (Fisher 1977: 216).

25 Puede verse los recientes trabajos de Mazzeo de Vivó (1994) y Vegas de Cáceres (1996) para ratificar tal afirmación. Mazzeo de Vivó ha demostrado que por lo menos algunos miembros de la aristocracia colonial aprovecharon las posibilidades para exportar cacao, cobre, cascarilla, etc. "A pesar de la pérdida territorial y administrativa del virreinato del Perú, una élite, la aristocracia mercantil limeña, siguió beneficiándose con las nuevas disposiciones legales más allá de los supuestos conflictos de intereses de puertos coloniales" (1994: 230).

República, causada sin duda por las dificultades de abastecimiento a la ciudad[26]. Si relacionamos estos datos con la disminución de registros parroquiales hacia la década de 1810, expuesta antes, tal vez encontremos aquí la explicación.

El problema del trigo y del pan son los indicadores que mas se han usado para graficar esta carestía[27]. Los problemas de abastecimiento triguero se agravan a lo largo del s.XVIII por la sustitución progresiva en las tierras cercanas a la ciudad del trigo por caña de azúcar y alfalfa (Vegas de Cáceres 1996: 66). Una vez iniciada la guerra de independencia en Chile el problema se agrava dado que el precio del cereal se incrementó notablemente. A pesar de ello no se presenta ningún tipo de protesta social respecto a la carestía de alimentos y menos aún ante la subida del precio del pan. En todo caso este problema no tenía por que afectar a todos los sectores por igual. Más aún, la dieta limeña consistía básicamente en el consumo de carnes, bajo la forma de "sancochado" o "puchero" (Ruiz Zevallos 1992: 206; Fuentes 1867: 125); por lo que tal vez el aumento del precio del pan no resulta representativo de las condiciones de vida a finales de la colonia. Además, es posible que la subida de precios de los alimentos no haya perjudicado totalmente a los sectores populares.

Lima siempre fue un mercado muy atractivo para la venta de víveres. Con el crecimiento de la población a fines del s.XVIII, este negocio adquirió mayor relevancia. La gran extensión no era la característica central de las tierras que rodeaban

26 La colección publicada por Pablo Macera muestra bien esta afirmación. En ella se pueden observar las tendencias al alza de todos los productos entre los años 1820-21 (s/f TI: 41 y ss)

27 Según Flores Galindo, los documentos de la época sostienen que la desaparición del trigo costeño, ocasionado por desastres naturales, probaba la decadencia del agro local, a tal punto que se vio obligado a recurrir al abastecimiento triguero desde Chile (1991: 24).

la ciudad. Dominaban más bien las pequeñas propiedades, las que abastecían a Lima de alimentos[28]. Por ello es posible que muchas personas hayan encontrado en la venta de alimentos el medio ideal para subsistir. Por ejemplo los pulperos, que abastecían a la ciudad de víveres, no compraban directamente los bienes a los productores. Se estableció una red de intermediarios que llegaban a la ciudad vendiendo los bienes en plazas y mercados, obligando a los pulperos a salir a las portadas para interceptarlos y comprarles[29]. Los intermediarios —no necesariamente productores— llamados "regatones", según el gremio de pulperos: "executan a su placer el monopolio, impidiendo al gremio que se surta y habilite a las pulperías para el abasto público[30]". Un año antes el virrey Pezuela había prohibido la presencia de regatones que salían a los caminos e impedían la introducción de bienes al mercado para venderlos luego a mayor precio[31]. Muchos de estos "regatones" pertenecían a los sectores populares de la ciudad, sin empleo fijo; definitivamente fue la

28 Por ello afirma Flores Galindo que la propiedad de la tierra no fue el rasgo distintivo de la clase dominante (1991: 34). Por su lado Haitin afirma que existía un cinturón de pequeñas propiedades que abastecían Lima (1983: 174), Vegas de Cáceres demuestra de manera clara que las tierras agrícolas que circundaban Lima servían de despensa para la ciudad y pertenecían en su mayoría a pequeños propietarios (1996: 59-61).

29 Proceso que se encuentra desde el s.XVII, son numerosas las quejas contra las negras "regatonas" (Durán Montero 1994: 94). Para el siglo XVIII "un amplio sector de la población, no controlado por los hacendados y comerciantes, se decicaba al acopio de los productos que introducían los pequeños productores rurales" (Quiroz Chueca 1997: 105). Para que este comercio no afecte a la población limeña el cabildo limeño se dedicaba a adquirir los productos "y los distribuía entre los comerciantes minoristas a un precio razonable" (Lázaro 1993:43).

30 AGN, Superior Gobierno, Leg.37, C1334, 1819. Además, el archivo del Tribunal del Consulado de Lima guarda numerosas quejas còntra la venta ilegal y ambulatoria (Comunicación personal de la Dra. Liliana Regalado).

31 AGN, Superior Gobierno, Leg.36, C1283, 1818. Véase también AHM, Libro de Cédulas y Provisiones, Lib.XXVI, F.62v, 1789.

manera de obtener ingresos para una porción importante de la población.

Relacionados a los intermediarios están los recauderos. Ellos eran quienes se encargaban de vender los vegetales y otros alimentos a la ciudad, negocio principalmente en manos de sectores populares, muchos de ellos indios[32]. Como veremos más adelante, en el capítulo IV, en el caso de la venta de carnes los abastecedores pertenecían a una red de paisanos y amistades que vinculaba el pueblo de origen con la ciudad.

Cuadro N° 5

Razas de los dueños de locales (1826)

	Chinganas	%	Pulperías	%	Chicherias y Tambos	%
Peruano*	4	10	10	14	1	13
Blanco	17	40	45	61	4	50
Indio	2	5	1	1	3	37
Negro	19	45	15	20		
Otros		0	3	4		
Total	42	100	74	100	8	100

* Categoría usada desde Agosto de 1821.

Fuente: AHM, Cabildo y Junta Municipal, Registros Civicos y Elecciones, C2-D19 y D-24
No incluye parte del Dist° 1 (barrios 6 al 11)

También los sectores populares encontraron en la apertura de chinganas y pulperías otro modo importante de ganarse la

32 Los indios lograron que la autoridad proteja la venta de sus productos en el mercado, aislándolos de los regatones. La Intendencia de Lima asumía que los principales perjudicados por los regatones eran los indios que entraban a la Ciudad, quienes eran "obligados" a vender sus productos a los intermediarios. Es posible también que entre esos "regatones", que ejercían violencia e intimidaban a los indios, se encuentre gente de la misma raza; se trataba de negocios y sobrevivencia, no de un conflicto básicamente racial (Quiroz Chueca 1997: 106). Por otro lado, el viajero

vida[33]. No tenemos demasiados datos relativos al período colonial[34], pero cifras de la temprana República nos pueden ilustrar al respecto. El cuadro N° 5 utiliza los datos provenientes de un padrón de ciudadanos, que si bien como tal es limitado, nos muestra cómo los negros (incluyendo en ellos las castas) son la mayoría de chinganeros, mientras que los blancos son la mayoría de pulperos. En ambos casos los indios son poco numerosos, pero es posible que bajo la categoría de "peruano" se incluya a varios de ellos, pues es conocido que la palabra "peruano" reemplaza en los documentos a "indio" a partir de las disposiciones de San Martín en 1821[35].

De igual modo no es inusual encontrar a mujeres como administradoras o dueñas de chinganas, lo que nos muestra el dinamismo y amplitud de oportunidades que ofrecían estos locales[36]. En 1807 se dio orden para que no se abriese mas loca-

---

Golovnin nos ha dejado su impresión de la plaza mayor de Lima, donde acudían una multitud "de campesinos hombres y mujeres, que llevaban a la ciudad recuas de burros cargados de verduras, frutas, etc, para venderlas" (1971: 166). Desde el siglo XVII, por lo menos, la mayor parte de vendedores de víveres en la ciudad (recauderos) eran mujeres. Negras, mulatas mestizas e indias, vendían en el mercado del gato, en la plaza de Lima (Jaramillo 1992: 268; Véase también Lázaro 1993: 33).

33 Pulperías y chinganas ofrecían ciertas diferencias. La primera tenía cierto énfasis en la venta de productos para el consumo diario, pero también vendía licor. Las chinganas aparentemente se especializaron en la venta de bebidas, sobre todo aguardiente. Sin embargo, la distinción no era siempre clara, se pueden encontrar multas a chinganeros por falta de peso en el pan y en general por fraudes en las balanzas, lo que puede indicarnos que vendían productos de consumo diario (AHM, Intendencia de Policía, Caja N°2, Exp. 42, 1837 y Exp.37, 1836).

34 Hay indios pulperos e incluso quienes arriendan locales a mulatos (AGN, Fácticas, Juzgado del Corregidor, Leg. 2, 1801 y Leg.3, 1816).

35 Un ejemplo de ello se puede encontrar en los libros parroquiales del AAL, en donde a partir de las disposiciones se reemplaza "indio" por "peruano".

36 Véase el artículo de Borchart de Moreno para el caso de la Audiencia de

les; el juez de policía afirmaba que la apertura de nuevas chinganas era innecesaria, porque sobraban las pulperías para atender al público[37]. Sin embargo, durante la vigencia de la Constitución de 1812 se decretó la libertad de industria, se podía abrir cualquier negocio "sin examen, ni título, ni incorporación a gremios de ninguna clase[38]". Esto permitió que muchos locales, que funcionaban al margen de los gremios y reglamentos, legalizaran su situación. El problema surgió cuando se abolió la Constitución, pues los locales «informales»[39] fueron presionados para que cierren sus puertas. En 1816 se determinó que se clausuren todos los locales que no tuviesen licencia del Cabildo[40].

Esto generó la airada protesta de los dueños y dueñas de los aludidos negocios, quienes citando la medida de 1814, aducían que sus negocios habían sido abiertos durante la autorización y no antes, por lo que se encontraban —según ellos— autorizados para seguir funcionando[41]. Por ello no es absurdo pen-

---

Quito (1991). Situación similar a la registrada en el caso de las pulquerías mexicanas (Taylor 1987: 86). Es frecuente encontrar en estos negocios contratos "al partir", de manera que una persona pone el capital (local y trastes), mientras la otra atiende y administra el mismo. Las ganancias son repartidas por igual entre las dos personas. Incluso a veces son dos contratos, uno con el dueño del local y otro con el dueño de los implementos del mismo (AGN, Real Audiencia, Causas Civiles, Leg.113, C1184, 1816). Las pulperías en México también tenían esta característica (Kicza 1983: 111).

37 AGN, Cabildo, Causas Civiles, Leg.33, C555, 1816.

38 AHM, Cabildo, Virreyes, C2-D66, 1814.

39 El término "informal", de uso corriente contemporáneo, lo referimos a la situación específica de los negocios o individuos al margen de los gremios y mecanismos de control coloniales.

40 AGN, Cabildo, Causas Civiles, Leg.33, C555, 1816.

41 Una chinganera decía que su local "fue abierto en tiempo de la constitución, quando todos estaban ábiles para emprender esta o quales quiera clase de negocio" (AGN, Cabildo, Causas Civiles, Leg.33, C555, 1816). Durante la vigencia de la libertad de industria las quejas contra locales

sar que las chinganas y pulperías brindaran una atractiva oportunidad para ganarse la subsistencia. Por ejemplo, frente a otras posibilidades la mujer tenía en ésta a una buena y relativamente accesible manera de ganarse el sustento. Así lo afirmaba una mujer de la época, Paula Travitaso decía: "mi sexo no me permite el tomar una barreta para sacar la tierra, ni una hacha para romper un madero, o a salir al campo a robar[42]", por lo que afirmaba que la chingana era la única manera de obtener legalmente su sustento. Es evidente que la atención de estos locales que vinculaban aguardiente, chicha y la venta de comida —muchas veces picante— hacía que la mujer pudiera encargarse eficazmente de administrarlos.

Es conocida la numerosa presencia de artesanos en Lima (Anna 1979: 21), pero también es evidente que la mayoría de la población se encuentra fuera de los gremios, ejerciendo de trabajadores «informales»[43]. Esta población artesanal se dedicaba a abastecer el mercado limeño de bienes, pero es probable que con la introducción de bienes extranjeros y la consiguiente disminución de los precios, estuvieran tentados —o tal vez obligados— a dedicarse alternativamente a otro negocio. La venta callejera, por ejemplo, fue infructuosamente perseguida[44], pues —tal vez tanto como hoy— perjudicaba a los vendedores agremiados.

---

no cesaron, pero los dueños se defendían citando la orden que los autorizaba a tener sus locales sin ningún permiso (Véase AHM, Cabildo, Junta Municipal, Expedientes Particulares, C19-D5 y C19-D4, 1813-14).

42 AGN, Cabildo, Causas Civiles, Leg.33, C555, 1816.

43 Las quejas sobre la apertura ilegal de tiendas de parte de las castas, sin el debido control, es frecuente (Haitin 1983: 83). Es imposible medir que porcentaje de la población se encuentra en esta situación. Es común encontrar que las personas dicen ejercer dos o más oficios a los largo de su vida (véase Cap. IV). Quiroz afirma que los gremios funcionaban frecuentemente sólo en época de crisis cuando era necesario limitar la competencia (1995: 4)

44 AGN, Leg.28, C899, 1802.

El crecimiento de la ciudad permitió que muchas personas, incluso con oficios diversos, se dedicaran a incursionar en el negocio de venta de alimentos, ya sea en locales (chinganas, pulperías y chicherías) ó como recauderos. De manera que la eventualidad o «informalidad» de oficios hacia finales del s.XVIII no significaba necesariamente fragilidad económica. Otorgaba la posibilidad de buscar rápidamente otra fuente de ingresos en momentos que el propio oficio no los brindaba de manera adecuada[45].

Toda esta información lleva a replantear la tesis de una decadencia de la economía limeña a fines del s.XVIII[46]. La ciudad de Lima supo reponerse de diversas maneras a las reformas borbónicas, retrocediendo en los indicadores económicos, pero de ninguna manera se trató de un desastre (Haitin 1983: 48 y 103). Los grandes comerciantes, por ejemplo, diversificaron sus inversiones ampliando sus mercados (Quiroz 1993: 112 y Mazzeo de Vivó 1994). Es recién hacia mediados de 1810 cuando la situación empeora, en parte por los desequilibrios que la guerra de independencia crea (Fisher 1981: 166); es importante recalcar que el crecimiento de la población de la ciudad brindó la oportunidad de encontrar en la venta de alimentos la forma de subsistir[47]. Esto creó una situación especial en Lima: una interminable red de intermediarios que evitó el con-

45 La inseguridad de ingresos justamente hace posible, en tiempos contemporáneos, la existencia de una red de vecinos y parientes que practican el intercambio de bienes y servicios (Lomnitz 1978: 317) Debe tenerse esto en cuenta para comprender mejor el capítulo IV del presente trabajo.

46 La agricultura de exportación sí estuvo en crisis, pero esta imagen no puede extenderse a toda la economía colonial (Aguirre 1993: 39).

47 La presencia de las numerosas haciendas que circundaban Lima permitía que, por lo menos parte de la población, se ganase la vida trabajando de jornaleros o simplemete recogiendo leña, a veces regalada por el dueño, pero mucho más frecuentemente sustraída y "malbarateada... la que era comprada por regatones de la plaza y tiendas de recaudería" (Vegas de Cáceres 1996: 94)

tacto directo entre el gran importador y el consumidor e incluso entre el productor y el usuario final (Flores Galindo 1991: 58 y 103).

1.2 Lima y la Parroquia Santa Ana.

Después de la fundación de la ciudad, resultó evidente que la parroquia del Sagrario no se abastecía para brindar auxilio espiritual a la creciente población de Lima. Esto motivó que en 1568 se creara la parroquia Santa Ana, hacia el sur-este de la ciudad de Lima (Mapa 1.1)[48]. El crecimiento de la ciudad se había orientado hacia ese sector, dentro del eje que pasaba del centro hacia el sur de la misma[49], tendencia que se mantiene incluso hasta el s.XX, pues la zona sur de la ciudad fue la primera en urbanizarse (Bromley 1945: Lámina 33).

La parroquia vecina a Santa Ana era la de Santiago del Cercado, ubicada en la reducción indígena creada hacia las afueras de la ciudad. Desde sus inicios la relación entre ambas fue bastante difícil, pues la jurisdicción sobre las tierras aledañas a la ciudad eran motivo de constante conflicto entre las dos (Tizón y Bueno 1935, I: 410)[50].

Hacia finales del s.XVIII la relación se hizo más tirante. Luego de la expulsión de los Jesuitas en 1767 —quienes eran encargados de la reducción del Cercado— se hizo evidente que la feligresía y el territorio de ésta se hallaban disminuidos frente a la vecina Santa Ana. Por esta razón Josef Negrón, encargado

48 Además, en 1564 fueron fundadas San Sebastián, San Marcelo en 1585 y San Lázaro en 1739 (Jordán Rodríguez 1950, I).

49 Durán Montero sostiene que para el s.XVII: "una zona con gran actividad urbanística fue la comprendida entre Santa Catalina, San Bartolomé y la Huaquilla de Santa Ana" (1994: 61).

50 En el s.XVII se encuentra pleitos entre las dos parroquias por los indios de Late y Cieneguilla (AAL, Curatos, Leg.12, Exp.4, 1631).

de la parroquia y además vicario provisor eclesiástico, promovió un juicio para modificar los límites de las dos parroquias[51]. Este documento nos permite mostrar la jurisdicción aproximada de la parroquia de Santa Ana, antes (Mapa 1.2) y después de efectuado el recorte (Mapa 1.3).

Según el alegato, la crecida feligresía de Santa Ana no podía ser atendida adecuadamente por ser demasiado numerosa y por encontrarse distante del local parroquial. Más cercana resultaba la parroquia del Cercado, antes que la de Santa Ana, para brindar el auxilio espiritual a la feligresía. Por ese motivo Josef Negrón solicitó se le recorte varias cuadras a Santa Ana, especialmente las vecinas a la portada de Cocharcas, en el barrio del mismo nombre[52]. Esta idea resulta coherente si recordamos que durante el final del s.XVIII las calles adyacentes a esa portada habían crecido notablemente (Riva Agüero 1959: 81)[53].

---

51 Existen dos copias del documento, la más antigua se encuentra en la sala de investigaciones de la BNP, D561, (1791). Lamentablemente la copia está en muy malas condiciones. Laura Gutiérrez, directora del AAL, amablemente nos comunicó la existencia de otra copia que llegaba hasta 1840, la cual está clasificada en Papeles Importantes, Leg.21, Exp.2, "Expediente seguido para la supresión de un cura en la parroquia de Santa Ana y unión de la del Cercado a aquella" (1793-1840).

52 Incluso se afirmaba que el incendio de la parroquia Santa Ana en 1790, que ocurrió en semana santa y a mediodía, era la prueba del descuido de los curas (AAL, Papeles Importantes, Leg.21, Exp.2, 1793-1840).

53 El sacerdote del Cercado decía que "la Huaquilla que era un desierto hoy se halla bien poblada. Como también el sitio que llaman la Pampa de Lara" (Ibíd). También en ese siglo se creó la parroquia de San Lázaro, pues en ese barrio había crecido numerosamente la población (Haitin 1983: 102). Lima contaba con diez portadas, de las cuales las mas importantes, aparentemente, eran las de Cocharcas, Maravillas y la del Callao (Gálvez 1943). A este crecimiento seguramente contribuyó que Santa Ana carecía de problemas para el abastecimiento de agua; el líquido recorría la ciudad por el este, de manera que Santa Ana era una de las primeras en recibirlo, al contrario que San Marcelo y San Sebastián que en el s.XVII tuvieron problemas con el agua (Durán Montero 1994: 99). Resulta más

El expediente fue rápidamente tramitado y se le recortó de la jurisdicción de Santa Ana varias de las calles alrededor de Cocharcas y la portada de Maravillas. Es muy probable que la autoridad del cura del Cercado, quien era vicario provisor, haya pesado finalmente para esa decisión. Los sacerdotes de Santa Ana, Fernando Román de Aulestia y Agustín de Herboso, quienes no fueron escuchados por el Arzobispo, apelaron directamente al Rey informándole de todos los hechos[54]. El Rey determinó en 1793 que no se quite nada a Santa Ana, pues no se había escuchado el descargo de los curas afectados.

La Real Cédula no fue comunicada a los sacerdotes beneficiados. Fue escondida hasta 1840, fecha en que el sacerdote de Santa Ana la ubicó y pidió la restitución de lo quitado. Finalmente se resolvió unir ambas parroquias en una sola[55].

Cuadro N° 6

Población de Santa Ana y el Cercado

	Santa Ana				Cercado	
Año	1614	%	1837-40	%	1837-40	%
Indios	320	7	3140	25	1269	32
Otros	4167	93	9444	75	2756	68
TOTAL	4487	100	12584	100	4025	100

Fuentes: Cook (1976: 47); AGN, Colección Moreyra, D1-45-1335; ALL, Papeles Importantes, Leg. 21, Exp. 2.

difícil saber que papel jugó en este proceso de crecimiento la huaca que se encontraba en las proximidades de Santa Ana (Ibíd, 48).

54 Además, para presionar a las autoridades afirmaron que el marqués de Celada de la Fuente retiraría su apoyo financiero a la reconstrucción del templo si se efectuaba el recorte.

55 AAL, Papeles Importantes, Leg.21, Exp.2, 1793-1840. Véase también AGN, R, Prefectura, Lima, Leg.120, 1842.

Este enfrentamiento tenía como objetivo ver qué parroquia asumía la jurisdicción sobre las calles cerca de las portadas de Cocharcas y Maravillas, las cuales habían sido habitadas recientemente. Era un conflicto por captar como feligreses a la población migrante, básicamente indígena[56]. Para afirmar esto los censos presentados en el pleito, comparados con otros, nos pueden ser muy útiles. En el cuadro N°6 la población de Santa Ana en 1837-40 es más numerosa que la del Cercado, aún a pesar del recorte[57]. El cuadro muestra que para 1837-40 la población indígena era más numerosa en Santa Ana que en el Cercado. En ésta última los indios son porcentualmente más importantes que en Santa Ana, pero en cuanto al número la población indígena de Santa Ana es casi 2,5 veces superior. Cabe resaltar que el porcentaje de indígenas aumenta en Santa Ana a lo largo del período colonial, para 1614 representaban sólo el 7%, mientras que en 1837-40 representan el 25%.

De manera que la población indígena de Santa Ana resulta más numerosa que la del Cercado a finales del período colonial e inicios de la República, motivo por el cual creemos resulta tanto ó más representativa de la vida indígena que su vecina del Cercado.

La parroquia Santa Ana se encuentra ubicada básicamente dentro de los límites del cuartel tercero[58], aunque algunas calles de su jurisdicción pertenecen al barrio segundo (Mapa 1.4). Es-

56 Véase Cap. IV.

57 Puede verse en el cuadro n°4 que también para 1813 la población de Santa Ana es más del doble que la de la parroquia del Cercado.

58 Por motivos de comodidad gráfica hemos adoptado la configuración de 5 cuarteles para Lima, que se ordenó después de la Independencia. En las ordenanzas de Jorge de Escobedo (1785) se estableció sólo 4 cuarteles. Resulta mucho más cómodo separar en un quinto cuartel a San Lázaro, la presentación gana en claridad y los datos no se afectan en nada. Más aún se benefician, por que nos permite ver el contacto con la otra zona populosa de Lima. Véase BNP, División de quarteles y barrios, X362/L73 y Eguiguren (1945: 97).

tadísticas de la República inicial nos permiten conocer las características del cuartel mencionado. En primer lugar, se trata del sector que tiene el valor más bajo de terreno por vara cuadrada. El cuadro N°7 muestra que los cinco barrios que componen el cuartel tercero tienen los valores mínimos en comparación al resto. El barrio quinto, que corresponde al Cercado, es el más bajo de todos, seguido del barrio cuarto correspondiente a la portada de Cocharcas. Los precios de los terrenos variaban de acuerdo a su cercanía o lejanía del centro de la ciudad (Tizón y Bueno 1935, I: 415)[59], pero hay que agregar seguramente el escaso valor comercial de muchas de las calles que componen el cuartel; puesto que el cuartel quinto, tanto o más lejos del centro que el tercero, tiene comparativamente mejor valor en promedio.

Cuadro N° 7

Valor de la vara cuadrada en Lima (1833)
(Pesos de 8 reales)

Barrio/Cuartel	1°	2°	3°	4°	5°
1	8,0	7,6	1,4	1,0	3,7
2	7,7	7,4	1,6	3,7	3,1
3	6,9	8,4	1,5	4,3	2,6
4	5,7	7,1	0,9	2,2	2,1
5	4,7	6,1	0,8	2,5	1,4
6	4,5	5,1		3,1	1,5
7	4,3	1,8		1,3	1,2
8	3,3	3,0		1,9	0,8
9	2,1	3,8		1,7	
10	1,3	4,2			
11	1,3	4,2			
12		4,0			
13		4,2			
Promedio	4,6	5,2	1,2	2,2	2,0

Fuente: Córdova y Urrutia, José María. Estadística Histórica, geográfica y comercial de los pueblos que componen las provincias del Departamento de Lima. Lima: Imprenta de Instrucción Primaria, 1839.

59 Panfichi sostiene lo mismo al decir que la distancia al centro de la ciudad

Otro indicador de la pobreza del cuartel lo constituye la presencia numerosa de callejones[60]. En el s.XVII la mayoría de estos se encontraban hacia el este, es decir en dirección a la parroquia Santa Ana (Durán Montero 1994: 166). Para el s.XIX el cuadro N°8 muestra que el cuartel tercero posee la mayor cantidad de callejones en 1839, seguido cercanamente por el quinto y ambos mucho más alejados del resto. Esto significa que posiblemente los cuarteles tercero y quinto pueden catalogarse entre los más pobres y con mayor grado de hacinamiento de la ciudad.

Cuadro N° 8

Comparación de propiedades (1833)

Cuartel	Callejones	Tambos	Pulperías
1°	47	1	58
2°	29	0	55
3°	69	6	36
4°	38	0	31
5°	64	7	22

Fuente: Córdova y Urrutia, José María. Estadística Histórica, geográfica y comercial de los pueblos que componen las provincias del Departamento de Lima. Lima: Imprenta de Instrucción Primaria, 1839.

Diversas fuentes nos informan de su crecimiento relativamente reciente desde mediados del s.XVIII; esto resulta bastante coherente, pues las puertas y rutas de ingreso a la ciudad son los lugares que se empiezan a poblar primero[61]. En el cuartel

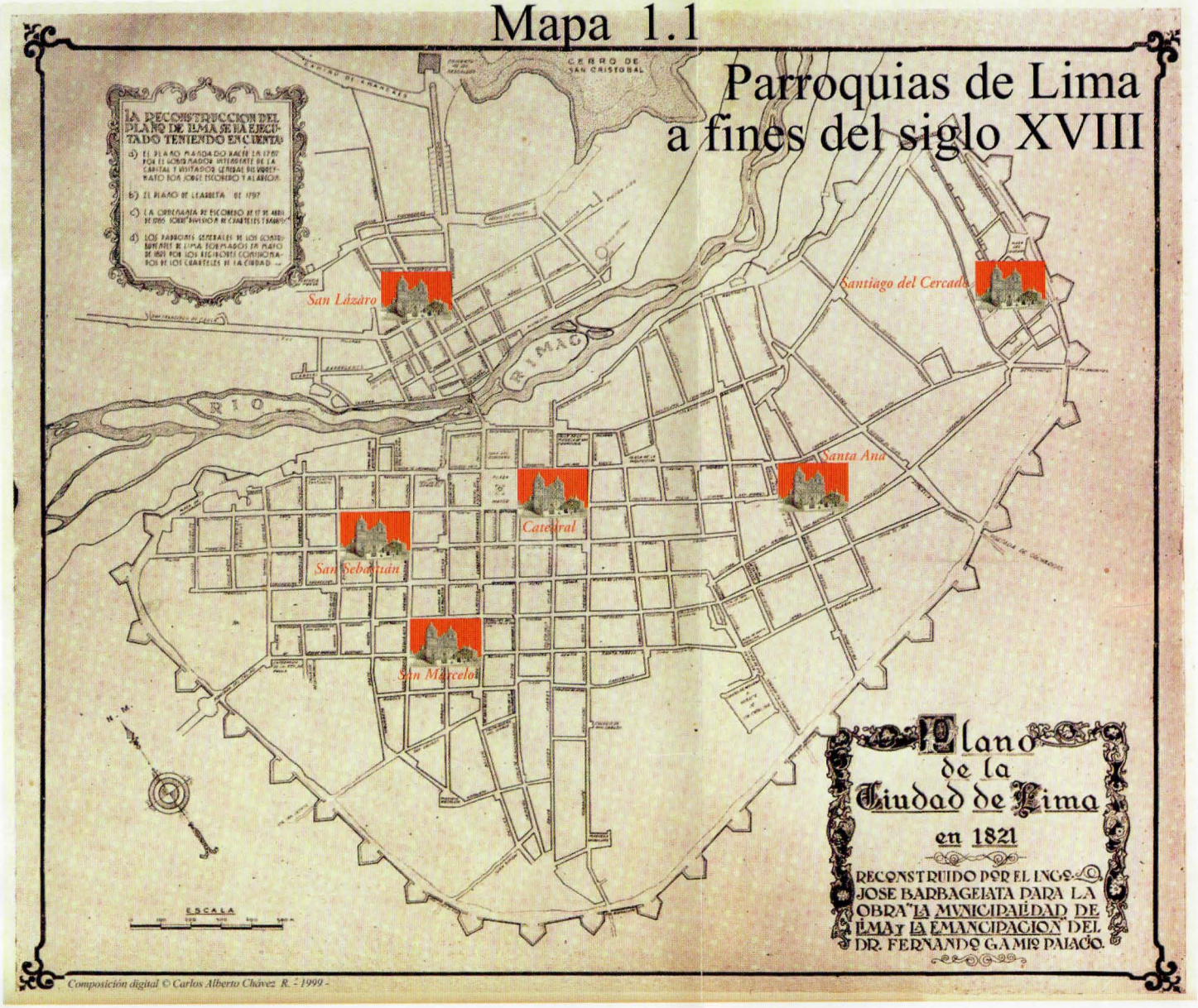
era una de las formas de medir el status del individuo (1995: 19); Durán Montero, para el s.XVII, opina de la misma manera (1994: 167).

60 Construcciones abundantes desde el s.XVII, los callejones eran hileras de cuartos, donde cada pieza tenía su pequeño corral y su fogón para cocinar (Harth-Terré 1962); aparentemente el alquiler era relativamente barato, oscilaba entre 2 y 3 pesos mensuales (AGN, Colección Moreyra, D172-1874, 1793-1805 y D172-1875, 1806-1810).

61 Para europa medieval se ha demostrado que resultaba ventajoso, en tér-

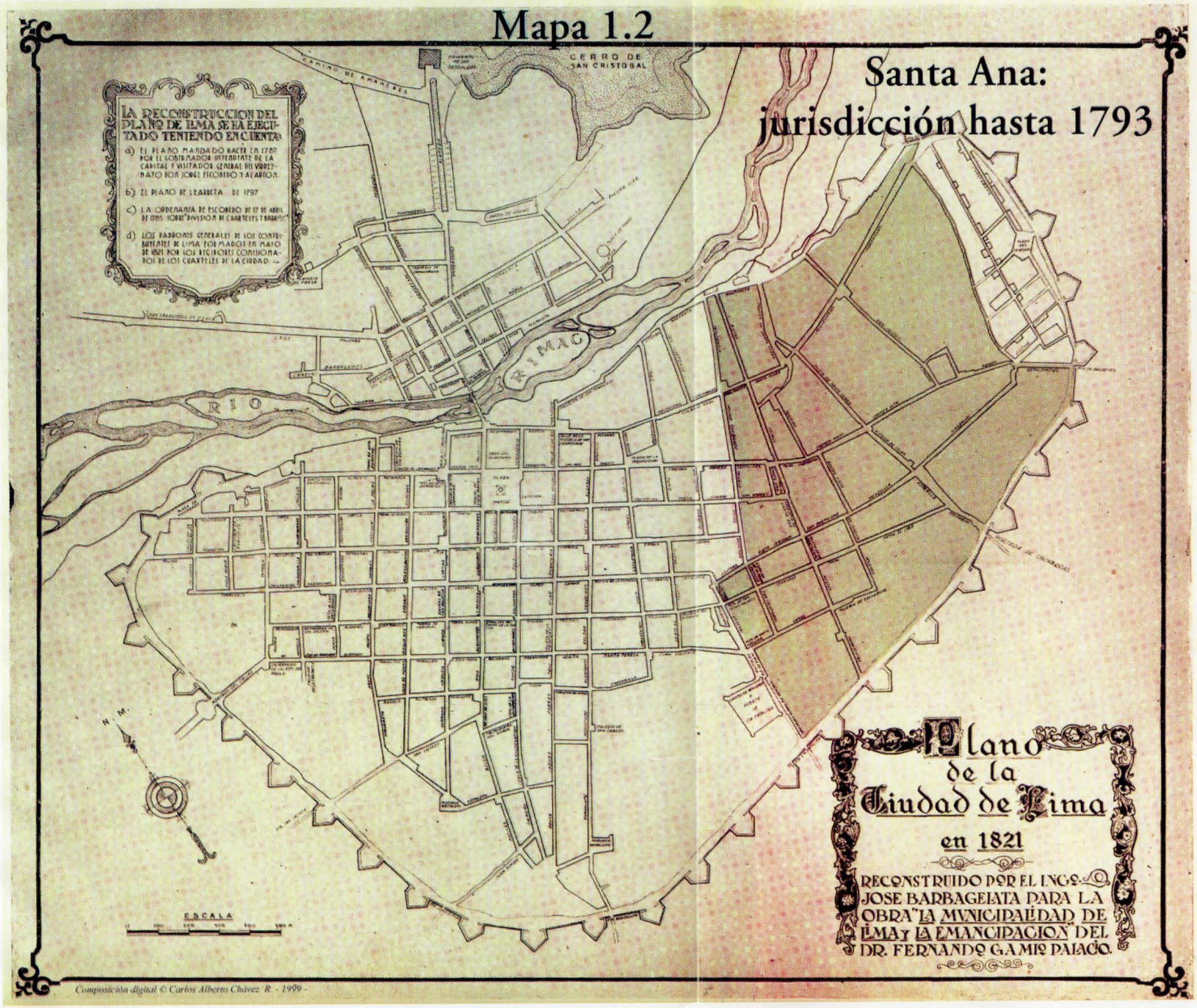
Mapa 1.1

Parroquias de Lima a fines del siglo XVIII



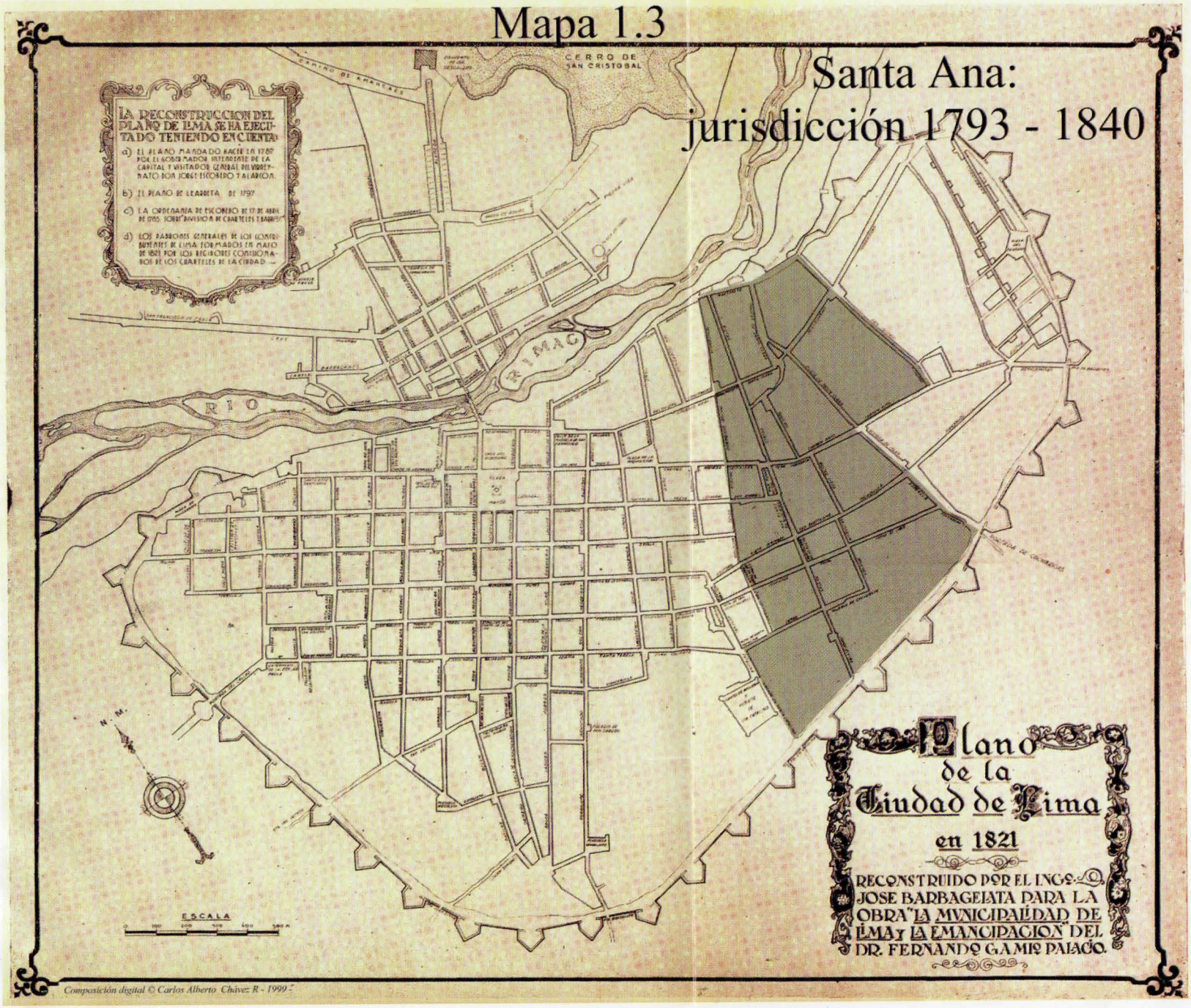
Composición digital © Carlos Alberto Chávez R. - 1999 -

Mapa 1.2



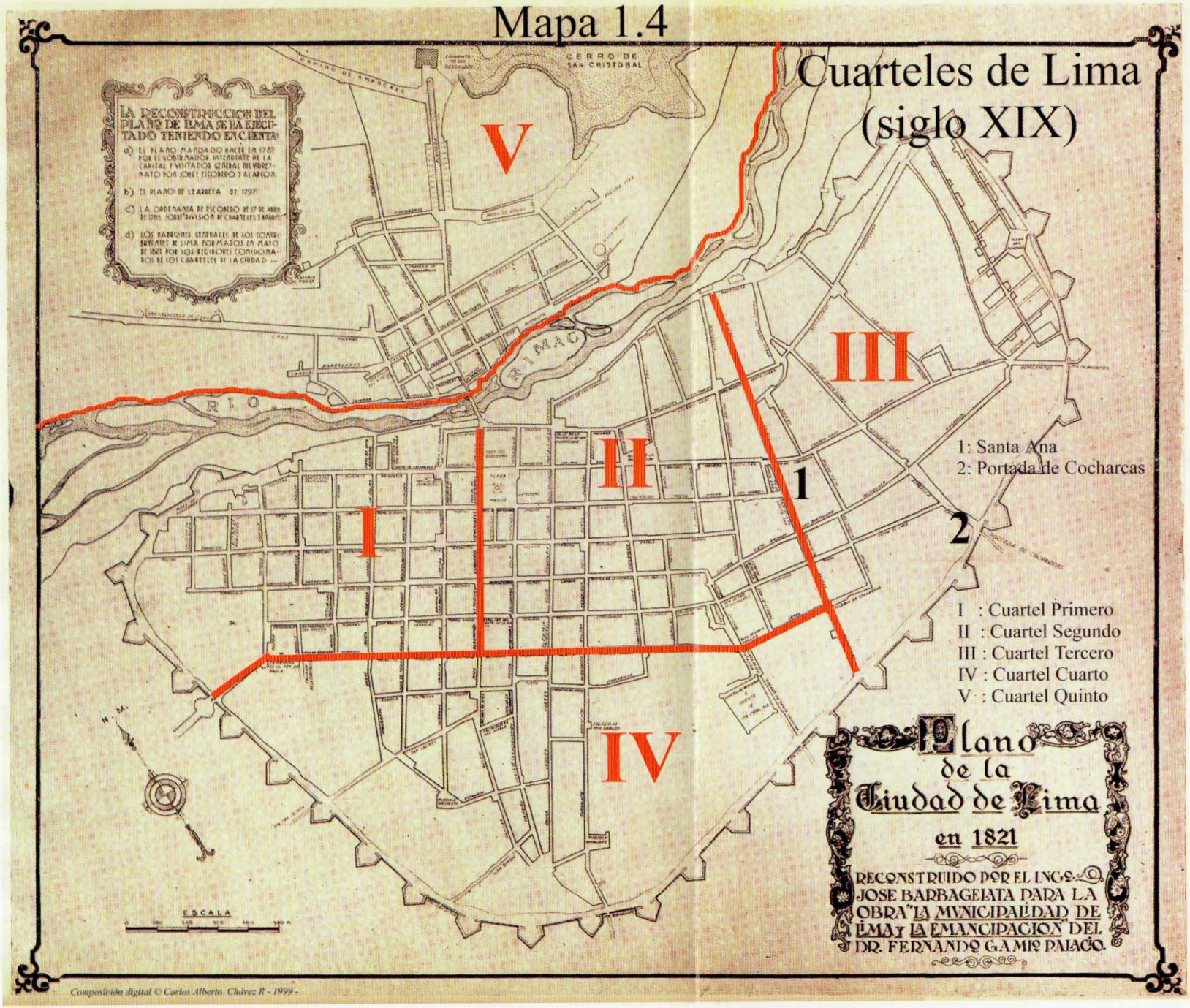
Composición digital © Carlos Alberto Chávez R. - 1999 -

Mapa 1.3



Composición digital © Carlos Alberto Chávez R - 1999

Mapa 1.4



Composición digital © Carlos Alberto Chávez R - 1999 -

tercero las portadas de Cocharcas y Maravillas y las calles aledañas se poblaron rápidamente, mientras que en el cuartel quinto, puerta natural de entrada a la ciudad de los viajeros provenientes del norte, la populosa calle de Malambo creció aceleradamente.

La parroquia Santa Ana, que se encuentra ubicada entre los límites del cuartel segundo y tercero, resulta plenamente representativa para comprender la presencia de los sectores populares a fines del s.XVIII y principios del s.XIX. La composición de su población, mas las características socioeconómicas y urbanas de la parroquia, la convierten en un lugar privilegiado para el estudio de la vida indígena y de las relaciones sociales que se construyeron en la ciudad.

1.3 Las reformas urbanas y la plebe limeña.

Desde mediados del s.XVIII diversas reformas se llevaron a cabo en la ciudad de Lima. En 1769 el virrey Amat expidió el primer reglamento policial y dividió la ciudad en cuarteles (Basadre 1959: 110)[62]. Esta primera reforma no tuvo demasiado éxito, pues Jorge de Escobedo en 1786 y 1787 nuevamente dividió a la ciudad en barrios y cuarteles. Además, dotó a la misma con un servicio de policía al mando de José María de Egaña (Fisher 1981: 186). También desde finales del s.XVIII, diversas obras públicas se realizaron: se construyó un nuevo camino al Callao, la alameda de Acho, el nuevo coliseo de toros, el cementerio, etc[63].

---

minos económicos, residir cerca de las puertas de ingreso a la ciudad ya que las mercancías pasaban necesariamente por allí (Pounds 1981: 322).

62 «Cuarteles» eran divisiones administrativas y policiales similares a los distritos contemporáneos. También nombraba a alcaldes y serenos, encargados por barrios del control de la ciudad.

63 En un interesante estudio Natalia Majluf sostiene que la modernización de Lima, posible gracias al dinero del guano a partir de 1850, consolida el proceso iniciado desde finales del s.XVIII (1994: 12)

En los años posteriores, los virreyes Abascal en 1808, y Pezuela en 1818, expidieron nuevos reglamentos. Todos ellos buscaban controlar diversos aspectos de la vida callejera de la Ciudad[64]. Una nueva actitud de la élite exigía que diversas manifestaciones de la cultura popular urbana fueran prohibidas por ser consideradas ofensivas y peligrosas en términos morales e incluso políticos (Estenssoro 1992; Quiroz 1997: 102)[65].

Se intentó reprimir el juego, la embriaguez y todo género de reuniones, diurnas y nocturnas, las que muchas veces terminaban en escándalo. En 1818, por ejemplo, se prohibió volar cometa en la ciudad posiblemente por la aglomeración de gente que ocasionaba en las calles. Además, se repitieron las prohibiciones contra la posesión de armas de parte de negros, castas e indios[66]. Evidentemente los robos nocturnos, asaltos y asesinatos eran motivo de preocupación, sin que sepamos aún si existió un efectivo incremento delictivo en la ciudad[67]. Esto llevó a que algunos espacios de la ciudad fueran concebidos como "peligrosos" por las autoridades, debido a la frecuencia de delitos cometidos en ellos o por la concentración de chinganas y pul-

64 La ilustración borbónica temía en especial a las aglomeraciones que se producían en calles y plazas (Eguiarte 1992: 131).

65 Se hablaba constantemente de "reformar las costumbres" (AAL, Papeles Importantes, Leg. 18, Exp.36, 1809). Esta actitud no es exclusiva de Lima, por la misma época en México también se intentó controlar la vida callejera buscando desalojar de ella a los sectores populares (Viqueira 1987: 232).

66 AGN, Superior Gobierno, Leg. 36, C1283, 1818. (Citado también por Fisher 1981: 188).

67 Las referencias de la época constantemente mencionan el aumento de la delincuencia. Aún no se ha dilucidado de manera inequívoca si esta percepción es correcta, es decir si existe un aumento efectivo del porcentaje de delitos en el siglo XVIII ó si es que se reclama un mayor control en las calles sobre la plebe y sus conductas. Esto último si está plenemente documentado y demostrado, a finales de siglo se identificaba como culpables del problema a la plebe limeña (Quiroz Chueca 1997: 103).

perías[68]. En el caso de San Lázaro, por ejemplo, se reconoció que este cuartel resultaba peligroso en extremo. Así lo informaba el teniente de policía de Lima, quien decía que el alcalde de un barrio de San Lázaro

> "se halla colocado en una parte de la ciudad donde por su local disposición es el abrigo de los delincuentes de ella, y en ninguna parte se necesita mejor un alcalde que sea incesante en las rondas[69]".

Es evidente que zonas como Maravillas o Cocharcas, ambas populosas, también participaron de este problema delictivo. Más aún cuando en estos lugares la presencia de chinganas y pulperías también era frecuente (véase el cuadro N°8).

Toda esta preocupación se centraba en la percepción del aumento de los desempleados y vagos[70], las descripciones de la época nos hablan del preocupante aumento de la "plebe" limeña. Flores Galindo dedicó una interesante investigación al respecto, en donde buscó retratar los rostros y actitudes concretas de los sectores populares de Lima colonial. Buscó explicar el por qué durante la Independencia la ciudad de Lima se mantuvo en aparente calma, sin la participación autónoma de los sectores populares, identificados como plebe. Tratando de sobrepasar la vaguedad del término y de las descripciones contemporáneas, intentó definir claramente la composición de ella y sus rasgos esenciales. Su planteamiento principalmente identifica a plebeyos con vagos, indicando que un rasgo fundamental de la plebe es "el hecho fundamental de no tener esclavos" (Flores Galindo 1991: 126)[71].

---

68 Sobre la reglamentación de chinganas y pulperías véase el Cap. IV.

69 AGN, Superior Gobierno, Cabildos, Leg.2, 1792. Véase también AGN, Cabildo, Causas Criminales, Leg.12, 1808 y 1811.

70 Razón por la cual la salida que se buscó fue básicamente represiva (Quiroz Chueca 1997: 90-102 y 114).

71 Incluso el patrón de propiedad de esclavos no es necesariamente un indi-

Su libro nos muestra a la plebe como un grupo de individuos que subsisten de oficios eventuales y cercanos a la marginalidad, compuesta de personas heterogéneas y por tanto "sin honor" (Ibíd: 124).

La participación en oficios eventuales e informales podía ser catalogada por la élite como vagancia (Aguirre 1993: 168). Estar parado en la esquina ó caminando en las calles sin destino fijo, esperando alguna propuesta de trabajo ó simplemente descansando, fácilmente podía ocasionar llamar vagos a esas personas. La alusión no era a gente sin trabajo, sino más bien a personas cuyo trabajo no tenía horarios fijos, o que combinaban varias ocupaciones. Esta informalidad permitía contar con mayor cantidad de momentos de ocio combinados con trabajo; éste es el origen de la "falta de disciplina" que se atribuía a los plebeyos (Aguirre 1993: 56; Haitin 1983: 172).

Otra gran dificultad en la definición de Flores Galindo consiste en diferenciar a los indios de la plebe urbana. Contrariamente a lo que veremos después, no encuentra entre la informalidad y la marginalidad la presencia indígena. Los "trabajadores eventuales son mestizos o castas (especialmente zambos y mulatos), de manera que, a su frágil condición económica, añaden la exclusión social: no pertenecen a ninguno de los tres grupos definidos (blancos, negros o indios)" (Flores Galindo 1991: 120). Esto resulta similar a las dos repúblicas coloniales: por un lado españoles y negros, y por el otro los indios. Como veremos a lo largo de la presente investigación, los indios también pertenecen a la plebe limeña. Su presencia se puede obser-

---

cador de pertenencia a la plebe. La esclavitud estaba tan extendida que recauderos tenían esclavos (Haitin 1983: 120). Aguirre también ha demostrado la notable extensión de este patrón: "el mercado de compra y venta de esclavos permitía el encuentro del aguador con el hacendado, del lechero con el obispo, de la chichera con la mujer encumbrada" (1993: 67).

var a través de los diferentes espacios de la ciudad, de manera que no se limitan únicamente a vivir en el Cercado de indios y ser pescadores, como la catalogaba Flores Galindo, "en una vida en extremo rutinaria, pero libre (1991: 151)[72]".

Estas observaciones respecto a la vida indígena en la ciudad tampoco resultan en extremo novedosas. Estudios hechos básicamente sobre el s.XVII han mostrado la presencia activa de indígenas en los circuitos económicos, conviviendo con los diversos sectores que habitaban Lima[73]. El hecho de que en Lima, como reconocía el virrey Amat, los indios sí "ven el fruto de su trabajo[74]", hacía que fuera una urbe atrayente para la migración indígena. Además, la mita limeña que afectaba a las provincias cercanas a la ciudad desde Cañete a Pativilca, causaba la migración forzada de indígenas. Por ejemplo, muchos indios de Huarochirí y Yauyos, que llegaban a Lima entre Mayo-Noviembre (Sánchez Albornoz 1988: 199), ya no regresaba a sus localidades de origen, pero en cambio establecían en Lima circuitos de comercio con aquellas[75].

---

72 Por ejemplo era usual que a los indios presos los mandasen a las panaderías, por lo que también compartían el espacio de la marginalidad (AHM, Cabildos, Virreyes, C2-D93, 1816; Véase también Arrelucea Barrantes 1996: 137); además, los diferentes trabajos sobre bandolerismo y marginalidad delictiva han demostrado su multietnicidad (Vivanco 1983: 145; Hünefeldt 1979a: 84; Aguirre y Walker 1990). Creemos incluso que oficialmente se puede dar por terminado el Cercado a finales del s.XVII, cuando la construcción de la muralla que circundaba la ciudad obligó a la destrucción del muro de adobe, el cual había dado el nombre a la reducción indígena de Lima (Tizón y Bueno 1935, I: 413).

73 Incluso desde el s.XVII algunas parroquias limeñas tenían párroco para indios que predicaba en quechua (Lowry 1988: 20).

74 Cit. por Fisher (1981: 28).

75 Podemos agregar la antigua concesión que eximía del pago de tributo a los indios de Lima (Fisher 1981: 96). Además, las encomiendas de Lima eran probablemente las más pobres del virreinato (Hampe 1986), hecho seguramente causado por la grave disminución de la población indígena en la costa central (Cárdenas 1989).

Desde los trabajos de Cook (1968) y Charney (1988) resulta evidente que los indios en la ciudad convivían con los diversos sectores de ella. Si bien ejercían algunos oficios en especial, como sastrería o servicio doméstico (Charney 1988: 13), no es menos cierto que compartían modo de vida y vivienda con negros, españoles y castas (Ibíd: 7; Durán 1992: 187). Un interesante estudio sobre cultura popular urbana en el s.XVII ha demostrado la existencia de esta convivencia, plasmada en una cultura común que comparten los diversos sectores populares de la ciudad, pero que no termina de diluir las diferencias entre ellos (Flores Espinoza 1991: 58).

Resulta evidente que los indios de la ciudad de Lima estaban presentes en la plebe. Los diferentes aspectos de la investigación que presentamos tienen como hilo conductor matizar las propuestas de Flores Galindo y otros autores. Los aspectos de violencia, marginalidad, enfrentamiento étnico y fragilidad económica, no son los únicos elementos que permiten definir el comportamiento de la plebe. La solidaridad cotidiana, la convivencia inter-racial y la participación activa e informal en la economía de la ciudad también son parte de su experiencia. Los indios, además, se encuentran allí, compartiendo problemas y soluciones, males y bienes, en un encuentro a veces violento, pero no menos rico en matices y experiencias. El rostro de la plebe también se tiñe de andino, sin terminar de diluirse entre los otros sectores de la ciudad.

Esto no significa que Lima se pueda catalogar como una sociedad de clases. La sociedad de castas estaba plenamente vigente, pero ella era flexible, pues bajo ciertas condiciones permitía el ascenso social. Existía una relación no tan débil entre etnicidad y estratificación, en una combinación de raza, dinero y ocupación (Haitin 1983: 318).

Flores Galindo reconocía que su libro se podía resumir en

un argumento negativo "las circunstancias que explican por qué no tuvo lugar una revolución", su investigación termina por afirmar la imagen de una sociedad frustrante y con una anomia generalizada (1991: 181). Dentro de ello uno de los elementos que destaca es la creciente tensión étnica presente en los sectores populares. Investigaciones similares para México han sugerido argumentos funcionales al papel de las ciudades dentro del virreinato. El control policial, la presencia de un alto comercio informal, la migración y atomización de los sectores populares, más una falta de segregación espacial efectiva en la ciudad han sido invocados como elementos que evitaban la presencia de movimientos urbanos de envergadura[76].

La tensión étnica o la violencia inter-racial, sin embargo, no son las únicas características de Lima colonial. Junto con ella existen aspectos de convivencia y de solidaridad que obligan a replantear el problema de la situación de Lima en la Independencia.

76 Estas afirmaciones provienen del sugerente trabajo de Van Young (1988). Recientemente se han agregado otros elementos a la discusión, como el papel que jugó la apertura de 1812 para modelar las conductas políticas posteriores de la élite en cuanto a la participación de las masas (Warren 1994: 28-81), también el papel de la fiscalidad borbónica es importante. Además, la libertad de reunión, que es una de las condiciones básicas para el surgimiento de la sociabilidad política, sólo estaba permitida a las élites, las cuales podían reunirse en sus casas sin generar demasiada sospecha (González Bernaldo 1991: 19).

CAPITULO II

ENTRE EL CIELO Y LA TIERRA: MATRIMONIOS, LEGISLACION Y RACISMO

La actitud de la Iglesia y del fuero civil ante el matrimonio no fue la misma a lo largo del período colonial. En los puntos siguientes trataremos de ver de qué manera y cómo reaccionaron los indios y los otros sectores ante las dificultades planteadas por la legislación hacia el final de la colonia. Intentaremos contextualizar los casos de indígenas, comparándolos con los que ocurrieron en los otros sectores sociales. De esa manera veremos las respuestas comunes ante las normas legales de negros, españoles, indios y castas.

El capítulo consta de cuatro aspectos. En el primer punto trataremos de reseñar la opinión de la iglesia católica sobre el matrimonio y los cambios más importantes de su doctrina hacia finales del siglo XVIII. En segundo lugar, presentaremos un caso extraído de los archivos limeños, con el objetivo de ilustrar los principales conflictos que afrontaban los novios para casarse, si es que no contaban con la aprobación de los padres. En tercer término, analizaremos los diferentes requisitos y símbolos que acompañaban la recepción del sacramento matrimonial. Finalmente, presentaremos los efectos reales de la aplicación de la legislación emitida por los borbones en el siglo XVIII; especialmente queremos mostrar los criterios que se utilizaban para aprobar o rechazar las licencias matrimoniales.

2.1 De la libertad a la represión: la Iglesia y el matrimonio

La actitud de la Iglesia respecto al matrimonio fue variando a lo largo del tiempo. En el siglo XVI, bajo el impacto de las guerras contra los protestantes, las definiciones tuvieron que distinguirse necesariamente de las aceptadas por los reformistas. Ellos afirmaron mucho más el papel de los padres en la elección de pareja, mientras tanto el Concilio de Trento reafirmó la preeminencia del fuero eclesiástico, antes que el secular, sobre el matrimonio. La doctrina del libre albedrío, opuesta a la predeterminación, daba como resultado el consentimiento libre para el matrimonio (Seed 1991: 51)[1]. Además, Trento expidió una serie de normas que reglamentaban el sacramento. Por ejemplo, exigió que el matrimonio debía celebrarse ante el párroco que correspondía según el lugar de residencia, en presencia de dos testigos y luego de tres amonestaciones en días de fiesta. Luego de todo esto se procedía a la velación (bendición) y casamiento, normalmente en fechas separadas (Villafuerte García 1989: 65), y finalmente se llevaba a cabo la inscripción de la partida[2]. Todos aquellos matrimonios que no respetasen estas disposiciones se convertían en clandestinos e inválidos, pudiendo ser castigados y excomulgados los culpables[3].

Prácticamente todos los estudiosos están de acuerdo en la vigencia de la primacía legal de la voluntad de los contrayentes

1 Los católicos ratificaron durante el siglo XVI la libertad del ser humano para ganar o perder su salvación, frente a ello los protestantes se inclinaron por una libertad restringida y en el caso más radical, por una casi ausencia total del hombre para elegir.

2 En el caso del Perú recién en 1567 se procedió a la inscripción en los registros parroquiales, bajo el impulso del Segundo Concilio Limense (González Del Riego, 1993: 43).

3 Para un análisis del Matrimonio y su función en la realidad americana, véase Rípodas Ardanas (1977). En el caso del Perú son bastante útiles González del Riego (1993) y los diferentes trabajos de Mannarelli, sobre

antes del s. XVIII[4]. Esta doctrina tuvo que superar en la práctica numerosos obstáculos de parte de familiares y autoridades; sin embargo, antes del s.XVIII no existían normas legales que impidan el matrimonio, siempre y cuando existiese libertad y voluntad en ambas partes.

En el s.XVII se concebía el amor como un ejercicio libre e individual, mientras que en el s.XVIII el amor y la voluntad son concebidos bajo la necesidad de controlarlos, disciplinarlos y someterlos a fuerzas racionales, criticando el amor por caprichoso e inestable (Seed 1991: 151)[5]. Amor como una "mala pasión" , por ello se trató de buscar una base estable para justificar el matrimonio, haciendo que el mismo sea objeto de prudencia, cálculo y razón.

La preocupación por el aumento de las castas y un cambio

---

todo el recientemente publicado (1993). Igualmente estos trabajos son importantes para analizar la aplicación de los impedimentos de matrimonio legislados por Trento. También puede consultarse Ortega (1989) y Villafuerte García (1989). Una visión desde el punto de vista legal en Rodríguez Iturri (1995), el autor desarrolla la evolución jurídica del matrimonio desde los incas hasta el presente.

4 Véase por ejemplo Ortega (1989: 25) y Seed (1991: 127 y ss).

5 Ciertamente el matrimonio por interés no fue bien visto en el s.XVII. No eran reconocidos abiertamente pues los escritores moralistas lo rechazaban; oponerse a un matrimonio sobre la base de la desigualdad era considerado una interferencia maliciosa y por lo tanto irrelevante (Seed 1991: 79 y 91). Incluso la oposición por raza era desechada en México, muy pocos casos explícitos la mencionan (Seed 1991: 102 y Villafuerte García 1989: 71). Para el Perú, Mannarelli ha presentado una serie de impedimentos raciales en casos de amancebados (1993: 129). Sin embargo, la diferencia con el siglo siguiente estriba en la ausencia de instrumentos legales que permitan un mayor control sobre la eleccion matrimonial. Resulta coherente pensar en un incremento del control en el s.XVIII, pues según el pensamiento de la época, el desorden nacía de la mezcla que amenazaba la sociedad, la misma que había sido creada en base al supuesto lugar inamovible que cada uno tenía desde su nacimiento (Viqueira Albán 1987: 231).

en la percepción de las diferencias sociales atribuibles a causas raciales y culturales (Viqueira Albán 1987: 266), produjo como resultado una preocupación mayor por el control de la sexualidad y el matrimonio. Junto con esto la Iglesia comenzó a perder poder frente al estado borbónico[6], lo cual trajo como resultado la expedición de la Pragmática Sanción del Rey Carlos III, en 1776 para España y en 1778 para América[7]. Con ella se intentó evitar que los hijos de familia se casen sin el consentimiento de los padres. Para esto contribuyó la creciente idea del matrimonio como contrato civil y por lo tanto sujeto a la tutela Real[8]. La disposición tuvo en principio el objetivo de evitar los matrimonios desiguales entre las clases altas. En ese momento, negros e indios, por ejemplo, estaban exentos legalmente de la aplicación de ella (Rípodas Ardanaz 1977: 269).

Años después, en 1803, una nueva orden extendió la aplicación de la Pragmática Sanción a las clases bajas. En ella se incluyó a negros y castas menores de 25 años (hombres) y 23 (mujeres) "a cualquiera clase del estado que pertenezcan" (cit. por Rípodas Ardanaz 1977: 271), obligándolos a solicitar el consentimiento paterno. El permiso podía ser negado sin necesidad de dar ninguna explicación, quedando únicamente el re-

6 Los fueros eclesiásticos fueron perdiendo jurisdicción a medida que avanzaba el s.XVIII. Por ejemplo los jueces eclesiásticos "sólo deben entender en las causas de divorcio, sin mezclarse con pretexto alguno en las causas temporales" (AAL, Reales Cédulas, N°100, 22-03-1787), véase también Stavig (1996: 44). También en los casos de bigamia, si bien son juzgados en los tribunales de la Iglesia, la pena la ejecuta el fuero civil (AAL, Reales Cédulas, N°100, 10-08-1788).

7 La Pragmática se encuentra publicada en Konetzke (1962 V.III, T.I: 406-413 y 428-432). El mejor análisis legal en Rípodas Ardanaz (1977), y la explicación de sus efectos en México y el Caribe en los excelentes trabajos de Seed (1991) y Stolcke (1992).

8 El jurista Juan Antonio LLorente afirmaba en 1809 que "desde los principios del mundo es [el matrimonio] un contrato voluntario, y como tal sugeto a la potestad civil" (LLorente 1809).

curso ante la Audiencia para obtener la licencia. De esta manera se creó una norma legal, que incluía penas como la desheredación y el recurso a la justicia Real, que facilitaba al estado y los padres el control de la elección matrimonial de los hijos[9].

En el caso del Perú la legislación sobre matrimonios no varió demasiado desde el s.XVI hasta la publicación de la Pragmática en el s.XVIII. El Tercer Concilio Limense acogió las normas de Trento, pues en las disposiciones se aceptó las amonestaciones en días de fiesta, además permitío los matrimonios de esclavos, evitando la interposición de los dueños. Estos decretos lòs encontramos vigentes hasta el final de la colonia.

En el último Concilio limeño de 1772 se nota la preocupación por evitar las artimañas que los contrayentes realizaban para contraer matrimonio. Es posible, como sucedió en México[10], que ya desde mediados del s. XVIII los padres hayan intentado aumentar el control sobre las decisiones de sus hijos. Seguramente por esta causa se estableció que los testigos deberían ser interrogados por los nombres de los novios, "porque suele suceder que algunos de ellos con el ánimo de ocultarse usan de

9 Los ecos de la pragmática se pueden oír a lo largo de las primeras décadas republicanas. El proyecto de Código Civil de Manuel Vidaurre expuesto entre 1834 y 1835, decía que hasta los 21 años no era válido ningún matrimonio si se casaban sin el permiso expreso del padre, madre o tutor; podrían ser desheredados y anulado el matrimonio. Desde los 21 hasta los 25, si se casaban desoyendo los consejos paternos, podía ser privados de la cuarta parte de su herencia (Rodríguez Iturri 1995: 282). Incluso en 1852 el Código Civil sostenía que los padres o tutores podían negar el consentimiento a los novios, si el motivo era la diferencia de clase o condición social entre los contrayentes (Ibíd: 298).

10 Seed ha precisado como la autoridad de los padres se reforzó alo largo del siglo XVIII, y que incluso el Concilio mexicano de 1771 ya estipulaba que los cónyuges fueran "iguales" en riqueza y posición social. Caso contrario se les ordenaba desistir del matrimonio, en contraposición a la ley canónica de libertad y voluntad (Seed 1991: 242).

fraude y engaño de otro nombre y apellido que aquel por el qual es conocido[11]". Además, se ratificó que sólo los párrocos podían casar a sus feligreses, imponiéndose la excomunión a los que se casen sin la licencia respectiva.

Estamos entonces ante un proceso que probablemente se inicia antes del s. XVIII. Los padres durante los s.XVI y XVII buscaron controlar las decisiones de sus hijos en materia matrimonial, sobre todo en sectores aristocráticos[12], pero ese esfuerzo no contaba con el respaldo legal civil ni eclesiástico. Frente a ello los contrayentes utilizaron una serie de estratagemas para vencer la oposición de sus familiares y de esa manera contraer nupcias.

Luego de la promulgación de la Pragmática los padres y autoridades contaron con un instrumento legal para controlar los enlaces de sus hijos, a partir de ese momento los contrayentes tuvieron como objetivo central evitar el entramado legal creado por la norma. La ley tal vez sancionó un estado de cosas que ya se había ido construyendo en la práctica, dado que las disposiciones se produjeron justo en el momento en que el matrimonio por interés ya no era visto como negativo y se consideraba válido lograr la felicidad personal en base a decisiones racionales y calculadas; lo contrario a ello era dejarse llevar por esa pasión destructora que era el amor basado en la atracción y el placer entendido como lujuria[13].

---

11 Vargas Ugarte (1951: 124)

12 Puede verse esto en los trabajos de González del Riego (1993) y Rizo Patrón Boylán (1989).

13 Una comparación con la realidad europea resulta sugerente. Seed (1991) anotaba como la realidad americana en el matrimonio iba a contramano respecto a la europea. Allá en los s.XVI-XVII se manifiesta un mayor control de los padres respecto a las decisiones de sus hijos. En cambio hacia el s.XVIII el matrimonio *por amor* se vuelve cada vez mas

La doctrina de la iglesia católica, como la mayor parte de la legislación colonial, dista de ser un reflejo exacto de lo que ocurre en la realidad pero constituye un buen punto de partida para entrar a ella. Veremos a continuación el conflicto real entre las disposiciones canónicas y el deseo de los novios.

2.2 La voluntad y la ley: un casamiento clandestino

En medio de la noche, en la soledad de su cuarto, el cura de la Parroquia de San Lázaro fue sorprendido por unos nerviosos golpes a la puerta. Su criada, más atenta que él, hizo entrar a varias personas desesperadas. Eran, afirmaba el religioso, "un mozo blanco dándole la mano a una mujer que me bolvió la espalda", llegaron junto con otras personas más para que testifiquen las palabras dichas al cura: "Señor esta es mi mujer", a lo cual "ella respondió, pero no entendí cual fue su respuesta".

El escándalo del religioso no se hizo esperar: "yo luego que conocí el desacato y atropellamiento del sacramento del matrimonio los arrogé de mi presencia, y como que no había entendido la maniobra".

El cura reconocía exactamente la gravedad del hecho, pero prefería hacerse el desentendido incluso ante la autoridad. Sin embargo, los esposos clandestinos en su retirada le dejaron un papel, en el cual exponían los motivos de su actitud. La lectura de este escrito nos permite precisar los alcances del enfrentamiento entre la voluntad de los contrayentes y la ley.

El texto indicaba que Don José Castro, natural de la Ciudad, y Doña Petronila Marchena, "en consideración ser ambos pobres y no tener con que constiar [sic] los gastos de las licen-

---

frecuente e incluso deseado. Véase Stone (1989), Laslett (1987) y Flandrin (1979).

cias para contraer matrimonio, y tener dada palabra de casamiento[14]", se veían obligados a asistir a la casa del cura de San Lázaro, pues

> "en atención de que para contraer matrimonio no se necesita otra cosa que estar unidas las voluntades de los dos conlluges, y que estos lo espongan delante del cura y los testigos suficientes, para que se asiente en los libros... le dijimos al Sor. Párroco en estos términos Da. Petronila Marchena es mi esposa, y esta espuso Dn. José Castro es mi esposo, en consideración de ser ambos solteros."

Según esta declaración, basta a los contrayentes tener la voluntad de casarse para poder efectuar el matrimonio. La legislación y las normas se colocan en un plano totalmente secundario e inferior. Esta arbitraria —en términos del poder— acta matrimonial dejó perplejo al cura. Éste sabía los verdaderos motivos de la actitud pues dijo: "conozco de vista a los dos contrayentes... la madre del contrayente se ha opuesto al matrimonio y quería desterrarlo según él mismo me ha informado". La licencia, además, se llegó a expedir pero se recogió por falta de la edad necesaria del novio y de consentimiento de parte de la madre[15].

Estas líneas nos ayudan a precisar los cambios ocurridos en la legislación y la actitud del poder hacia el matrimonio, frente a algunas ideas y conductas que permanecen en la realidad. En primer lugar, existió un discurso —bastante extendido

---

14 La licencia de matrimonio podía llegar a costar hasta cuatro pesos, si recordamos que el alquiler de un cuarto en un callejón costaba 2,4 pesos aproximadamente (AGN, Colección Moreyra, D172-1874, 1793-1805), veremos que no era tan fácil costear los gastos de los trámites del matrimonio.

15 AAL, Causas Criminales de Matrimonios, Leg. N°9, "Autos criminales seguidos contra José Castro y Petronila Marchena, y cómplices en el delito de matrimonio clandestino, Año de 1816".

como veremos— que afirmaba ser necesaria únicamente la voluntad de las partes para contraer matrimonio. Desde esa perspectiva la palabra de matrimonio (o esponsales) resultaba fundamental. En segundo lugar, bastaba únicamente estar frente al párroco respectivo y manifestar la voluntad para considerarse casado. Este pensamiento podía sustentarse en el apoyo que la Iglesia había dado a la voluntad matrimonial de los contrayentes (Seed 1991: 50 y Villafuerte García 1989: 75); en contra, incluso, al poder de coacción de los padres sobre esa misma voluntad, lo que manifiesta la permanencia de la doctrina tridentina[16].

El caso que nos sirve de introducción no se agota en este punto. Al principio la ley y los padres vencen pues los atribulados novios son puestos en prisión e interrogados por la autoridad. Petronila, quien "se reputa y tiene por casada", ratificó que le contestó al Cura de San Lázaro que José era su marido. A pesar de ello conocía la irregularidad de su proceder, pues dijo que los testigos "creyeron que iban a casarse como debían, y no en la forma que lo executaron". Ciertamente la verdad era un poco más oscura. José y Petronila mantenían "comunicación ilícita", de la cual habían tenido dos hijos. Al hacer las gestiones del matrimonio, y oponerse la madre de él a la legalización de su estado, le propuso "Don José que fuesen a la casa del Cura para casarse del modo que lo hicieron pues no havía otro arvitrio para salir de la mala vida en que se hallaban[17]".

---

16 Un ejemplo de la presencia de esta doctrina lo ofrece Domingo Bolívar, quien trató de impedir el matrimonio de su hija mestiza -como lo afirma el padre o india según la licencia- Silveria, con el negro criollo esclavo Martín Lloví. Ambos fugaron de Cañete, incurriendo en impedimento de matrimonio por rapto, pues según el padre de esa manera no se verificaba la libre voluntad "que tanto recomienda el Santo Concilio de Trento". Pidió que se impida el matrimonio pues las circunstancias así lo ameritaban: "pues concurren los motivos de ser mi hija mestiza y Martín esclavo" (AAL, Litigios Matrimoniales, Leg.2A, 1783).

17 La madre trató de evitar a toda costa el matrimonio de su hijo, incluso

Según el propio José, su madre "trataba de botarlo fuera de la Ciudad por mar, desterrado". Esa misma noche escapó por un techo y viéndose en el conflicto de casarse o ser echado fuera de la Ciudad, decidió correr el riesgo y fue a la casa del Cura. Según su declaración no concebía otra forma de salir "del estrecho en que [me]hallaba a causa de la resistencia de su madre". Además el papel que dejó en la casa del Cura —que José y Petronila reconocen por suyo— "lo escribió por lo que había oído decir", ratificando la difusión de la idea de la primacía de la voluntad.

La autoridad rápidamente entendió la peligrosidad del problema. No se trataba únicamente de una solución individual, sino de la transgresión de un orden nuevo, construido legalmente a lo largo del s.XVIII. La doctrina de la voluntad hacía "inútiles las demás disposiciones que ha fixado la Yglecia y el Buen Gobierno de la República"; pidió el Fiscal Provisor se les reprenda severamente y se les conmine a revalidar el matrimonio, otorgando la victoria final a los contrayentes.

El hecho de que los novios hayan logrado su objetivo muestra la capacidad que tenían de moverse dentro del derecho y triunfar[18], venciendo incluso la actitud de las autoridades.

---

intentó ponerlo preso con tal de evitar el desenlace. Una noche en que José y Petronila estaban en su casa durmiendo, tocaron a la puerta diciendo que era la justicia. Al abrir" "entraron en tropel el Alcalde del Barrio, el Sereno y la Patrulla de Dragones, y con ellos Da. Antonia Esterripa, [madre de Dn. José] llenando a la confesante de injurias y amenazas, y ofreciéndole que se secaría en las Recogidas... y que araría la tierra para que su hijo no se case con ella" (AAL, Causas Criminales de Matrimonios, Leg. N°9, "Autos criminales seguidos contra José Castro y Petronila Marchena, y cómplices en el delito de matrimonio clandestino, Año de 1816").

18 Fernando de Trazegnies ha demostrado claramente como el derecho es lugar de conflicto, más no un espacio de imposición perenne de los dictados del poder (1981: 154-155).

Este feliz desenlace, a pesar del escándalo ocurrido, puede tener varias explicaciones. En primer lugar, la madre no ratificó su negativa en el juicio. En segundo lugar, la arriesgada acción de los contrayentes y el hecho de tener hijos, ablandó un poco la moción del fiscal.

El estado y la jerarquía eclesiástica consideraban a la doctrina de la voluntad de los contrayentes de menor importancia frente a la legislación y la autorización paterna. Ya no bastaba únicamente querer casarse, era necesario cumplir con ciertas normas. Frente a esto la Iglesia y el estado borbónico expidieron las disposiciones precisas, en contraposición al sentimiento de libertad de la voluntad impuesto en Trento. Por otro lado para los contrayentes existían ciertos elementos que ratificaban el estado matrimonial. En el caso de José y Petronila, tener dada palabra de matrimonio, manifestar la voluntad y tomarse de las manos simbolizaban contraer el estado[19]. Esto nos sirve para contraponer los cambios que ocurren en la legislación hacia finales del s.XVIII con la permanencia de los gestos y actitudes que componían el acto matrimonial.

2.3 Papeles, palabras y gestos: los requisitos del matrimonio

Hemos visto que la legislación exigía el cumplimiento de ciertas normas para expedir la licencia matrimonial. Veamos el funcionamiento de las mismas en la realidad de Lima al final de la colonia.

---

19 Estrategia que los novios empleaban desde el s.XVII, darse palabra de matrimonio delante del cura prácticamente aseguraba la revalidación del mismo (Lavallé 1986: 441). Hasta el jurista español Melchor Cano, en el siglo XVI, decía que "una unión contraída sin la bendición nupcial puede ser un matrimonio verdadero y válido entre cristianos, aunque no matrimonio sacramental. Los que se han casado en estas condiciones no necesitan sino pedir la bendición del sacerdote, la cual transformará su matrimonio en sacramento" (Cit. por Rodríguez Iturri 1995: 226).

El expediente completo para obtener la licencia constaba de:

-Solicitud de matrimonio, firmada por el novio y con la autorización de padres ó tutores en caso de minoría de edad.
-Partidas de bautizo ó de defunción de esposo(a) en caso de viudez
-Certificado de feligresía de uno de los contrayentes o de ambos.
-Presentación de testigos y declaración de ausencia de impedimentos[20].

La aplicación de estos requisitos es exigida a todos los sectores sociales. Los resultados varían caso por caso, pero en general se trata de responder a estas normas[21].

Ciertamente el aspecto más difícil corresponde a la autorización del matrimonio. La Pragmática desde 1803, como hemos visto, exigía el consentimiento paterno para todas las clases, pero desde tiempo antes los contrayentes tuvieron que lidiar con algún tipo de presión en contra de su voluntad. En el caso de los militares, sean oficiales o no, desde 1789 se exigía legalmente que tuvieran el consentimiento paterno para celebrar esponsales[22]. Por esta razón en muchos casos se casaban con traje

20 Puede verse en el AAL, en la sección de Expedientes Matrimoniales, 1795-1821, numerosos ejemplos de esto.

21 Por ejemplo dos indios de la parroquia Santa Ana, Pablo Tapia y Juana Sánchez se excusan de no poder presentar sus partidas de bautizo "por no ser oriundos de esta Ciudad, ni las pueden hacer traer de sus respectivas parroquias tanto por su pobreza quanto por la enfermedad mortal que adolece la contrayente" (AAL, Expedientes Matrimoniales, Pablo Tapia-Juana Sánchez, 1808).

22 AAL, Papeles Importantes, Leg. 13, Exp.85, 1789.

de paisano, pagando y fraguando documentos[23] con anuencia del vicario del ejército[24].

Por ser nuestros personajes casi siempre pertenecientes a sectores populares, la mayor parte de ejemplos de permisos los tenemos ubicados después de 1803. No siempre eran solicitados a los familiares sino también a las autoridades políticas, lo que nos ilustra adecuadamente el poder que se podía ejercer a través de esta medida. Por ejemplo, el indio Domingo Gago, de Santa Ana, solicitó permiso al Sub-delegado del Cercado, pues "hasta tanto no obtenga el permiso de V.S. en virtud de lo mandado por S.M. no se puede librar la licencia para el matrimonio[25]".

Esta situación hacía que muchas veces los contrayentes, como ya hemos visto, ejercieran diversas estrategias para evitar la negativa del permiso y contraer nupcias. Una de estas consistía en apelar al celo pastoral de la Iglesia, afirmando que si no les otorgaban la licencia podrían caer en pecado mayor. Así lo señalaba un novio, pues para él la licencia era "el único medio de aquietar a dos jóvenes sedientos de amor, a quienes los imposibles y dificultades que los rodean son capaces de precipitarlos a los mayores absurdos[26]"; de manera que era mejor otorgarles la licencia y evitar males o complicaciones posteriores.

---

23 Konetzke (1946b) ha mostrado la debilidad de los registros parroquiales. Es cierto, aún en 1815, (AAL, Reales Cédulas, N°97, 17-06-1815) se reconocía el abuso en la inscripción de partidas bautismales, muchas veces bastaba la palabra para determinar el lugar de registro. Sin embargo, los posibles saltos no son abismales pues siempre tenía que existir correspondencia entre la aspiración y la apariencia.

24 AAL, Papeles Importantes, Leg.16, Exp.30, 1785. En el caso de las oposiciones veremos claramente el papel de los superiores de los soldados en la elección de parejas.

25 AAL, Expedientes Matrimoniales, Domingo Gago-María Camila, 1809. También otro caso en la misma sección del AAL, Melchor Sánchez-Paula Arcos, 1809.

26 AAL, Expedientes Matrimoniales, Thomás Núñez-Josefa Mazuelos, 1797.

Otro caso interesante ocurrió con Juan Navarro y Petronila Carreño, quienes intentando evitar la oposición de sus familiares, se casaron con nombres falsos. Aparentemente la licencia la obtuvieron fraguando documentos, consiguieron un sacerdote y se casaron presentándole la autorización. El religioso sabía, por los comentarios durante la boda, que los nombres eran simulados pero él continuó la celebración afirmando que "yo no caso nombres sino personas[27]". Según las disposiciones del Concilio limeño de 1772 el matrimonio resultaba inválido. Los novios, por su lado, aludían inocencia por ignorancia. Juan Navarro decía que le parecía que no era delito "el haver mudado de nombres por el motivo que lleva referido de ocultar su matrimonio". En este caso el Fiscal Provisor asumió plena conciencia de la peligrosidad del hecho. Solicitó cárcel para los contrayentes y los testigos pues

> "si no se enmienda con el debido exemplar estos echos de nada sirven las disposiciones canónicas y reales, que tanto zelan sobre el acuerdo de los matrimonios, pues se burlarán los hijos de familia, y jamás faltarán hombres irreligiosos que coadjuben estos hechos."

Este tipo de estrategias evidentemente amenazaban el or-

Visión que coincide con la opinión de San Pablo sobre el matrimonio como un mal menor frente a las santas castidad y abstinencia.

27 AAL, Causas Criminales de Matrimonio, Leg. 9, "Autos seguidos contra D.Juan Navarro y Da. Petronila Carreño por haverse casado clandestinamente, con nombres y apellidos falsos (esto es) de D. Pedro de la Torre y de Da. Teresa Cruzado", 1812. Todas las siguientes citas documentales, hasta una nueva referencia, provienen del mismo expediente. Es interesante ver como a pesar de la política del poder se seguía utilizando este argumento, incluso el Jesuita Matheo Delgado en el s.XVIII afirmaba que la Iglesia "no casa calidades sino voluntades" (Cit. por Ortega 1989: 26), pensamiento a combatir por las disposiciones oficiales. Otras frases iguales en Seed (1991: 156).

den legal, como también los derechos de la autoridad paterna defendida por el estado. Por esa razón el fiscal quería

> "sujetar el desacierto de estos enlaces, porque con estos artificios criminales se practican estos a satisfacción de los que los intentan. De este modo se sacrifican las familias, y después de la enorme transgresiones [sic] de los mandatos superiores se vulneran los derechos de los padres tan atendidos en estos casos[28]."

Podemos ver que la represión de estas conductas se efectuaba con plena conciencia de la peligrosidad de ellas en términos políticos. No se trataba de respuestas aisladas, sino de amenazas reales al nuevo orden legal impuesto por la autoridad.

Los caminos para burlar la Pragmática podían ser varios. Desde fraguar documentos, hasta el rapto[29]. Por ejemplo Manuel Díaz secuestró a Manuela Collargas, los vieron a los dos metida ella "entre dos hombres que la llevaban de las manos[30]" y luego se casaron con nombres falsos. La madre inmediatamente abre el juicio acusando a Manuel de "mozo perdido sin oficio y sin-

---

28 Casarse con nombres falsos parece ser una estrategia algo frecuente en la práctica. En un caso -realmente singular- Ygnacio Rodríguez de León se casó con nombres falsos con Ysabel Betancur en 1799. El matrimonio no se revalidó y sorpresivamente se casó con otra mujer en 1817. Al morir ésta última se casó con su antiguo -y abandonado- amor en 1829 (AAL, Nulidades Leg.58, 1799).

29 A veces se denuncia a parejas, que tienen licencia matrimonial, conviviendo por que ya tenían "palabras dadas para casarse"; sin embargo, las autoridades desconfían de la veracidad de los documentos, pues eran conocidos "los diversos adbitrios [sic] de que se balen muchos amancebados para pasar por casados a bista de todos, con certificaciones falsas". Este testimonio proviene de Arahuai donde era párroco Esteban de Arrescurrunaga, quien sería párroco de Santa Ana años después (AAL, Amancebados, Leg.4, 1794).

30 AAL, Causas Criminales de Matrimonio, Leg. 9, 1807.

dicado de peores vicios", pidiendo castigo a los contrayentes. Después se arrepintió y solicitó sólo castigo moral, dejándonos una interesante argumentación de la razón por la cual el matrimonio era inválido. El notario no preguntó la edad de los novios, tampoco acreditaron la muerte de sus padres, pues la Pragmática de 1803 impedía el matrimonio sin consentimiento de los familiares. Cuatro meses después la madre desistió de la solicitud de castigo moral, retirando los insultos hechos a su futuro yerno. Según ella, el dolor que naturalmente causa a una madre el rapto de su hija, más el impacto de los primeros informes sobre la situación provenientes de algunas personas, hicieron se produjeran "varias expresiones denigrativas contra la estimación y conducta personal de Dn. Manuel"; la madre permitió se revalide el matrimonio y se retiren del expediente los insultos vertidos. El compromiso es registrado en el Sagrario, pero los flamantes esposos son castigados a confesarse y comulgar "por espacio de seis meses, dos días en cada uno, y que en ellos sirvan a los pobres del Hospital que les acomodare".

Evidentemente raptos y acciones similares tienen por objeto presionar a los familiares que se oponen al matrimonio. Es indudable, como en el caso anterior, que a estos hechos seguían relaciones sexuales, lo que en algunos casos podía disminuir y hacer desaparecer la oposición de los padres. Por ello no es descabellado imaginar que en el caso anterior un oportuno —para los novios— embarazo, pudo haber resultado más efectivo para influenciar en la opinión de la madre, que los informes negativos sobre el novio[31].

31 En algunos casos los padres denuncian la estrategia del rapto, porque en teoría fuerza la voluntad de la novia, tratando de que la autoridad invalide el matrimonio (AAL, Nulidades, Leg.58, 1809 y 1808; Causas Criminales de Matrimonio, Leg.8, Eugenio Vera, s/f). No hay demasiados estudios sobre la sexualidad en el s.XVIII, motivo por el cual no sabemos hasta dónde la presión sobre la virginidad de las mujeres podía ser un

El caso de Manuel Fernández y Agustina Cáceres, lo demuestra claramente. Con ellos la estrategia de presentarse ante el cura y declarar su voluntad fracasó. El sacerdote no les dejó articular palabra diciéndole al novio "ha pícaro" y huyendo de su presencia. Los novios fueron apresados y en la declaración de Agustina se evidencia que no hubo relaciones puesto que declaró tener dudas sobre el valor del matrimonio (en vista de que el cura no escuchó la declaración), de manera que no vivían juntos. Agustina manifestó que Manuel le decía

> "que si el matrimonio este no se declaraba válido se viviría con ella, y que después por fuerza lo habían de casar, pues se condenaba sino se casaba con ella...que si alguno otro quisiere casarse con ella, le daría un estocaso en una esquina, y siempre se casaría con ella, y que cuando Da. Agustina salía de su casa preguntaba Dn. Manuel a donde iba, pues el tenía ya la obligación de responder por ella[32]".

En la declaración del novio se evidencia la fuerza de la medida: "por fuerza lo habían de casar". Esto significa que la decisión de actuar de esa manera tenía objetivos muy claros: lograr por la fuerza la aprobación de su matrimonio. Sin embargo, esta declaración se derrumba cuando su madre lo obligó a desistir del matrimonio, motivando un larguísimo juicio que llegó

---

arma. Sabemos, por comparación, que en México su poder de presión decrece en el s.XVIII, sobre todo en los casos de violación o estupro entre hombres nobles o ricos y mujeres de clase popular. En esos casos se deja de exigir el matrimonio, en favor de una recompensa monetaria (Seed 1991). En el caso del Perú los trabajos para el s.XVII demuestran el importante papel de la modestia sexual de las mujeres (Mannarelli 1993); para el XVIII contamos con el trabajo de Macera (1977), referido sobre todo a la actitud de la élite. Sea como fuere es difícil pensar que un rapto y las consiguientes relaciones no significaran alguna presión sobre la familia. Para el mundo rural peruano la violación de mujeres solteras no era considerada un crimen grave (Stavig 1996: 20-21).

32 AAL, Causas Criminales de Matrimonio, Leg. 9, 1815.

hasta 1826[33]. La palabra de matrimonio y las relaciones sexuales consiguientes eran, por lo tanto, símbolos y hechos del estado matrimonial y funcionaban como una manera de presionar a las autoridades y padres para conseguir el estado.

Entre las razones dadas por los padres ó tutores para pedir la nulidad del matrimonio está la ausencia del párroco en la celebración del mismo[34]. Esto nos lleva a discutir lo que significaba ser feligrés en la ciudad de Lima a fines del XVIII. Existía una tendencia natural a casarse en la parroquia de la novia[35], pero no podemos saber, por deficiencia documental, hasta que punto esta afirmación es válida.

Por ser Lima una ciudad llena de migrantes la condición de feligrés no siempre era clara. Incluso la movilidad de la gente dentro del recinto amurallado era bastante notable[36], por ello en 1767 el Arzobispo de Lima intentó definir las condiciones para ser llamado feligrés. Aunque el problema aludido no surgió en Lima sino en Ica, las conclusiones, según el documento pastoral, fueron aplicables a todo el Arzobispado. Los forasteros son aquellos indios

33 La segunda parte del juicio se encuentre en AAL, Nulidades, Leg 59, 1826.

34 AAL, Litigios matrimoniales, Leg.8, 1816 y AAL, Expedientes Matrimoniales, Manuel López Varela-María Salas, 1808.

35 AGN, Tribunal Eclesiástico, Licencias Matrimoniales, Leg.6, 1819; AAL, Bigamia, Leg.2, 1818; AAL, Expedientes Matrimoniales, Ambrosio Paredes-Asunción Aguilar, 1808 y Tomás Villarreal-Manuela Gutiérrez, 1809.

36 Las mudanzas eran tantas que en 1818 el virrey Pezuela ordenó que los alcaldes de barrio tengan un registro exacto de los habitantes de su jurisdicción, además de entregarles un boleto en que certifiquen su conducta. Nadie podía mudarse sin entregar el respectivo boleto al alcalde del barrio donde llegaba, lo que nos muestra la importancia que se otorgó al control de la movilidad de los individuos en la ciudad (AGN, Superior Gobierno, Leg.36, C1283, 1818).

"que vienen a radicarse en ajeno territorio donde no fueron bautizados ni tuvieron su origen..que pasan de una feligresía a otra estableciéndose de firme y con ánimo de vivir allí, concurriendo el que se casen, tengan casa o tierras propias, o arrendadas o a lo menos intervengan dos de estas circunstancias[37]."

Bastaba entonces con tener la intención de quedarse en un lugar y como expresión de ello arrendar una casa, para ser considerado feligrés. Por ello en 1808 el cura de Santa Ana informaba sobre los indios Bartolomé Aliaga y Manuela Carhuapasa, diciendo que eran sus feligreses

"pues aunque el hombre es de la provincia de Huanta que ha pocos días que llegó ha esta Ciudad, con todo ha vivido en ella en otros tiempos; y aunque la muger hacava de venir con sus padres del Cuzco, uno y otro están viviendo en el barrio de Cocharcas, pertenecientes a esta parroquia, la cual siendo por costumbre antigua parroquia de transeúntes, acostumbra casar a dichos transeúntes por poco tiempo que tengan de havitación según lo determinado por los señores arzobispos de tiempo inmemorial[38]".

La condición de transeúnte no es incompatible con la de feligrés. Al manifestar la voluntad de quedarse se convierte en feligrés de alguna parroquia. El Fiscal Provisor también opinó de esta manera, pues para que la parroquia de residencia sea la legítima, bastaba nada más "el ánimo de habitar en un lugar. De un momento a otro se adquiere domicilio y por consiguiente se legaliza el acto jurisdiccional del Párroco[39]".

---

37 AAL, Papeles Importantes, Leg.16, Exp.27, 1767.

38 AAL, Expedientes Matrimoniales, Bartolomé Aliaga-Manuela Carhuapaso, 1808.

39 AAL, Nulidades, Leg.59, 1817. Tal vez por esta razón, hacia la mitad de

A pesar de ello la situación no siempre se veía de manera transparente. También en este aspecto los contrayentes buscaron la manera de evitar la aplicación de la Pragmática. Posiblemente el cura párroco estaría enterado de los impedimentos familiares, pues conocía a los integrantes de su feligresía y sus familias. Obviamente también los derechos parroquiales le obligaba a estar vigilante ante cualquier fraude[40]. Por ejemplo, Manuel Toledo intentó casarse con María Thorivia Collao. El cura de Santa Ana certificó la soltería de ella, pero su colega de San Sebastián escribió al notario haciéndole saber que la novia era su feligrés, pues vivía en Las Nazarenas y se había mudado a Santa Ana "con el objeto de casarse y después volver a su casa; este matrimonio será nulo por carecer de jurisdicción el párroco que les casare[41]". Por lo tanto ésta también fue una manera usual de evitar los entramados legales que limitaban la libertad de elección de las parejas[42].

Menos conocidos son los gestos que simbolizaban el

---

la década de 1810, se utilizan en los registros matrimoniales, de vez en cuando por cierto, las palabras "reside en Lima" seguida del número de años.

40 Si bien es cierto que los indios estaban exonerados de derechos eclesiásticos, según las disposiciones de los Concilios limeños (Vargas Ugarte 1951: 96), en la práctica les cobraban. Por ello en algunos casos reclaman la exoneración de los mismos (AAL, Expedientes Matrimoniales, Alfonso Moreno-Rosa Molina, 1811).

41 AAL, Expedientes Matrimoniales, Manuel Toledo-María Thorivia Collao, 1813.

42 Un ejemplo adicional del uso de subterfugios sobre el domicilio puede verse en AAL, Expedientes Matrimoniales, José Salgero-Josefa Sánchez, 1803. El Arzobispo de Lima reconocía en 1813 que los contrayentes ocultaban su verdadera feligresía, por lo que exigió certificados de domicilio en los expedientes, los cuales deberían ser expedidos por los párrocos de manera gratuita. (BNP, El Investigador, T.I, N°14, 14-07-1813). Eran tan frecuentes los fraudes que incluso en un solitario caso registrado el esclavo del Fiscal fraguó(!) la licencia matrimonial, motivo por el cual se anuló el matrimonio (AAL, Nulidades, Leg.58, 1803).

matrimonio. En el primer caso que vimos al iniciar este capítulo, José Castro y Petronila Marchena en la declaración furtiva que hicieron ante el Cura de San Lázaro, se presentaron tomados de la mano[43]. Este detalle no es casual, pues el gesto representaba asumir el estado matrimonial. La acción física seguía a la voluntad, gesto que era entendido como transgresor de las normas de conducta impuestas por la legislación y la sociedad. Por ejemplo, Dominga Castañeda decía que José Falcón la sedujo bajo palabra de matrimonio. Se sacó la licencia y se leyeron las amonestaciones y

> "cuando sólo se esperaba se diesen de las manos, se ha resistido [el novio] a ello, sin mérito alguno, después de haber usado de su persona violando su virginidad de cuyas resultas se haya embarazada con seis meses de barriga[44]".

Ciertamente los trámites, aún inconclusos, facilitaron al novio las relaciones sexuales. De manera que tomarse de las manos funcionaba como símbolo del estado matrimonial, gesto que era usado en las velaciones (González del Riego 1993). Este acto en algunas oportunidades podía ser usado como presión para ratificar un estado negado por la ley. Por ejemplo, en el caso de Manuel Fernández y Agustina Cáceres, ya citado antes, el gesto tuvo una dimensión central. Los testigos ratificaron que ellos se presentaron ante el cura "agarrados de las manos"; ade-

43 AAL, Causas Criminales de Matrimonios, Leg. N°9, "Autos criminales seguidos contra José Castro y Petronila Marchena, y cómplices en el delito de matrimonio clandestino, Año de 1816". El gesto de tomarse de las manos, usado hasta hoy en el matrimonio católico, parece que es tomado del rito europeo de vasallaje. Allí también se utiliza tomarse de las manos y en algunos casos darse un beso que sella la unión entre el señor y su vasallo (Véase Ganshof 1964). Otra posibilidad es que provenga del derecho romano, en la que el *mannus* "constituyó, de manera significativa, el poder del marido sobre la mujer" (Rodríguez Iturri 1995: 217).

44 AAL, Litigios Matrimoniales, Leg.6, 1792.

AQUEDI
Asociación por la cultura y la educación digital

más el mismo cura informó que entraron "asidos de las manos, el hombre que daba la siniestra y la mujer la diestra[45]". En este caso el detalle es asumido claramente como símbolo del estado marital. La novia declaró que Manuel le dijo al Cura "sea V. testigo con la acción física de tomarnos de las manos...", lo que para ella probaba su matrimonio. La declaración de ella representa una interesante lucha por defender su posición, el tomarse de las manos era un signo tan claro

> "que todos confesaban que era un signo externo y demostrativo del matrimonio que contrahimos; esto se hizo a presencia de testigos luego ve así con estos hechos materiales salvada la calidad que pide el Santo Concilio de Trento...no se requiere otra cosa en el matrimonio que celebran los mudos, sino la manifestación de la voluntad por señales exteriores, y se hace verdadero y legítimo matrimonio, es así en nuestro caso, no sólo hubo manifestación de nuestras voluntades dándonos las manos de esposos a presencia el Párroco Mayor, y testigos, sino que también la manifestamos con palabras claras; luego nadie puede dudar contrahimos verdadero matrimonio, aunque si menos solemne...[46]".

Difícilmente encontraremos una declaración tan elocuente sobre las estrategias para lograr el estado matrimonial, evadiendo los entramados legales. Si bien es cierto que la autoridad poco se impresionó por estos detalles, pues el juicio demoró muchos años, no lo es menos que entendía perfectamente la peligrosidad de estos gestos. En todos los ejemplos que hemos visto los sacerdotes sabían lo que ocurría, por ello preferían huir o arrojar de su presencia a los novios, con palabras como

45 AAL, Causas Criminales de Matrimonio, Leg.9, 1815. Otro caso similar en AAL, Esponsales, Leg.13, 1813.

46 AAL, Causas Criminales de Matrimonio, Leg.9, 1815.

"zafen, zafen, fuera de mi casa[47]", evitando ser testigos involuntarios de las ilegales declaraciones matrimoniales. Por su lado los contrayentes eran concientes del poder de sus acciones y gestos. Sobre estos últimos puede reconocerse su fuerza en una sociedad con escaso contacto físico, incluso dentro del matrimonio (fuera del acto sexual claro está). La poca intimidad entre las personas hacía que un gesto, tan sencillo para nosotros —como es tomarse de las manos— tenga una connotación que simboliza intimidad[48].

Por otro lado la palabra de matrimonio fue también un elemento importante. Ya desde finales del s.XVIII la legislación determinó que la palabra de matrimonio sólo valía cuando era realizada con la participación de un notario, en virtud de lo cual era posible hacer uso de la fuerza para el cumplimiento de ella (Vargas Ugarte 1951: 124). La promesa de matrimonio o esponsal seguida de relaciones sexuales, según los canonistas medievales, legalizaba el estado matrimonial, pensamiento rechazado desde el s.XIV por la Iglesia, pero aparentemente perduró en la mente popular (Seed 1991: 96; Mannarelli 1993: 121 y 127). Ciertamente en una sociedad compuesta en su gran mayoría por iletrados, los compromisos orales podían adquirir gran valor. Aunque en el s.XVIII se pusiera como norma la expresión escrita, la persistencia del compromiso verbal y secreto no resulta difícil de percibir.

---

47 AAL, Causas Criminales de Matrimonios, Leg. N°9, "Autos criminales seguidos contra José Castro y Petronila Marchena, y cómplices en el delito de matrimonio clandestino, Año de 1816".

48 Lamentablemente carecemos de una historia de los gestos para el mundo colonial peruano. En la documentación se puede observar la presencia de varios contactos físicos que son asumidos como demostrativos de intimidad. Mannarelli (1993) ha demostrado, para el s.XVII, que comer juntos, incluso del mismo plato, lavar y coserle la ropa a un hombre es otro símbolo importante.

La palabra de matrimonio fue objeto de innumerables disputas. En algunos casos el compromiso fue hecho en situaciones extremas, que luego de solucionarse comprometen al otorgante. Por ejemplo, Benito Sánchez ofreció palabra de matrimonio a su conviviente cuando ésta estaba gravemente enferma. Cuando ella mejoró de su estado él negó que su ofrecimiento tuviera valor, pues sus palabras fueron dichas "para consolarla sin que pueda conceptuarse que esta huviese sido la palabra de matrimonio"[49].

La autoridad no siempre los consideraba como compromisos verdaderos, incluso a pesar de que en muchos casos la pareja ya había vivido junta[50]. Además, no era inusual que los oferentes de la palabra, básicamente hombres, "usaran" sexualmente de sus consortes luego del compromiso. El matrimonio no siempre seguía a esta conducta, aún cuando los efectos de ella se hagan notorios[51]; a veces luego del ofrecimiento y rela-

49 AAL, Esponsales, Leg.13, 1800.

50 El matrimonio en *artículo mortis* traía siempre problemas. En algunos casos el vínculo era establecido a pesar de la negativa de la novia (AAL, Nulidades, Leg.58, 1807 y 1806). La celebración del sacramento bajo presión trajo algunos casos realmente notables. En 1817 Mariano Medrano, presbítero de Yauricocha, amenazó casar a Antonia Solís con el primer mortal que pasara, pues ella no había cedido a las insinuaciones sexuales del sacerdote. Luego de insultarla de muy mala manera, la casó con un indio forastero, para luego empeorar el problema falleciendo. Los testigos declararon que Antonia no cesaba de llorar durante la ceremonia, a pesar de lo cual el defensor del matrimonio declaró que sigan viviendo juntos, pues "las lágrimas y sollozos en aquel lance son más bien indicio de su consumada voluntad y así aunque Antonia hubiese hecho el papel de una verdadera Magdalena, jamás pudo persuadir a los conocedores de los embustes de su sexo que aquellos eran procedentes de la negativa de su corazón." (AAL, Nulidades, Leg. 59, 1817). Otros casos de matrimonio bajo presión en AAL, Nulidades, Leg. 58, 1809 y Leg.59, 1815.

51 Esta actitud se hace evidente cuando los hijos anteceden al matrimonio, en varios casos se los bautiza primero y después se contrae el estado matrimonial. Puede verse el caso de Andrés Francia, indio, y Juana García,

ciones sexuales el novio negaba la paternidad del hijo por venir, afirmando que su novia no había estado virgen[52].

Desde el inicio del siglo XIX la autoridad rechazaba los pedidos sobre cumplimiento de esponsales si no estaban certificados por notario. En el caso de Teresa Amaya y Gregorio San Miguel, éste último la sedujo en 1796 con palabra de matrimonio, tuvieron dos hijos y en 1805 Gregorio decidió casarse con otra mujer. Teresa acudió al tribunal, pero el Fiscal rechazó la demanda pues por Real Cédula estaba impedido de aceptar peticiones de esponsales "que no sean celebrados por instrumento público ante el escribano[53]". Esta disposición no hizo sino ratificar algo que ya ocurría en la practica, pues las autoridades exigían cada vez menos el cumplimiento de los compromisos verbales. Incluso desde 1774 el Rey reconocía que en América los oficiales del ejército se

> "empeñan indebidamente con mugeres de todas clases dándoles palabra de casamiento la qual reclaman después las ynteresadas solicitando el correspondiente Real permiso u orden para la efectuación del matrimonio pretextando para ello casos de honor, conciencia y otras graves causas; ha resuelto S.M. por punto general no admitir desde ahora recurso alguno de esta naturaleza, bien sea de los mismos Ynteresados o de cualquiera otra persona[54]".

En los sectores populares también ocurrían estos hechos. En 1805 el soldado Manuel Moreno se quiso casar con Manuela

---

quienes se casaron en Santa Ana (1820) y bautizaron a su hijo en 1814 (AAL, Libro de Bautizos de Españoles y Mestizos, N° 12, f.382).

52 AAL, Esponsales, Leg.12, 1797.

53 AAL, Esponsales, Leg.14, 1805. Otros casos en la misma sección, Ramona Córdova-Juan Ortiz de La Torre, 1804; Bartolina de la Peña-Domingo González, 1800.

54 AAL, Papeles Importantes, Exp. 16, 1774.

Lara, el matrimonio fue demorado por que el Capellán del Ejército se enteró de que el novio había dado palabra de matrimonio a una samba "de vida abandonada que por mal nombre llaman la media bota[55]". Manuel no negó los hijos que había tenido con la samba citada, pero si que le haya dado palabra de matrimonio. Incluso, según el Capellán, le pasaba seis pesos en alimentos para sus hijos, pero al no poder probar la mujer el compromiso verbal se autorizó el matrimonio[56]. Es por ello que la autoridad era poco permeable, desde fines del XVIII, al hecho de seducción o rapto bajo palabra de casamiento; la cantidad de demandas sobre el tema, más la creciente y excesiva tendencia a normar las relaciones entre individuos, ocasionaron un desprestigio de la argumentación de mujeres y padres sobre el cumplimiento de la palabra empeñada, pues "estos hechos son muy frecuentes en este lugar y no por eso se les obliga a los actores al cumplimiento de su palabra[57]".

No siempre los motivos de la negativa a casarse con la conviviente son claros. Algunas veces, incluso después del matrimonio, se aduce la ausencia de virginidad de la novia al momento del enlace, mientras ella y la familia afirmaban lo contrario[58]. En otros casos la falta de medios económicos hacía demorar el casamiento. Por ejemplo, Yldefonso Villacres declaró que "la epidemia del tiempo y la ninguna utilidad de mi oficio me

55 AAL, Expedientes Matrimoniales, Manuel Moreno-Manuela Lara, 1805. Otro caso de disputa entre una negra y un negro criollo por cumplir la palabra en AAL, Litigios Matrimoniales, Leg.7, 1809.

56 Varios casos mas de incumplimiento de palabra en AAL, Esponsales, Leg.14, José Antonio Riquero, 1809 y AAL, Criminales de Matrimonio, Leg.9, "Micaela Mensella...", 1814.

57 AAL, Expedientes Matrimoniales, José Larrea-Rosa Romero, 1804. No se crea que siempre son los hombres los causantes de los problemas, en el caso de Blas de La Rosa y Eulalia Suárez ella le dio palabra de matrimonio, vivieron juntos un tiempo y luego se pretendió casar con un viudo, motivando la protesta del burlado hombre (AAL, Esponsales, 1796).

58 AAL, Nulidades, Leg.59, 1819.

habían distraído de la memoria exigiese el cumplimiento de la promesa[59]". No es difícil suponer que en casi todos los casos la amistad "ilícita" era el paso previo al matrimonio.

La "amistad ilícita" o las relaciones sexuales pre y extra matrimoniales, eran bastante comunes en todas las clases[60], pero la documentación nos ofrece numerosos casos en sectores populares. Esta situación era considerada delito, pero su frecuencia la convertía en una práctica aceptada y de alguna manera disculpada. Hasta tal punto que, según los abogados

> "merece alguna indulgencia atendiendo a nuestra devilidad comvatido el hombre de los impulsos de la carne necesita diariamente trabajar para no rendirse a sus instagaciones [...]sólo Dios fortalece nuestra miseria y este es un delito que regularmente se reprehende y se perdona[61]."

Esto significaba que el quebrantamiento de la moral católica era fácilmente perdonable, dado que en último caso el delito podía resolverse casándose y dejando en el pasado el problema[62].

Un caso singular es la presencia de impedimentos de matrimonio[63]. El adulterio y dar palabra de casamiento en vida

---

59 AAL, Expedientes Matrimoniales, Yldefonso Villacres-Juana Sánchez, 1817.

60 El crecido número de hijos ilegítimos ratifica esta afirmación. Puede verse Mannarelli (1993) y Flores Galindo (1991).

61 AGN, Cabildo, Causas Criminales, Leg.11, 1800.

62 Así lo indica el caso de Andrés Cecilio, quien al ser reprochado por su estado ilegal manifesto que no creía que eso era un problema porque "el confesante iba a casarse con ella" (AGN, Real Audiencia, Causas Criminales, Leg.85, C1059, 1797). Para los indios de Santa Ana y sus "amistades ilícitas" antes del matrimonio, véase AAL, Expedientes Matrimoniales, 1811 (Manuel Flores-Ysabel Alvarado) y AAL, Nulidades, Leg.57, 1798 (Santiago Jalca-Cipriana Vargas).

63 Para el análisis de los impedimentos véase Rípodaz Ardanaz (1977), Seed

del esposo constituye un impedimento grave. Sin embargo, aún en este aspecto los contrayentes lograban notables resultados. Los indios de Santa Ana no son la excepción al respecto. Por ejemplo Mariano Yauri y Fermina Olivares se casaron en 1815. Ellos eran adúlteros en vida del esposo de ella, ofreciéndose mutuamente palabra de matrimonio. El fiscal eclesiástico les dispensó el impedimento castigándolos a tres confesiones y comuniones, siendo así por que ellos no maquinaron la muerte del esposo[64]. Como vemos la permisividad de la iglesia era bastante amplia en este punto.

El otro impedimento registrado lo constituye la cópula ilícita con algún familiar cercano de la novia o novio. En este caso son abundantes las dispensas por haberla tenido con hermanos o hermanas de los novios[65], hasta incluso con la madre de la novia[66]. En general las autoridades limeñas otorgaban las dispensas necesarias, pese al escándalo que podía significar exponer los motivos que impedían el matrimonio[67]. Sólo un estu-

---

(1991), Villafuerte García (1989), Mannarelli (1993) y González del Riego (1993).

64 AAL, Expedientes Matrimoniales, 1815. Casos similares en Gabriel Zevallos-Joaquina Galeano, 1811; Tomás Oliva-Ignacia Castro, 1812; Bernardo Palomino-María Ragela, 1813; Pablo Baquíjano-Francisca Vásquez, 1812. En todos estos casos se daban esas penas, confesiones y comuniones, por no haber causado la muerte del esposo. Sin embargo, en Ica se demostró que una pareja de mestizos pobres había asesinado al esposo de ella, por lo que habían cometido acto criminal para poder casarse. A pesar de ello el Cura de la Parroquia pidió, y consiguió, la exoneración respectiva e incluso el expediente se mantuvo reservado (AAL, Criminales de Matrimonio, Leg. 8, 1799). Stavig también presenta casos similares (1996: 78).

65 AAL, Nulidades, Leg. 59, 1813; Litigios Matrimoniales, Leg.6, 1790 y Leg.7, 1801.

66 AAL, Nulidades, Leg.59, Miguel Aguirre-Juliana Luna, 1813; también otro caso con una tía de la novia (AAL, Nulidades, Leg.58, 58, 1803).

67 Durante el matrimonio, aparte del escándalo del adulterio, el acto carnal con familiares del esposo o esposa constituía un factor que hacía más grave aún la falta. Tenemos incluso un caso en que la esposa se vínculo

dio continuado de las solicitudes de dispensa nos puede decir si se incrementan o disminuyen a lo largo del s.XVIII, lo que resulta evidente es que las autoridades eclesiales se muestran permisivas para otorgar las autorizaciones; por ello el Arzobispo intentó frenar la tendencia al afirmar que todo el mundo solicitaba dispensas por cópula ilícita, lo que parecía indicar —según el pastor— que los contrayentes pensaban que constituía una situación normal[68].

2.4 Honrar Padre y Madre: oposiciones de matrimonio

En 1808 se casaron en Santa Ana el indio Ambrosio Paredes y la parda libre Asunción Angulo. Tiempo antes lo habían intentado pero la oposición de los padres de él impidió el enlace. Para 1808 sus padres habían muerto y al no tener pariente alguno en Lima —y principalmente no encontrar oposición— pudo finalmente casarse[69]. Este caso nos muestra que la Pragmática permitió a los padres ejercer una poderosa presión sobre los hijos en materia de elección de pareja. La legislación buscaba controlar de alguna manera que la "pasión" no terminara por destruir las bases mismas del orden social y familiar, así fue reconocido por los padres. Doña Petronila Díaz de Ayllón, al oponerse al matrimonio de su hijo con una "china" pobre, afirmaba que la Pragmática tenía como objetivo "que las familias no se obscurezcan por el fuego de desordenadas pasiones que no puede rebatir la incauta juventud[70]", tal vez, incluso, insinuando el miedo a la "africanización" de la sociedad[71].

---

sexualmente no sólo con los cuñados, sino su suegro y el cura del lugar (AAL, Nulidades, Leg. 58, 1807).

68 AAL, Expedientes Matrimoniales, Andrés Fiusa-Petronila León, 1816.

69 AAL, Expedientes Matrimoniales, 1808.

70 AAL, Expedientes Matrimoniales, Juan de Dios Ladrón de Guevara-María del Carmen Miranda, 1802.

71 Temor que era mucho más evidente en donde la presencia negra era mayor (Stolcke 1992: 60).

Para el Perú de fines de la colonia carecemos de análisis sobre el tema, de manera que nos movemos en un terreno poco afianzado y tal vez por ello poco transitado. Seed (1991) ha realizado un brillante estudio sobre este tema, abarcando la casi totalidad del período colonial mexicano; desgraciadamente en nuestros archivos no se ha conservado —salvo fragmentos dispersos— un corpus documental semejante al analizado por la autora. Reuniendo esos fragmentos, desperdigados en diversas secciones trataremos de precisar los alcances que tuvo la Pragmática en Lima colonial[72].

En un primer momento, desde 1778 hasta 1803, la norma sólo afectaba a los hijos de familia. Desde el inicio se determinó que los padres o tutores no tenían obligación de explicar su disenso, imponiéndose penas de expatriación, confiscación de bienes y desheredación a los novios desobedientes de las órdenes de sus padres. La línea divisoria entre los "hijos de familia" y los otros no era muy clara. Por un lado los soldados, por ejemplo, merced a su fuero, fueron incluidos en la norma desde 1792 (Rípodaz Ardanaz 1977: 278)[73]. Por otro lado, desde antes de la inclusión de todas las clases en la norma, los indios fueron naturalmente admitidos en la Pragmática (Ibidem: 268).

Podemos plantear que las oposiciones tratan de demostrar

72 Análisis legales como el de Rípodaz Ardanaz (1977) han facilitado enormemente la tarea, también aproximaciones como la de Stolcke (1992) son muy útiles. La pragmática cuenta con el único -que sepamos- trabajo de Burns (1992) para el Perú. Si bien no se dedica a analizarla como tal, nos presenta el interesante caso del hijo de Túpac Amaru peleando con su tío y el estado colonial para casarse con una mujer reputada como "samba".

73 Por ello encontramos expedientes en que el superior jerárquico autoriza o niega el enlace de sus subordinados, informando "con arreglo a la pragmática" (AAL, Expedientes Matrimoniales, Mariano Arnao-Anselma Loaure, 1801).

que la pareja elegida es inadecuada, en términos legales, para el estado matrimonial. Los padres y tutores, e incluso a veces novios arrepentidos, hacen gala de variados recursos para demostrar la racionalidad legal de su disenso. Por ello en algunos casos el motivo se presenta claramente bajo el signo racial. Por ejemplo el indio José Morón fue acusado de rapto y violación de una mujer. El padre de ella lo llamó "chino", a pesar de que José se presentó como indio, rechazando los cargos. Además, José señaló que contrajo esponsales con una "india como yo", pues "siendo mi nacimiento de una regular calidad sería exponer a perder la gracia de mis padres el berme casado con una mujer de color tan inferior como es María del Carmen reputada por el grado de China[74]".

Una vez incluidas todas las clases en la Pragmática el disenso por raza se hizo más evidente, el Fiscal Provisor por ejemplo, reconoció que todas las clases estaban afectadas[75]. El hecho de ser descendiente de negros era motivo suficiente para evitar un matrimonio con una mujer titulada "doña", incluso afirmando la incapacidad de participar en la vida ciudadana. Ese fue el caso de Manuel Salinas, músico mayor, quien quiso casarse con Doña Manuela Sánchez. Al matrimonio se opuso el padre de ella, pues Manuel era sambo o pardo y por tanto estaba impedido de participar de la ciudadanía, según la Constitución de 1814. El padre decía que Manuel era

74 AAL, Esponsales, Leg.12, 1797. En otro caso un padre se opone al matrimonio de su hijo, a pesar de que la novia en su partida de bautizo es presentada como española, pues según él es "mestiza achinada... dama ordinaria y de las más prostituidas". Mucho peor aún "su hermana es casada con un Yndio ebrio de pata en el suelo, y la demás familia empleada y entroncada con sambos y mulatos"; por el contrario la familia de él es de dinero y el matrimonio la rebajaría socialmente (AAL, Litigios Matrimoniales, Leg.2A, 1797).

75 AAL, Esponsales, Leg.14, 1809.

"descendiente de esclavos, de consiguiente privado en lo civil y lo político[76] para todo aquello que pueda obtener la prole de mi hija, como nacida de sangre limpia y sin casta de negros, ni esclavos, ni libertinos o africanos[77]".

En general se puede observar que lo degradante era la condición de ser descendiente de negros, lo que primaba era la esclavitud que infamaba. No significa que no existan oposiciones por ser específicamente de raza negra, se trata de ver cómo en algunos casos lo que estaba detrás de eso era la esclavitud. En casos de matrimonio consumado se puede observar este punto. Tomás Benegas se casó con Manuela Mata suponiendo que ésta última era libre. Sin embargo, a pesar de que él le dio el dinero para comprar su libertad, ésta no se verificó por lo que pidió la nulidad del matrimonio puesto que según él decía: "me he casado con una esclava que por muchas razones creía libre[78]". En otro caso la abuela de una parda se opuso al matrimonio de su nieta, pues el novio era esclavo. Le dijo "tu eres libre y lo quieres contraer con esclavo, no soy gustosa, aunque le des la libertad como me expones. Yo sólo estuviera contenta si fuera con persona libre y honrrada[79]".

No se crea que solo la raza negra era motivo de disputas.

---

76 Según la Constitución española vigente en esos años no se otorgaba la ciudadanía a descendientes de africanos (AAL, Reales Cédulas, N°97, f.112, Constitución Española, Art.21).

77 AAL, Esponsales, Leg.14, 1813; otro caso similar en Nulidades, Leg. 59, 1812.

78 AAL, Nulidades, Leg.58, 1807.

79 AAL, Esponsales, Leg.14, 1809. La licencia indica que los dos son libres, tal vez hicieron esto para presentarse como iguales ante la ley. Otra oposición similar en Expedientes Matrimoniales, Domingo Molina-Josefa Cannovio, 1809. El padre de él creyó que era esclava, al enterarse que era libre retiró su disenso. Existía el prejuicio de relacionar esclavos, sobre todo fugitivos, con ladrones y salteadores de caminos. Véase Aguirre (1994) y los diferentes trabajos de C.Hünefeldt.

Los indios también son incluidos en este impedimento, razón por la cual se pueden contextualizar sus casos con el resto de los sectores afectados[80]. Por ejemplo, el caso del indio Andrés, quien le enseñaba a tocar el arpa a Doña Juana García, que aprovechando la cercanía con ella, la raptó llevándola a vivir a "un cuarto de callejón llena de miseria y en donde sólo vive gente ordinaria y de ningún modo de la distinguida clase de Doña Juana"; el disenso que exponía el tío de ella se basaba en que Andrés era un indio "arpista ridículo[81]".

A veces la oposición no surge durante la convivencia previa al matrimonio, sino sólo cuando el estado se piensa legalizar. Ese fue el caso de José Marcelino Ramírez, quien vivió en amistad ilícita con Francisca Pazos manteniéndolas y pagándoles la casa a ella y su madre. Deseando ponerse en gracia por medio del matrimonio, hizo los trámites necesarios para sacar la licencia, pero la madre de ella manifestó su desacuerdo apelando a la Pragmática, a pesar de que aún no era aplicada oficialmente a todas las clases (el caso ocurrió en 1800). El motivo aducido por la madre consistía en que José Marcelino "era de oficio peluquero y de nación Yndica". La autoridad eclesial dispuso que se admita el disenso; luego que comparecieron las partes se retiró la oposición[82].

Entonces podemos notar que el matrimonio inter-racial desde finales del s.XVIII sufrió diversas trabas, desde las comu-

---

80 No está demás recordar que para el s.XVIII está demostrado el amplio conocimiento que tenían los indios del sistema legal español, llevándolos a utilizar las mismas armas que sus rivales e incluso levantar argumentos falsos (Stavig 1996: 18 y 87)

81 AAL, Esponsales, Leg. 14, 1812. La presencia de músicos indígenas en la sociedad colonial no era inusual, tal como lo ha demostrado Juan Carlos Estenssoro (1989).

82 AAL, Expedientes Matrimoniales, José Marcelino Ramírez-Francisca Pazos, 1800.

nes o familiares hasta las nuevas dificultades creadas por la legislación. No se permitía la libertad de elección de los novios, razón por la cual resulta mucho más interesante explicar por qué a pesar de las diversos problemas que hemos anotado aún es posible encontrar un número nada despreciable de matrimonios inter-raciales.

La Pragmática determinaba que el disenso se sustentaba finalmente en la diferencia de calidad, entendida como raza. Por tal motivo los especialistas han sostenido animados debates sobre las implicancias de esta medida. Evidentemente estamos ante un terreno de confrontación, tal como modernamente se concibe al derecho[83]. En tal caso no debemos olvidar que se trata de lograr la aprobación de la licencia —de parte de los novios— o la cancelación de esta por los padres, tutores o interesados. No es de extrañar entonces que los litigantes adecúen su discurso a la legislación vigente; el primer obstáculo lo constituyen los jueces, motivo por el cual no siempre lo alegado es lo que realmente hace imposible el matrimonio. Claramente lo ratifica el testimonio de la india Andrea Escalante, pues en un juicio por maltratos de su esposo afirmaba —seguramente influida por su abogado— "aunque lo an compelido y escarmentado no ha sido posible haverse contenido por su índole duro, carácter díscolo proporcionado a su conducta *de* casta chino y demás incomodidades consiguientes a sus vicios"[84] (el subrayado es nuestro). Si Andrea estaba informada de que los chinos actuaban de esa manera resulta difícil explicar su decisión de casarse con él. Lo que puede explicar esta aparente contradic-

83 A tal punto llega esta afirmación que a pesar de que la pragmática es explícita respecto a los autorizados para los impedimentos (padres y tutores), existe un caso en que el hijo apela a la ley citada para evitar el segundo matrimonio de su padre, basado en argumentos que son capaces de quebrar "las cabezas de bronce" (AAL, Litigios Matrimoniales, Leg.8, 1814). Otro caso similar es citado por Stockel para Cuba (1992: 43).

84 AAL, Litigios Matrimoniales, Leg.7, 1801.

ción es que el destinatario de esta petición era un juez que sabía valorar estas afirmaciones[85].

Seed (1991) ha precisado los alcances y limitaciones de la Pragmática, por lo que trataremos de sintetizar sus principales aportes. En primer lugar, en el siglo XVIII la riqueza tenía que estar cada vez mas acorde con la posición social, desapareciendo la compatibilidad entre nobleza y pobreza, típica de la cultura tradicional española, introduciendo así una distinción nueva entre los mismos españoles (Seed 1991: 197 y 176). En segundo lugar, la Pragmática aplicada en América sólo se refería a la raza como desigualdad, no a la disparidad económica como motivo de disenso[86]. Todo esto llevó a que la raza funcione como una "metáfora cultural dominante para la diferenciación social, pese al hecho de que la raza tenía cada vez menos que ver con las diferencias sociales". En pocas palabras, las reformas borbónicas y por ende la Pragmática, hicieron que el lenguaje autorizado para expresar diferencias sociales se fundamente en las diferencias raciales. A pesar de que el interés económico podía estar en juego, seguía siendo imposible, para la legislación, reconocerlo como el origen de la distinción social (Ibíd.: 271-272). No resulta extraño, por lo tanto, que los opositores presenten sus motivos bajo el signo racial, pese a que frecuentemente poco tiene que ver con ello. Veamos algunos ejemplos.

---

85 En otro caso un indio litigante afirmaba que su rival estaba "penetrada de la altivez propia de su origen sambaigo" (AGN, Fácticas, Juzgado del Corregidor, Leg.2, 1814). Igual sucede en el caso de mujeres que se presentan en juicios disculpando "la imbecilidad de su sexo" (AAL, Divorcios, Leg. 78, 1796) o la debilidad del mismo (Divorcios, Leg. 83, 1803; véase también Borchart de Moreno 1991: 17).

86 Son escasos los motivos explícitos de disenso por dinero. Más aún, en dos casos encontrados las denuncias parten en primer lugar de una novia abandonada por otra que poseía dinero, una expósita con dote de mil pesos (AAL, Litigios Matrimoniales, Leg.7, 1808); o de un Padre que dice que su hijo se casó con Josefa moreno "alias la limosnera" (AAL, Nulidades, Leg.58, 1807)

El caso de Francisco Plácido y Melchora de la Rosa resulta significativo. El novio era mulato libre y ella quinterona, lo que en términos estrictamente raciales significaría un ascenso social para él. De opinión contraria era su madre que aunque "no le estorbaba dicho casamiento que lo hiciera si era su gusto, pero con la calidad de que en lo subsesivo no la conociese por Madre por que moría ya para él[87]".

Por esta razón, es decir dado que no siempre el motivo racial es lo real, rara vez se presenta solo. Normalmente está apoyado en descripciones sobre la educación y moral de cualquiera de los novios. Al referirse a la limpieza de sangre no se omitía reforzar el concepto con una buena educación y medios adecuados para vivir[88]. Paralelo a esto las referencias a buenas o malas costumbres resultan vitales. Por ejemplo, Juan Pablo Arismendi y su novia María Tadea Laja, tuvieron que soportar los insultos de la madre de ella, que lo llamaba a Juan "sambo...prostituido en todos los vicios y principalmente en el de concubinato"; él llamó a su futura suegra "samba", negando los cargos y demostrando tener dinero suficiente para vivir[89]. Lo interesante del caso es que los insultos de tipo racial fueron lanzados entre personas de raza negra, pues todos se declaraban pardos libres, lo

87 AAL, Expedientes Matrimoniales, Francisco Plácido-Melchora de La Rosa, 1796.

88 AAL, Expedientes Matrimoniales, José Miguel Villalba-Manuela Montero, 1801. La disparidad de estos elementos entre los contrayentes era motivo de disenso (AAL, Esponsales, Leg. 12, 1797).

89 AAL, Esponsales, Leg.12, 1797. Un caso similar en el mismo legajo (1796), pero esta vez el futuro suegro acusa de prostituta y de baja extracción social a la novia, existiendo una notable disparidad entre ella y su hijo. También otro padre acusa a su futura nuera de ser mulata o samba "que creo no tiene aún declarada su libertad, pleyteada por amistad ilícita de su amo de estado casado", por lo que el matrimonio de ella y su hijo, heredero "por desgracia" de un mayorazgo resulta de la`"peor condición" (AAL, Expedientes Matrimoniales, Manuel López-María Salas 1808).

que puede indicar su vinculación con las normas del derecho vigente en ese momento.

Las páginas anteriores nos han preparado para poder contextualizar adecuadamente los casos en que participan los indios. No hay razón para pensar que su actitud fuera distinta, es más, la evidencia encontrada apunta a mostrar que compartían básicamente el mismo comportamiento. Por ejemplo, José Suárez de La Rosa y María Benancia Yonto se querían casar, pero el padre de ella se opuso diciendo que José era "indio ordinario y flojo". El contestó aceptando su poca disciplina, pero agregando que "no le debo nada a nadie solo a Dios la vida"; la novia por su lado desechó el impedimento, pues decía: "aunque mi padre expone que es desigual a mi nacimiento no se que desigualdad podía haber entre naturales [indios][90]".

Por eso no debe extrañarnos la siguiente descripción del novio que hace la madre de la novia para impedir el matrimonio. La somatización de las diferencias es evidente, pues hay un esfuerzo por presentarlas de manera física, haciendo que la ideología literalmente tome cuerpo. La descripción fue hecha para evitar que cualquier notario otorgue licencia a la pareja,

90 AAL, Divorcios, Leg. 82, 1800. En algunos casos la diferencia de calidad era invocada para terminar con el vínculo del matrimonio. Una esposa denuncia que su marido está "arrepentido de este enlace por la diferencia de calidad que no en mi respecto de la que se atribuye titulándose español, y a mi una infeliz chola de edad abansada y despreciable"; acto seguido presentó de manera crítica el interés como el motivo del matrimonio, pues su esposo desea "seguir los grandes proyectos de ordenarse y obtener empleos elevados que asegura haver perdido por este casamiento, sino también para eredar mis pobrezas que a mi ber fue el único móbil de su resolución para matrimoniarse conmigo no contento con haver discipado los bienes que yo poseía enagenándose los esclavos y otras especies valiosas" (AAL, Litigios Matrimoniales, Leg.8, 1813). Anotemos que al titularse español hacía que el disenso fuera posible. Un caso similar en Leg.6, 1799.

pues según la madre existía "desigualdad por vicios conocidos y públicos". El novio era "pequeño de cuerpo regordete, pelo crespo, patilla negra, su madre Torivia naturala", es decir indígena; mientras que la novia contrastaba totalmente con él, pues era "alta de cuerpo delgada, ruvia, con un lunar de carne junto a la nariz[91]". Nos parece que este ejemplo ilustra bastante bien el hecho de que la raza opera como la síntesis de una serie de diferencias sociales y culturales. De ninguna manera esto significa que carece de importancia, al contrario, enriquece y hace más complejo el problema, dado que la categoría racial o calidad encierra una serie de diferencias donde el factor físico es uno de ellos, pero no el único.

Por otro lado una de las condiciones en que las autoridades se fijaban era la vocación para el trabajo, la cual podía reemplazar a la falta de medios adecuados o diferencias de calidad entre los novios al momento del matrimonio. Por ejemplo, los superiores de los soldados valoraban si las futuras esposas tenían "con que sobrellevar las cargas del matrimonio[92]". La preocupación central consistía en saber si podían mantenerse ambos y los hijos por venir, pensando sobre todo en que el sueldo de soldado era pobre. Por ello en las repuestas a las solicitudes encontramos anotaciones interesantes sobre las condiciones de las mujeres. En la solicitud de Thomás Núñez el superior informó diciendo:

> "e visto a la Josefa Mazuelos y es mestiza y aunque no tiene vienes conocidos con que pueda alludar al peso del matrimonio, es trabajadora, sabe coser y labar[93]".

---

91 AAL, Divorcios, Leg.87, 1816.

92 AAL, Expedientes Matrimoniales, Thomás Salazar-María Galván, 1801. Para "las cargas del sacramento" véase el artículo de Magdalena Chocano y Alberto Flores Galindo (1984).

93 AAL, Expedientes Matrimoniales, Thomás Núñez-Josefa Mazuelos,

La vocación por el trabajo —juzgada desde el poder— concurría en beneficio de la igualdad racial. Cuando se casaron en Santa Ana el indio Dionicio Acosta y la india María Barreto, el oficial decía sobre la novia: "es una mujer en quien además de la igualdad concurre la de ser trabajadora, y que puede llevar por sí los gravámenes del matrimonio[94]". Es evidente que la gran mayoría de estas mujeres llevaba únicamente su trabajo a manera de dote, de forma que gracias a su propio esfuerzo no pocas veces asumían completamente solas los gastos familiares[95].

Algunas mujeres incluso podían ser reconocidas como solventes e importantes, más incluso que el propio novio. Por ejemplo al solicitar la licencia Felipe Josef López, indio, y María Mónica Pérez, el novio afirmaba que su novia era

> "mujer de juicio y conducta que no necesita de la presentación del suplicante pues públicamente se mantiene con una tienda de sillería que con asierto administra rindiéndole la competente utilidad para su sustento[96]".

1797. En otro caso el Cura de la Catedral rechazó el pedido de exoneración de derechos de matrimonio de Andrés More y Manuela Villalta, pues ella "es una zamba mui fuerte y rolliza, capaz, si se contrae a la batea, de ganar superabundantemente en una semana los ocho pesos y un real que le importan los derechos" (AAL, Expedientes Matrimoniales, 1810).

94 AAL, Expedientes Matrimoniales,1800. Otros casos allí mismo: Juan Segura-Manuel Cordero, 1801; Mariano Ledesma-Pasquala Vallejos, 1805.

95 Los documentos del AAL, en la sección de Divorcios, presentan una serie de ejemplos en ese sentido. Para el siglo XVII Teresa Vergara muestra una variedad de casos de mujeres que trabajan (1997).

96 AAL, Expedientes Matrimoniales, 1801. Igual para Pasquala Ballejos "mujer española de honrrado proceder y que exercita en vender en una recaudería con cuio producto se mantiene" (AAL, Expedientes Matrimoniales, Mariano Ledesma-Pasquala Ballejos, 1805). Otro ejemplo similar en la misma sección José Casorla-Paula Roxas, 1805.

Lo normal, claro está, era que ambos puedan asumir los gastos, como informaba un sacerdote respecto a dos contrayentes "los dos son jóvenes fuertes y robustos, él oficial de carpintero, y ella con buena disposición para la plancha y batea[97]", augurándoles un futuro venturoso por las condiciones para el trabajo manual. Por lo tanto hay que agregar este factor para poder valorar el papel de la raza en la sociedad colonial[98].

Por la misma razón cuando la autoridad no consideraba adecuado el matrimonio, junto con la raza estaba el argumento de no poder sobrellevar las cargas del estado. Mariano Cornejo se quiso casar con Marcelina Salmón, en la solicitud registrada como española. El oficial informante negó que sea española y la consideró "quarterona blanca", pero además

> "sin más facultades que su costura y el aseo de su persona y menage de la casa. Dicho cabo con dos oficios, de platero y armero, pero en ambos inaplicao y dejao[sic], por lo que se halla siempre empeñado y desnudo, siendo presumible que quien así sólo no ha podido sostenerse, menos podrá con las obligaciones del matrimonio[99]".

Esto hacía que a veces las licencias fueran negadas, realidad que los solicitantes buscaban evitar de diversas maneras poniendo a prueba su creatividad. También se puede anotar la preocupación de los oficiales del ejército por el excesivo número

97 AAL, Expedientes Matrimoniales, José Mariano Mendoza-María Ysabel Hernández, 1815.

98 En el Perú la costumbre de valorar las facultades de la mujer para los trabajos domésticos, como una medida de sus capacidades frente al matrimonio, se puede encontrar desde el s.XVI (Stavig 1996: 68).

99 AAL, Expedientes Matrimoniales, 1805 . Otro caso en AAL, Expedientes Matrimoniales, 1801 (Gregorio Suero-Bartola Chávez).

de casados[100], lo que tal vez pudo haber influido en los permisos negados.

Tal vez la estrategia más importante para evitar la aplicación de la Pragmática era presentar a la respectiva pareja de manera adecuada, en términos de la norma citada. Esto significa que los novios podían ser conscientes que exponer diferencia de calidad en la solicitud abría la puerta a la interferencia de parte de algún familiar o de las autoridades. En éste, como en los anteriores casos, no contamos con un cuerpo documental contínuo que nos permita seriar y cuantificar la información, de manera que no podemos afirmar algo concluyente. Pero los casos encontrados apuntan claramente a ratificar la hipótesis propuesta.

En un caso, por ejemplo, José Sagrero se presentó como español al igual que su futura esposa Josefa Sánchez. Ninguno utilizó el "Don" antes de sus nombres, a pesar de declarar ser españoles. La madre de ella interpuso un recurso de disenso, pues además de ser feligrés de Santa Ana y ponerse Josefa en la licencia como residente en San Lázaro, la novia "teniendo...el Dn correspondiente por su calidad, se omitió esta calidad en la licencia". Evidentemente ésta omisión voluntaria estaba relacionada a presentar la licencia como un matrimonio entre iguales, pues en el caso del novio el proceso fue inverso ya que él no tenía derecho al trato de "Don" y marchaba en la milicia de pardos, siendo de casta mulato[101].

---

100 A pesar de autorizar la petición de José Arancivia y Tomasa Barroeta, "como personas de todo honor y de calidad de mestizos blancos", gracias a que ella cose, pinta zapatos y además tener un hijo ambos; aún así el oficial informaba al superior de que era crecido el número de casados lo que a su juicio resultaba perjudicial. (AAL, Expedientes Matrimoniales,1805).

101 AAL, Expedientes Matrimoniales, 1803.

Antes de la aplicación de la Pragmática a todas las clases (1803), no era posible legalmente interponer diferencia de calidad entre castas. Por ello en 1794 Manuela Garrido se presentó como "doña" evitando que su hija Da. Petronila Disperger se case con el sambo Manuel Cáceres, cirujano público. El aludido señaló que la Pragmática se refería "a las personas nobles... no a la otra clase en que se encuentra dicha Manuela". Según Manuel,

> "no es tiempo que yo deprima a mi mujer Petronila, pero si deberé decir que ni V.S., ni persona alguna de esta Ciudad puede contar entre los dos esa notable diferencia, siendo a todas luces ambos unos pobres a quien la providencia no ha querido conseder mas dones que los precisos para lograr la atención que exciten nuestros procederes".

La diferencia de calidad la buscaba la madre al tratar que su hija sea admitida como "doña". Manuel entendió el peligro que para sus planes esto representaba. Rápidamente trató de demostrar que la madre —y por tanto la hija— no merecían tal condición. La estrategia fue denunciada por él, pues "la Manuela entra titulándose Doña, siendo conocida en el público por una mulata, o samba, cuya parentela no logra más distinción que la de pobres sirbientes en herrería[102]".

En este punto resulta importante ver como en varios casos el "Don" o "Doña" no necesariamente representa en realidad al sector blanco de la sociedad. En algunos casos hemos logrado seguir la pista de indios de Santa Ana que se presentaron como tales y que poco tiempo después son reconocidos con el "don" o "doña".

Un caso ciertamente peculiar lo representan Mariano

---

102 AAL, Esponsales, Leg.12, 1794. Otros casos en que se usa el "Don" para ascender en AAL, Divorcios, Leg.81, 1801 y Expedientes Matrimoniales, José Serén-Petronila Váldez, 1811.

Carranza y Leonor Pérez. Se casaron el 2 de Noviembre de 1800, en Santa Ana. Ella era mestiza y él indio, ambos de Apata (Jauja). Desde 1804, por lo menos, Mariano se antepone el "don". En esa fecha aparece atestiguando a favor de su sobrina Aniceta Montero en un pleito de divorcio, caso que vale la pena seguir un poco. Aniceta se casó con Mariano Baldeón, ambos provenían de Jauja, provincia de origen de Mariano Carranza y su esposa Leonor Pérez, por esta relación familiar ayudó a su sobrino político a poner una tienda. En el juicio Carranza se presenta como "Dn. Mariano Carranza del comercio de esta ciudad", con tienda pública en la calle de las Trinitarias. Según su testimonio sacó a su sobrino "de oficial de sastre a la distinguida carrera del comercio[103]", con un capital de cerca de 12,000 pesos. Vendían telas, ropa, etc, con una utilidad de 3,000 pesos anuales; esto permitía a los sobrinos vestir finamente , él con "medias de seda, zapatos de terciopelo, evillas de oro, capas y vestidos de rico paño de grana...[104]". Es posible que Don Mariano Carranza se dedique al mismo negocio y si ayudó a sus sobrinos es muy probable que haya vestido tan finamente y poseído por lo menos la misma utilidad económica que sus familiares. Todos se presentan como "Don" y "Doña", incluso los esposos litigantes eran indios, pues así se habían casado en Santa Ana (1795). Esto nos indica claramente el papel que jugaba el comercio para el ascenso social de las personas, pues éste permitió, en el caso de la familia Carranza, mejorar su ubicación en la sociedad.

Tiempo después le tocó al mismo Mariano Carranza ser víctima de los pleitos conyugales. Según un juicio por divorcio que sostuvieron con su esposa en 1810, Mariano le recordaba a su mujer que de no haber venido a Lima "estaría sembrando papas mejor como él haría lo mismo si no huviera venido a esta

103 AAL, Divorcios, Leg.83, 1804.
104 Ibíd.

Ciudad[105]", es decir no hubieran tenido la oportunidad de mejorar económica y socialmente. Anotemos que para 1810 ambos usaban el "don" y "doña". De los cinco hijos declarados cuatro de ellos fueron bautizados en Santa Ana, y todos ellos en el libro de españoles y mestizos[106]; sólo el tercero, bautizado en 1812, fue inscrito directamente como mestizo pues el resto no tiene indicación al respecto. Esta fue una estrategia de ascenso bastante común, pues hemos encontrado varios casos de hijos de indio-india, registrados en los matrimonios de Santa Ana, que fueron inscritos en el libro de españoles y mestizos[107]. Don Mariano llegó a acumular una pequeña fortuna personal, compró una pareja de esclavos, Antonio y María Antonia, quienes rápidamente tuvieron varios hijos de su propiedad. Además, su casa, con criterio de familia extensa, albergaba otros familiares con los cuales se dedicaba al comercio[108]; hasta tal punto llegó su progreso que para 1814 lo tenemos como regidor del Cabildo de la Ciudad[109]. Al morir dejó una fortuna de varios miles de

105 AAL, Divorcios, Leg.85, 1810.

106 AAL, Libro de Bautizos de Españoles y mestizos, N° 11, f.280v, 9-11-1802; N°12, f.29v, 22-02-1804 y f.322r; y N°13, f.98r, 16-11-1817.

107 Pueden citarse varios casos, por ejemplo Marcos Aldea y Galana Núñez, inscriben a su hijo Bernardino sin ninguna indicación, (AAL, Libro de bautizos de Españoles y mestizos, N°13, f.76r, 15-11-1807). Casos similares en N°11, f.90r y N°13, f.131r, 18-08-1818. Otro caso singular sucedió cuando de dos hijos de indio e india, Francisco Alarcón y Cecilia Torres, quienes se casaron en Santa Ana (08-11-1805), uno fue inscrito en el libro de pardos y esclavos (N°9, f.186, 01-04-1812) y el otro en el de españoles-mestizos (N°13, f.76, 20-05-1817). En los casos en que el novio era indio y la esposa esclava el hijo debería ser esclavo, pero a veces el amo otorgaba la libertad al nacer el hijo (Libro de bautizos de pardos y esclavos, N°7, f.194v,03-07-1804); lo normal claro está era que el hijo seguiría el destino de la madre (Libro de bautizos de pardos y esclavos, N°7, f.3v, 20-04-1797 y f.88r 29-04-1800).

108 Todo esto puede verse en el padrón incompleto de Santa Ana, AAL, Estadísticas, Leg. 3, Exp.L y LI (1808).

109 AAL, Libro de Bautizos de Españoles y mestizos, N° 12, f.382v, 06-06-1814, información ratificada por Timothy Anna (1979). El Cabildo era de

pesos, junto con propiedades urbanas. Su esposa, Doña Leonor Pérez, de la cual no se llegó a divorciar, le sobrevivió hasta 1870[110].

Esta experiencia, a pesar de ser un caso individual, nos muestra que con la adecuada combinación de dinero, relaciones y oficio era posible mejorar en la escala social. Sin embargo, no podemos saber de manera precisa quienes conforman el grupo de los "don". Es posible que indios y mestizos, e incluso tal vez castas, se encuentren presentes en este grupo. Por este motivo no es posible agregar los "don" de manera automática al sector blanco de la ciudad.

Hemos tratado de plantear la existencia de diversas estrategias para evitar la aplicación de la Pragmática Sanción. Desde matrimonios clandestinos, hasta inscribir correctamente a la pareja, tenían como objetivo lograr el estado matrimonial. Sin duda varias de estas estrategias se encuentran presentes a lo largo de la colonia, pero desde la aplicación de la Pragmática tienen a ésta como el principal obstáculo a vencer. El reforzamiento de la autoridad de los padres, en contra de la doctrina tridentina de la libertad de los contrayentes, afectó sin duda el comportamiento de todos los sectores de la sociedad. En los sectores populares, donde las novias a veces sólo contaban con

---

españoles, pero en ese momento también abarcaba a los indios pues el Cabildo indígena había sido eliminado. Incluso ya antes, en 1806, Don Mariano había sido elegido alcalde del Cabildo indígena (Harth-Terré 1973: 69-71).

110 Véase los testamentos en AGN, Protocolos Notariales, Faustino de Olaya N°551, 1817; Ygnacio Ayllón de Salazar, N°29, 1817; Julián de Cubillas, N° 206, 1826; Felipe Orellana, N°510, 1870 y José Simeón Ayllón Salazar, N°60, 1831. Otro caso fue el de José Ramírez y María Morán, quienes se casaron en Santa Ana (03-Marzo-1800). Tiempo después una indígena criada por ellos sostuvo un litigio con su esposo, por lo que se pidió un informe al Cura de Santa Ana sobre sus padres adoptivos, él dijo que

la "plancha y batea" —es decir su trabajo a mano limpia— es posible que estas oposiciones no fueran tan abundantes. A veces el matrimonio católico vincula más que sólo dos personas individuales, relaciona sobre todo a dos familias, dos círculos de amistades. Las oposiciones pueden resultar también desde este ámbito, pues frecuentemente resulta imposible determinar las rencillas domésticas que pueden resultar de estas combinaciones. Por lo tanto, no siempre los verdaderos motivos se pueden conocer realmente, pues como hemos anotado la legislación prácticamente empujaba a todas las diferencias por el camino de la raza. La legislación interfería para que en cada licencia los novios se presenten a si mismos de manera adecuada. Como anota Stolcke, a partir de allí el matrimonio refuerza su status social "porque estaba reservado a iguales sociales", de manera que en cuanto los padres sintieran que la familia perdía su lugar entre sus pares por un matrimonio en especial, inmediatamente podían interferir en la boda (1992: 16 y 43).

Lo peculiar del final de la colonia es que la expresión de esa amenaza tomaba cuerpo en las diferencias raciales. Además, no debemos perder de vista que los destinarios de demandas y peticiones son jueces naturalmente inclinados a explicar estas disparidades de esa manera.

Por otro lado el sistema de castas es lo suficientemente flexible para que puedan suceder ascensos individuales, de manera que por uno mismo o a través de los hijos se produce un cambio de status. Pero esto tiene un límite y cuando se toca éste inevitablemente el racismo aflora[111]. No estamos afirmando

---

"Dn. José Ramírez y su muger Da. María Morán [son] personas honrradas y de exemplar vida" (AAL, Divorcios, Leg.84, 1806).

111 Se puede ver claramente esto cuando un coronel de Pardos, muy educado, es marginado del contacto con los que podrían ser sus iguales en grado militar. El problema se suscita por el reparto de velas en la procesión,

que el racismo es una creación de la legislación del s. XVIII. Tratamos de decir que la legislación fomentaba —por decir lo menos— que las diferencias sociales se dirimieran bajo el signo de la raza. De manera que si se sostenía un litigio —y si se buscaba ganarlo— era mucho mejor argumentar las diferencias en términos raciales, varios de los ejemplos mostrados ratifican esta impresión.

Ante esta realidad los contrayentes tenían que saber los peligros a que se presentaban al exponer diferencia racial en su petición matrimonial. Por ello creemos que no resulta arriesgado contextualizar todas las estrategias presentadas como los esfuerzos por alcanzar el estado legal: violar la norma (Pragmática y requisitos de matrimonio) para cumplirla (estado matrimonial). Se efectúa así una resistencia especial a la imposición de una norma de conducta que pretendía controlar el comportamiento sexual de la sociedad. Frente a otros temas esta forma de evitar las disposiciones emitidas por el estado y el poder se ha catalogado como "resistencia cotidiana"[112]. Creemos que re-

---

pero rápidamente deriva en discusión política. Al final se determina que se le excluya de la procesión de notables, de la cual participaba antes, en contra de lo que él mismo reconocía como la doctrina igualitaria de la iglesia. La educación de la que hace gala en sus escritos no evitó que fuera excluido, marcando claramente los límites del proyecto ilustrado modernista (AAL, Papeles Importantes, Exp. 21, 1809). Por ello en los documentos a sabiendas de lo que esperan los jueces -sin que esto signifique necesariamente aceptación del sistema- una morena declaraba su honradez "aún sin embargo de su color humilde" (AGN, Cabildo, Causas Criminales, Leg.13, 1812). Juan Carlos Estenssoro opina que, ante la modernidad del siglo XVIII, la plebe urbana asumió el proyecto ilustrado, pero que los intelectuales colocaron al pueblo "como una de las fronteras de la razón, situándolo al margen" (1996: 38).

112 Quien ha usado frecuentemente esta perspectiva en el Perú para el caso de la esclavitud negra es Carlos Aguirre (1993). El mismo ha efectuado un interesante balance del tema (1989), proveniente del antropólogo norteamericano James C. Scott. La idea central consiste en que existen mu-

sulta correcto relacionar las formas de evasión al sistema legal impuesto por las autoridades eclesiales y estatales con esta perspectiva, pues la actitud de conformismo aparente o una "suerte de hipocresía calculada delante del poder" (Aguirre 1989: 194) servía para lograr quebrantar el orden legal vigente[113].

chas respuestas a la dominación que no son organizadas ni se producen por medio de actos violentos o rebeliones. Muchas acciones cotidianas, boicot, robos, disimulación etc, son actos que van minando el sistema y a la larga resultan tanto o más efectivos que los otros.

113 Para el mundo rural indígena se han ofrecido argumentos similares. Stavig (1996: 86-87) sostiene que los conflictos legales de los indios se producían básicamente cuando había discrepancia entre las disposiciones y los valores tradicionales indígenas. Stern afirma por su lado que esta forma de resistencia cotidiana era constante y lo relevante es preguntarse por qué en determinado momento se pasa a tener una actitud violenta (1990: 32).

SEGUNDA PARTE:

LOS MATRIMONIOS, EL BARRIO Y LA CONVIVENCIA

En esta segunda parte intentamos mostrar el caso específico de la parroquia Santa Ana y los resultados estadísticos obtenidos. En primer lugar veremos los matrimonios, para conocer qué tipo de población está registrada, de qué lugares del Virreinato o de fuera de él procedían y, lo más importante, con quiénes se casaron. Dentro de este aspecto se tendrá especial interés en mostrar el comportamiento estadístico de la población indígena. En segundo lugar, intentaremos reconstruir la red de relaciones de los indios, a partir de las declaraciones de los testigos que llevaron a certificar su soltería. De esa manera nos podemos acercar al complejo mundo de los vínculos sociales que se generaron en el espacio urbano. El barrio, el trabajo, la familia y el origen, como veremos, se convierten en formas de encuentro entre indios, negros y el resto de razas que componían la ciudad de Lima colonial.

CAPÍTULO III

EL NUMERO DE LA GREY: LOS MATRIMONIOS DE LA PARROQUIA SANTA ANA (1795-1820)

En este capítulo intentamos analizar los registros matrimoniales de la parroquia Santa Ana. Nuestra investigación se centra especialmente en el caso de los indios, pero antes de analizar las cifras relativas a ellos debemos presentar los datos de la parroquia en general. De esa manera tendremos una mejor comprensión de la población que componía Santa Ana, dentro de la cual se encuentran los indios. Trataremos especialmente de medir la endogamia, el mestizaje y la migración, en un primer momento para todos los grupos y finalmente para los indios. Nuestra cercanía con la demografía histórica es evidente, pero no buscamos únicamente determinar las cifras. Estas últimas nos proporcionan datos valiosos, susceptibles de ser comparados con otras realidades, pero consideramos que debemos ir más allá de ellas a fin de evitar reducir la complejidad de la realidad histórica en la frialdad extrema de los números.

3.1 La demografía histórica peruana: algunas reflexiones

El desarrollo de la demografía histórica en el Perú es relativamente reciente. Prácticamente Kubler (1952) inaugura lo que podríamos llamar la demografía histórica científica. Cierta-

mente desde el s.XIX[1] existen ejemplos notables para precisar la población histórica del Perú, pero ninguno de ellos aplicó una efectiva crítica de fuentes y los estudios no fueron demasiado profundos. A partir de 1950 se desarrolla científicamente el interés por conocer el tamaño de la población indígena prehispánica y colonial. Desde el inicio —tradición inaugurada por Bartolomé de Las Casas en el s.XVI— la discusión y los resultados apuntaban a valorar la presencia española en América. De allí que para calibrar sus efectos existan representantes de corrientes «bajistas y alcistas» (Sánchez Albornoz 1977), tomando como referencia las cifras que ofrecían para la población precolombina. Esto ha dividido a los estudiosos en los métodos y sobre todo en sus resultados, restándole cierta objetividad a la discusión.

Desde México Cook S. F. y Borah llevaron adelante la renovación metodológica. Trabajando desde la década del 60, estos investigadores desarrollaron herramientas básicas para el análisis. Determinaron las tasas de despoblación por años y zonas, haciendo posible el cálculo aproximado de la población autóctona antes de la llegada de los españoles[2]. A partir de allí sabemos que la caída demográfica fue mas fuerte en los primeros años y también que las zonas altas tuvieron una tasa menor

1 Manuel Atanasio Fuentes (1858) y antes que él Córdova y Urrutia (1839), pueden ser dos ejemplos notables del s. XIX. Ambos nos presentan cifras sobre la población colonial basados en viajeros y conteos de la época. Mucho más confiables son sus análisis sobre la población contemporánea, sobre todo Fuentes presenta datos realmente notables para el s.XIX sobre aspectos desconocidos de la población tales como arrestados, enfermos, etc.

2 Las tasas por zonas tratan de encontrar un índice de despoblación que tenga en cuenta las diferencias temporales, climáticas, geográficas, etc. Se sabe, a partir de allí, que la población aborigen americana no disminuyó de manera uniforme a lo largo del tiempo, ni de manera igual en las zonas costeras o del interior. Para el Perú N.D. Cook trató con éxito de aplicar estos principios (1977a y 1981).

de despoblación. Inspirado en estos trabajos N. D. Cook (1981) prácticamente puso punto final a la discusión sobre la población indígena peruana en los s. XVI-XVII. Esta se encontraría antes de la conquista cercana a los 9,3 millones, sumándole la población amazónica.

Como se puede notar, el interés por la población aborigen ha sido dominante en el desarrollo de la demografía histórica en el Perú[3]. Los números y las causas de su descenso motivaron animadas discusiones que hoy parecen detenerse. Esto ha significado el olvido —explicable por cierto— de otros temas[4]. La mayor parte de estudios están orientados hacia conteos anónimos, análogos al método «inglés», mucho menos utilizado es el método «francés» de reconstrucción familiar[5]. Inclusive los estudios demográficos sobre el siglo XVII representan una prolongación de los temas del s.XVI —salvo por ejemplo Charney (1988)— sin constituirse en objeto de estudio en si mismo[6].

---

3 Podemos señalar dos revisiones de la población histórica del Perú, el *Informe Demográfico* (CEPD 1972) ofrece una recopilación de fuentes bastante completa. Sin embargo, las cifras para los s. XVI-XVII están basadas en viajeros, crónicas e informes, pues no se habían trabajado para esa fecha las fuentes tributarias, visitas y tasas. Varillas (1989) establece con mayor propiedad la evolución general de la población gracias a los trabajos publicados entre 1972 y 1989.

4 Excepción hecha por los trabajos sobre esclavitud negra, sobre todo Bowser (1977), Hünefeldt (1979-1992) y Aguirre (1993).

5 Sobre todo en los estudios andinos se ha tratado un poco más el asunto. Puede verse Quiroz (1991), quien en base a un minucioso análisis del Padrón de 1777, ofrece datos sobre familias en Lima a fines de la colonia y Haitin (1983).

6 Por otro lado estudios menos ambiciosos han aportado reflexiones interesantes sobre el tema. Aramburú y Remy (1983) evalúan la población del Cuzco a largo plazo, agrupados en quinquenios. Cárdenas (1989) estudia la población inicial de Lima; Hinojosa (1985) es uno de los pocos trabajos que trae datos sobre matrimonios. Todos ellos tienen como centro la población indígena; aunque Aramburú y Remy analizan los otros grupos étnicos el interés central está siempre en los indios.

El siglo XVIII, por lo tanto, ha sido poco estudiado desde el aspecto demográfico. En el capítulo inicial hemos visto que lo más frecuente es considerar cifras totales. Carecemos de estudios detallados, pero en los últimos años se han hecho esfuerzos interesantes al respecto[7]. Es por ello que el estudio de los indígenas y los matrimonios en la ciudad de Lima se revela interesante. Poco conocido en la historiografía peruana[8], puede aportar nuevas evidencias para el estudio de los sectores populares limeños; un estudio de este tipo también presenta nuevos elementos que ayudan a mejorar nuestro conocimiento sobre la sociedad limeña a fines de la colonia.

Sin embargo, el camino no está libre de riesgos. Al abordar el estudio de una parroquia tenemos que ser conscientes de los peligros que ella presenta. En primer lugar para fines de la colonia existen seis parroquias (Santa Ana, San Marcelo, El Sagrario y su vice-parroquia de los Huérfanos, San Lázaro, San Sebastián y el Cercado); esto hace que el estudio de familias sea muy difícil. La movilidad de las personas —pues podían inscribir sus eventos en una u otra parroquia con sólo caminar unas cuadras— conspira contra la posibilidad de la reconstrucción familiar. Sólo un estudio continuado de todas las parroquias podría poner punto final al tema.

Creemos que Santa Ana resulta una muestra representativa de las parroquias limeñas. En primer lugar, porque su composi-

---

7 Mazet en sus diversos trabajos trae un interés novedoso en el s.XVIII limeño, lo mismo que los otros trabajos de Cárdenas (1980 y 1985) intentan presentar nuevos datos sobre la población de Lima. Sin embargo, éste último a pesar de cuantificar los matrimonios no analiza el mestizaje. Mucho más rico nos parece el trabajo de Haitin (1983), quien en base a una revisión acuciosa de fuentes analiza la endogamia de la sociedad limeña y el matrimonio. Véase también el mencionado trabajo de Quiroz (1991).

8 Lo que no ocurre para el caso de México donde McCaa (1984), Seed (1982 y 1991), entre otros, han trabajado el tema con notables resultados.

ción interna así lo indica; en ella encontramos negros, indios, castas y españoles registrados en sus libros. En segundo lugar, Lima no tiene, dentro de sus murallas, una diferencia abismal de barrio a barrio[9]. Si bien es cierto que existen lugares más o menos variados en cuanto a composición étnica, siempre es posible encontrar cierta mezcla racial en cada lugar. Esto no quiere decir que Lima sea exactamente igual en todas sus calles. Tratamos de afirmar que, a pesar de que existen barrios probablemente más mezclados y pobres que otros, la diferencia entre unos y otros no es dramática ni es la que existe hoy.

Por otro lado los documentos consultados —registros parroquiales— tienen ciertas características importantes. La partida trae los nombres de los contrayentes, su raza, su condición legal (hijo legítimo, ilegítimo, viudo), origen geográfico y nombre de sus padres. Rara vez consigna la edad de los contrayentes y mucho menos el oficio. Esto restringe algunas perspectivas de estudio tales como la fertilidad marital —tan desarrollada en Europa— pues se hace difícil determinarla al no conocer las edades de los novios.

Si bien se cierran algunas puertas otras se abren. Las diferentes razas que conviven en Hispanoamérica —y por ende en Lima— hace posible el estudio de los patrones matrimoniales. Conocer qué preferencias tenían los contrayentes en cuanto a la raza de sus parejas se revela como un tema interesante, dado que por esa vía podemos intentar acercarnos al comportamiento cotidiano de los sectores populares.

3.2 Cuantificando el amor: cifras generales

Hemos registrado 2026 matrimonios en la Parroquia Santa

9 Durán Montero dice que "el status del individuo venía marcado más por el tipo de vivienda que por el lugar donde se ubicase" (1994: 223).

Ana. Gracias al uso de la informática hemos podido establecer distintos tipos de relación que nos ayudan a construir una reflexión que esperamos sea sólida. El total está expresado en el cuadro N°9[10]. La proporción de hombres es mucho mayor en el caso de los "blancos"; en los otros sectores el desnivel no es tan notorio. Destaquemos que en el caso de los indios prácticamente existe la misma proporción entre hombres y mujeres. La presencia de varias castas, negros, blancos, indios y mestizos ratifica la propuesta de concebir a Santa Ana como un espacio representativo del encuentro de los diversos sectores populares.

Cuadro N° 9

Matrimonios de Santa Ana (1795-1820)

GRUPO	HOMBRES (A)	%	MUJERES (B)	%	A/B
Blanco	208	10	34	2	6,12
Indios	351	17	335	16	1,05
Negro esclavo	412	20	407	20	1,01
Mestizo	134	7	158	8	0,85
Don	397	20	498	25	0,80
Negro libre	345	17	438	21	0,79
Sin datos	179	9	156	8	1,15
TOTAL	2026	100	2026	100	1,00

6 veces más hombres que mujeres

Prácticamente igual proporción entre sexos

Más mujeres que hombres

A/B Proporción de hombres sobre mujeres
Fuente: AAL, Libros de matrimonios de Santa Ana (1795-1820)

10 Los cuadros y gráficos consideran a la población en *"grupos"* que no representan exactamente ni castas ni razas. Nos interesa por ejemplo separar a los negros libres de esclavos; los "don" o "doñas", como ya hemos visto en las oposiciones a los matrimonios, no son necesariamente blancos. Hemos colocado en esta categoría a aquellas personas que <u>únicamente</u> registraban el "don" o "doña" antes de sus nombres sin agregar ninguna otra característica racial. Los blancos agrupan a los españoles peninsulares y americanos, como es bien sabido la categoría "criollo" no aparece en los registros salvo para designar a esclavos nacidos en Hispanoamérica. En ningún caso hemos asumido la pertenencia a una casta o raza sólo por el hecho de estar inscrita en un libro determinado.

Por otro lado, la existencia de los "don" y "doñas"(cerca del 20% y 25%) resulta significativa. Este sector en la mayoría de estudios se ha añadido al sector de españoles, élite indígena y blancos. Sin embargo, hemos visto como la presencia de indios y mestizos, e incluso castas, no es inusual en esta categoría. Es posible que los "don" y "doñas" estén compuestos de individuos que no llegan a pertenecer a la más alta élite limeña, puesto que se hubieran inscrito como "españoles", pero con el suficiente dinero y prestigio como para anteponer el prefijo a sus nombres. No es correcto agregar los "don" y "doñas" a los blancos, pues no podríamos medir el comportamiento de un sector intermedio, estaríamos añadiéndolos a la élite limeña, lo cual puede resultar errado[11].

Cuadro N° 10

Composición de los blancos

		%
Españoles peninsulares	156	75
Españoles americanos	41	20
Extranjeros	11	5
Total	208	100

Fuente: AAL, Libros de matrimonios de Santa Ana (1795-1820)

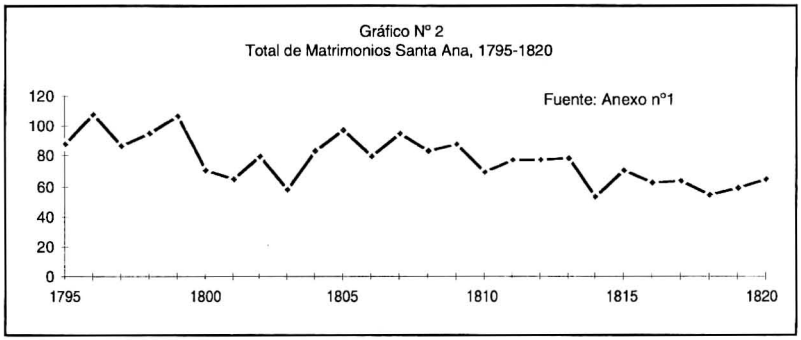
Ampliando el caso de las mujeres en el cuadro N°9, hay ciertas variaciones comparativas[12]. Hay menos mujeres blancas que hombres de la misma raza. Esto se puede explicar por la presencia de peninsulares recién emigrados residentes en la ciu-

11 Argumentos similares se han propuesto para México, donde la movilidad dirigida a ese sector no era nada despreciable (Chance y Taylor 1977: 481).

12 Utilizaremos como indicador "A/B" la cantidad de hombres de cada raza sobre las mujeres correspondientes (H/M). Esto significa que si el índice es mayor a 1 hay más hombres que mujeres; por el contrario si es menor a 1 hay mayor cantidad de mujeres.

dad (cuadro N° 10)[13]. El desbalance entre indios e indias no es tan grande, mucho más grande es entre blancos y blancas, llegando a casi 6 veces más hombres que mujeres. Hay que tener en cuenta estas observaciones para poder explicar el matrimonio inter-racial en el caso de los indios, pues el número sobrante de indios no es extraordinariamente alto.

El gráfico N°2 muestra el total de matrimonios en el período estudiado. Se observa claramente que desde 1807-08 la cantidad total comienza a disminuir, para recuperarse ligeramente hacia 1817-18.



Esto tentativamente puede vincularse a las dificultades económicas de la ciudad a fines de la colonia. Es posible que éstas hayan causado la disminución de los matrimonios registrados, sin que esto signifique necesariamente disminución demográfica. Lo que realmente tenemos es una baja numérica de los matrimonios registrados— asumiéndolos como la legalización de un estado— más no una disminución de la cantidad de

13 Para la ciudad de Lima ya Flores Galindo había llamado la atención sobre el segundo gran flujo migratorio español que ocurrió durante el s.XVIII (1991: 48).

uniones producidas realmente, por ejemplo por medio del concubinato.

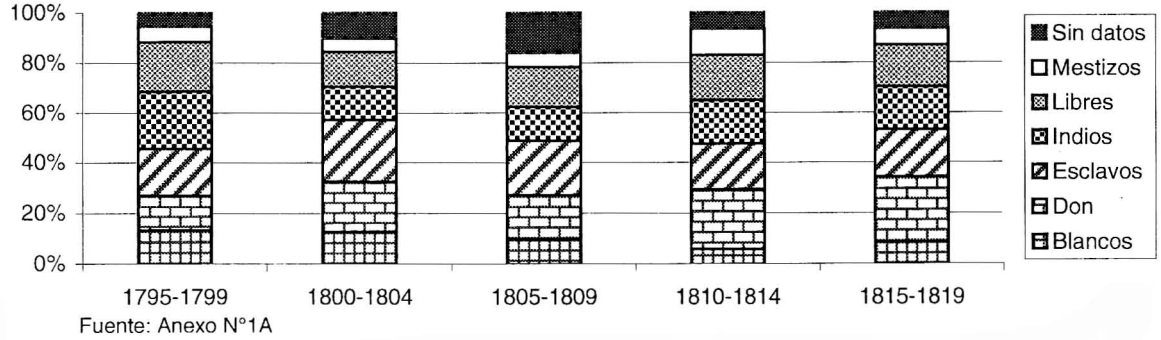
Esto significa que las uniones *registradas* pueden aumentar o disminuir por varias razones. Asumir el estado matrimonial suponía un gasto mínimo que incluye los trámites respectivos y la licencia; conociendo el carácter festivo de la plebe limeña, incluso una pequeña celebración. Además, suponía un vínculo que incluía manutención **obligatoria** de la familia, aunque sabemos que esto —como hoy— no funciona necesariamente en la práctica, significaba una presión social que en tiempos difíciles probablemente era mejor evitar. De tal manera que es posible que las uniones consensuales, con una menor responsabilidad legal de manutención, hayan aumentado en este período[14]; aunque como sabemos es difícil determinar con exactitud la magnitud de este hecho.

Cabe preguntarse si la aplicación de la Pragmática a todas las clases (1803) no influyó para que muchos contrayentes no solicitaran la legalización de su estado, pues es probable que muchas de estas uniones consensuales no hayan contado con la aprobación de padres o autoridades[15]. Esto significa que posiblemente la Pragmática produjo un aumento de la unión consensual en la ciudad, seguramente muchas de ellas no hubieran sido aprobadas por los padres si se hubieran oficializado.

14 El viajero Stevenson decía que "el concubinaje es común, o quizás solamente más público que en Europa", lo que puede indicarnos en algo la frecuencia de esta situación (1971: 165).

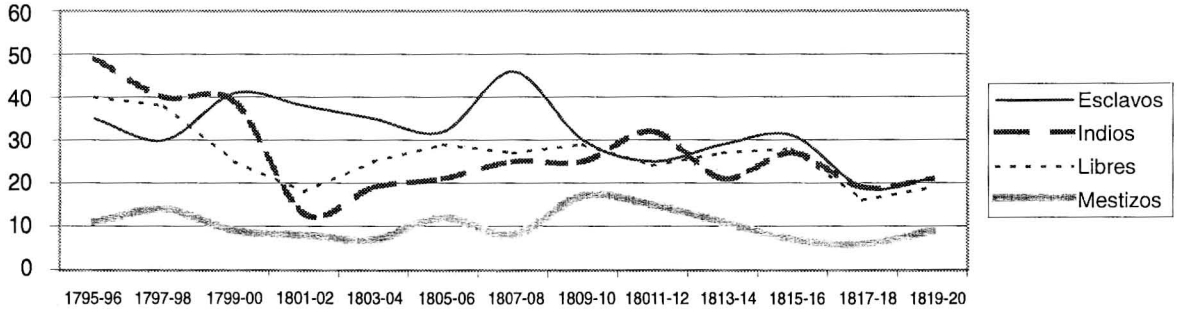
15 En el caso de la edad para el matrimonio, Haitin ha sugerido que probablemente la Pragmática hizo que se produzca el enlace más tardíamente para evitar la oposición de los familiares (1983: 240). Para el caso de México se han sugerido argumentos semejantes (Rabell 1992: 11).

Gráfico N°3
Matrimonios en Santa Ana por razas y años (1795-1819)



Fuente: Anexo N°1A

Gráfico N°4
Matrimonios de la "plebe" (1795-1820)

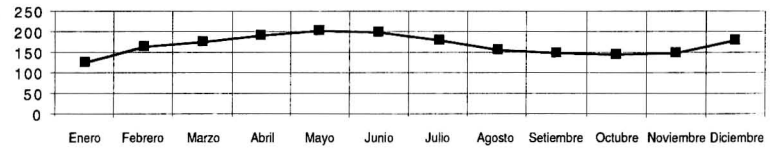


Fuente: Anexo N° 1B

Un análisis de los porcentajes por grupos y años está expresado en el gráfico N°3. En él podemos ver como los indios son el grupo mayoritario entre 1795-99, después disminuyen y hacia finales de la colonia los "don" son la mayoría de los registrados[16]. Es posible relacionar esta disminución de registros con una actitud común de la plebe urbana. Si separamos los matrimonios que representan a los sectores populares (indios, negros libres, esclavos y mestizos) veremos, en el gráfico N°4, que el comportamiento de los indígenas no se distingue demasiado de los demás. Su proceder se parece mucho más al de negros libres y mestizos, que al de los esclavos. Las razones de sus diferencias con los esclavos no son claras, pero es posible que los vaivenes propios del mercado de esclavos haga la diferencia. No es inusual encontrar que los amos los casen prácticamente en serie. Los sectores populares libres tienen quizás mayor autonomía para determinar la fecha de su matrimonio, pero también están sujetos a las presiones propias de las crisis económicas y sociales. Esto puede explicar la similitud de las curvas de negros libres, mestizos e indios.

Fuente: Anexo N°2

Gráfico N°5
Matrimonios totales por meses



La estructura de los matrimonios ofrece regularidad, el gráfico N°5 lo demuestra claramente. La uniformidad de la cur-

16 Es posible que esto tenga que ver con el fin del gobierno colonial en el Perú. Una mayor flexibilidad para el ascenso social puede explicar que este sector intermedio crezca hacia el término del virreinato.

va nos indica que los meses centrales del año (abril-julio) son los preferidos para los matrimonios, los indios tienen su punto más alto en julio y el más bajo en setiembre (Anexo N°2). Probablemente esto está relacionado a los ciclos agrícolas que rigen la vida rural. Los indígenas, como ya hemos visto, no siempre residían permanentemente en la ciudad. Es posible, por lo tanto, que su entrada y salida de la capital esté vinculada a los períodos de menor trabajo en el campo[17].

La población registrada en los libros parroquiales de Santa Ana tiene orígenes diversos[18]. El cuadro N°11 muestra que la mayor proporción de registros consigna a la ciudad de Lima como lugar de origen, 34% para los hombres y 48% para las mujeres. Le siguen bastante lejos los registros que no consignan dato o aquellos cuya localización no hemos logrado ubicar, sea por que existen varias localidades con el mismo nombre o por que sencillamente no figuran en los diccionarios geográficos. Sin embargo, la proporción de registros de personas no originarias de la Ciudad no es despreciable. Para lograr una adecuada comprensión de este problema es necesario hacer un análisis que relacione el lugar de procedencia y el grupo racial.

17 Mazet, para las defunciones, también había encontrado que los meses de mayor mortalidad indígena en la ciudad eran entre marzo y julio; lo que de alguna manera coincide con nuestros datos, pues muchos de estos indios migraban al hospital de Santa Ana en busca de curación (1985: 135). Macera indica que en agosto se iniciaba el trabajo agrícola, lo que puede explicar la poca presencia de indios en setiembre (S/F, T.I: XXX)

18 Por comodidad gráfica hemos agrupado los datos de acuerdo a las Intendencias de la época. Además hemos separado a los que provenían de otros virreinatos, como también hemos puesto en una categoría aparte a las personas provenientes de localidades ubicadas fuera de la ciudad. Por ello tenemos a la *ciudad* y *Lima* separados, pues nos interesaba conocer qué parte de la población registrada no era citadina de origen.

Cuadro N° 11

Procedencia de Hombres y Mujeres

	Hombres	%	Mujeres	%
Ciudad	680	33.56	969	47.83
Lima	224	11.06	236	11.65
España	152	7.52	6	0.30
Tarma	129	6.37	147	7.26
Trujillo	91	4.49	34	1.68
Arequipa	63	3.11	32	1.58
Chile	62	3.06	36	1.78
Huamanga	55	2.71	39	1.92
Cusco	46	2.27	24	1.18
Huancavelica	37	1.83	38	1.88
Otros Virreinatos	61	3.01	21	1.04
Otros y sin datos*	426	21.03	444	21.92
TOTAL	2026	100	2026	100

*Otras localidades, indeterminadas y sin datos
Fuente: AAL, Libros de matrimonios de Santa Ana (1795-1820)

3.3 El color y la tierra: razas y orígenes

El origen de las personas varía en cuanto a la raza[19]. El cuadro N°12 muestra los orígenes de los hombres expresado por gru-

19 En el anexo N°3 se observa los orígenes geográficos, por raza, de hombres y mujeres. Vale la pena anotar que la mayor parte de los hombres *blancos* provienen en primer lugar de España y luego de las diversas localidades de la costa peruana. Los "don", negros libres y esclavos provienen en gran mayoría también de zonas costeras. Los indios, por el contrario, provienen mayoritariamente de localidades fuera de la Ciudad. Para el caso de los peninsulares el anexo N°4 muestra los orígenes específicos de ellos. Resulta evidente la presencia de gran cantidad de gallegos y vascos, ratificando la impresión de una segunda oleada migratoria en el s.XVIII proveniente de esos lugares. Además, es posible que muchos de estos españoles vengan al Perú con muy pocas riquezas, de manera que es explicable encontrarlos compartiendo el espacio parroquial e incluso viviendo en callejones. No es difícil tropezarse en los documentos con españoles pobres. Podemos mencionar el caso de Melchor Núñez español barbero en la calle de la Huaquilla, jurisdicción de Santa Ana, quien testifica la

pos y zonas[20]. Al igual que en el cuadro siguiente (N°13) dedicado a las mujeres, hemos preferido concentrarnos en las localidades al interior del virreinato. Se puede notar claramente que los indios hombres son el grupo mayoritario del total de personas provenientes de la sierra central (65%), norte (53%) y sur (37%). En el caso de la costa el grupo mayoritario lo constituyen los negros libres y "don", siendo el porcentaje de indios sólo del 11%. El caso de las mujeres en el cuadro N° 13 es similar, las tendencias se mantienen dentro de los límites resaltados para los hombres.

Cuadro N° 12

Orígenes de Hombres por grupos y zonas

	Costa		Sierra Central		Sierra Norte		Sierra Sur		Otros		
	N° de Casos	%	N° de Casos	%	N° de Casos	%	N° de Casos	%	N° de Casos	%	Total
Blanco	23	2.57	1	0.65	1	1.28	7	3.29	176	25.66	208
Don	272	30.43	9	5.81	16	20.51	34	15.96	66	9.62	397
Esclavos	108	12.08	1	0.65	0	0.00	4	1.88	299	43.59	412
Indios	102	11.41	101	65.16	41	52.56	79	37.09	28	4.08	351
Negros libres	291	32.55	4	2.58	0	0.00	8	3.76	42	6.12	345
Mestizos	45	5.03	19	12.26	14	17.95	43	20.19	13	1.90	134
Sin Datos	53	5.93	20	12.90	6	7.69	38	17.84	62	9.04	179
TOTAL	894	100	155	100	78	100	213	100	686	100	2026

Fuente: AAL, Libros de matrimonos de Santa Ana (1795-1820).

soltería de Asencio Escobar y Teresa Puenca, indios de Huamanga (AAL, Expedientes Matrimoniales, 1811).

20 Incluimos en Costa a todas las localidades costeras, de igual manera procedimos con los pueblos y ciudades de la sierra norte, centro y sur. En todos estos casos no hemos seguido a las Intendencias, sino tratamos de aplicar criterios propios. Por ejemplo Cajatambo es agrupado en la sierra central, mientras que en los anteriores cuadros y gráficos era parte de Lima provincias. Esta clasificación permite comparar los datos con los de Cook (1968) y otros similares, por ejemplo Varillas (1989).

Cuadro N° 13

Orígenes de Mujeres por grupos y zonas

	Costa		Sierra Central		Sierra Norte		Sierra Sur		Otros		
	N° de Casos	%	N° de Casos	%	N° de Casos	%	N° de Casos	%	N° de Casos	%	Total
Blanco	24	2.11	0	0.00	1	2.13	1.46	1.46	7	1.39	34
Don	389	34.21	21	10.34	12	25.53	19	13.87	57	11.35	498
Esclavos	115	10.11	0	0.00	2	4.26	2	1.46	288	57.37	407
Indios	112	9.85	126	62.07	19	40.43	56	40.88	22	4.38	335
Negros libres	370	32.54	3	1.48	0	0.00	7	5.11	58	11.55	438
Mestizos	69	6.07	32	15.76	10	21.28	29	21.17	18	3.59	158
Sin Datos	58	5.10	21	10.34	3	6.38	22	16.06	52	10.36	156
TOTAL	1137	100	203	100	47	100	137	100	502	100	2026

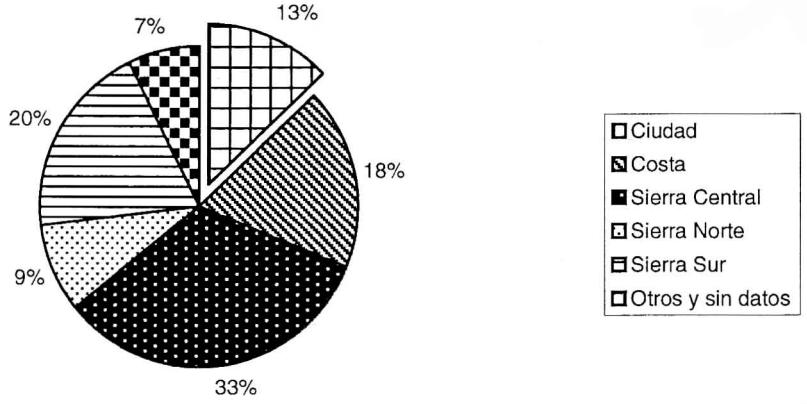
Fuente: AAL, Libros de matrimonos de Santa Ana (1795-1820).

Los cuadros nos demuestran que los indios e indias de la ciudad son en gran mayoría migrantes. El gráfico N°6 lo presenta claramente. Allí se puede observar que el 87% de los indios residentes en la ciudad de Lima no son originarios de ella[21]. La mayor cantidad proviene del centro del virreinato, le siguen la sierra sur, costa y sierra norte.

21 Cook (1968 y 1975a) ya hacía notar como la ciudad de Lima era foco migratorio para los indios en el s.XVII. Charney (1988) ratificó claramente tal imagen. En esos trabajos la presencia mayoritaria correspondía a los indios originarios de la sierra de Lima, agrupados por nosotros en la sierra central. Véase también el trabajo de Jaramillo (1992) y Vergara (1997). En el s.XVIII la tendencia no parece disminuir, Quiroz (1991) ha demostrado que en el barrio de Cocharcas la presencia de indios de Huarochirí y Yauyos es numerosa, y que incluso ejercen frecuentemente algunos oficios, por ejemplo olleros.

Gráfico N° 6

Orígenes de indios hombres y mujeres por zonas



Fuente: Anexo N° 5

Es posible que la presencia de indios de la sierra central en Santa Ana tenga que ver con las puertas de ingreso a la Ciudad, pues si se viene del sur o del centro el ingreso natural lo constituye Cocharcas (Cuartel 3º Barrio 4º), localidad que se encuentra dentro de la jurisdicción de la Parroquia Santa Ana y que se ubica a muy pocas cuadras de la iglesia. Esto significa que los indios que llegan van ocupando los lugares inmediatos a las puertas de acceso por donde entran a la ciudad. De manera que San Lázaro, por ejemplo, tiene una presencia importante de indios de la costa y sierra norte, pues la Parroquia se encuentra en la puerta de entrada a la ciudad viniendo de esos lugares[22]. En el caso de Santa Ana veremos más adelante la ratificación de esta afirmación.

3.4 Los caminos del corazón: Santa Ana y sus patrones matrimoniales.

La sociedad limeña de finales del s.XVIII y principios del s.XIX se ha definido como endogámica (Haitin 1983). Sin embargo, veremos que la cantidad de matrimonios exogámicos es significativa, por lo que es necesario profundizar el análisis. Mediremos la endogamia y exogamia, pues —como McCaa afirma— la sociedad de castas también ordena sistemáticamente los matrimonios exogámicos, lo que significa que no sólo promueve casarse dentro del mismo grupo social o racial, sino que también establece una jerarquía especial para los matrimonios exogámicos (McCaa 1979: 229). De otro lado nos interesa precisar las diferencias de comportamiento de los sectores sociales.

El anexo nº6 nos muestra el total general de matrimonios,

22 Solamente se conservan los años 1817-1819 de los libros de matrimonios de indios para San Lázaro, de manera que nos inhibimos de utilizarlos cuantitativamente en este punto. Sin embargo, es posible observar fácilmente lo que afirmamos en los pocos registros que se conservan.

sólo se ha tomado en cuenta cuando hombre y mujer al mismo tiempo consignan raza. No se ha considerado los casos en que se conoce la raza del hombre y no de la mujer o viceversa; con mayor razón se ha omitido los registros en que desconocemos la procedencia racial de ambos novios. El resultado final es de 1772 registros hábiles para medir la endogamia.

En los cuadros N°14 y N°15 se ha trasladado los números a índices, de manera que se pueden exponer algunas ideas. Cierto tipo de matrimonios ocurren sólo de manera excepcional: indio-blanca, Don-negra esclava, mestizo-blanca, negro libre-blanca, negro esclavo-blanca. Notemos que en todas las combinaciones el factor común lo constituyen las mujeres blancas, salvo en un caso (Don-esclava).

Cuadro N° 14

Indice de matrimonios de grupos (hombres)*

	Blancas	Doña	Mestizas	Indias	Negras libres	Esclavas	Total
Blancos	0,09	0,58	0,06	0,03	0,21	0,04	1,00
Don	0,01	0,92	0,01	0,01	0,06	0,00	1,00
Mestizos	0,00	0,02	0,49	0,15	0,32	0,02	1,00
Indios	0,00	0,00	0,07	0,78	0,09	0,05	1,00
Negros libres	0,00	0,01	0,06	0,06	0,70	0,18	1,00
Esclavos	0,00	0,00	0,03	0,03	0,14	0,79	1,00

* Se ha extraido los registros sin datos de uno ó ambos novios.
Fuente: AAL, Libros de matrimonios de Santa Ana (1795-1820).

Del lado femenino (cuadro N° 15) casi no ocurren los enlaces entre blanca y mestizo, blanca-negro libre, blanca-negro esclavo, doña-indio, doña-negro libre, doña-negro esclavo, negra esclava-don y negra esclava-mestizo. Esto nos demuestra que el papel de las denominaciones raciales en la sociedad limeña de fines del XVIII era importante.

Cuadro N° 15

Indice de matrimonios de grupos (mujeres)*

	Blancos	Don	Mestizos	Indios	Negros libres	Esclavos	Total
Blancas	0,86	0,10	0,00	0,04	0,00	0,00	1,00
Doñas	0,24	0,75	0,01	0,00	0,00	0,00	1,00
Mestizas	0,09	0,02	0,45	0,19	0,15	0,09	1,00
Indias	0,02	0,01	0,06	0,82	0,06	0,04	1,00
Negras libres	0,10	0,05	0,09	0,07	0,55	0,14	1,00
Esclavas	0,02	0,00	0,00	0,04	0,14	0,79	1,00

* Se ha extraido los registros sin datos de uno ó ambos novios, el total restante es de 1772 matrimonios

Fuente: AAL, Libros de matrimonios de Santa Ana (1795-1820).

Es posible que estos datos remitan a la influencia de la Pragmática Sanción; es decir, para evitar la oposición de familiares (o del estado) al matrimonio, siempre que fuera posible, se debería evitar exponer la diferencia de calidad en el registro matrimonial. En el capítulo anterior hemos presentado algunos intentos en ese sentido. La endogamia es importante, pero tal vez algo tenga que ver la aplicación de la Pragmática en estos resultados, dado que las oposiciones al matrimonio y las estrategias de los contrayentes para evitarlas nos sugieren esta perspectiva. De manera que no es absurdo pensar que esta táctica de la «inscripción adecuada», sea parte de los esfuerzos de los novios para cumplir la norma y evitarse los problemas posteriores. Por lo tanto, sería mejor registrar a la pareja "correctamente" en términos de la legislación. Para demostrar esta afirmación sería necesario comparar estos datos con estudios similares antes de la aplicación de la Pragmática, que por ahora carecemos. Aún con esta salvedad los datos nos indican el peso que la calidad ejercía a la hora del matrimonio entre los cónyuges[23].

23 La calidad y la clase han motivado interesantes debates entre los especialistas. Sin duda la sociedad de castas funciona en la realidad, pero el color no era el único criterio real para clasificar a las personas. La condición social de un individuo "dependía en gran medida de su filiación aunque también de sus logros económicos. El prestigio social no se deri-

El hecho de que la gente responda a las exigencias de la Pragmática demuestra sin duda la vigencia del ordenamiento jerárquico de la sociedad colonial, del cual los sectores populares no podían escapar en sus escritos legales y trámites.

Un indicador adecuado para medir la endogamia de la sociedad lo ha propuesto Strauss[24]. Tomando como medida la unidad (0 es la exogamia total y 1 la endogamia completa) el indicador K* para la población que analizamos es de 0,73[25]. Valparaíso tiene como coeficiente K* 0,72 (McCaa 1979: 426); Haitin, en su excelente tesis sobre Lima al final de la colonia, ofrece una media de 0,715 (Haitin 1983: 288). Como vemos Santa Ana se mantiene aproximadamente dentro de los límites conocidos.

---

vaba de cada factor individual independientemente sino que era determinado por la combinación de todos ellos" (Stockel 1992: 57). Ciertamente no estamos ante una sociedad compuesta por clases sociales, pero aún funcionando la sociedad de castas se evidencia que la noción de *calidad* (raza) es algo mucho más complejo de lo que se cree. Para el debate ver McCaa y otros (1979) Chance y Taylor (1979), Seed (1982) y McCaa (1984).

24 Citado por McCaa (1979). La fórmula propuesta es:
Po= Suma de los matrimonios endogámicos registrados/ total de matrimonios.
Pe= Suma de los matrimonios endogámicos esperables(Ei)/total de matrimonios.
Ei= (Novias/total de matrimonios)*novios
P*= Suma del mínimo numero de novias o novios de cada grupo/total de matrimonios
K*= (Po-Pe)/(P*-Pe)

25 La aplicación de la fórmula puede verse en el anexo N°7

Cuadro N° 16

Endogamia matrimonial (Santa Ana 1795-1820)*

	Total Matrimonios		Endogámicos		% Diferencia
	Mujer	Hombres	Registrados(A)	Esperables (B)	(A*100/B)-100
Blancos	21	198	18	8,46	113
Mestizos	132	123	60	33,03	82
Indios	320	334	261	217,41	20
Esclavos	405	405	321	333,65	-4
Don	474	384	354	370,24	-4
Negros libres	420	328	229	280,22	-18
Total	1772	1772	1243	1243	

* Se ha extraido los registros sin datos de uno ó ambos novios.
Fuente: AAL, Libros de matrimonios de Santa Ana (1795-1820).

Sin embargo, esto aún resulta insuficiente. Strauss (citado por McCaa 1979) nuevamente propone algunos indicadores para medir la endogamia de cada grupo. Aplicando su propuesta (cuadro N°16) se puede afirmar que el comportamiento de cada grupo es distinto. Midiendo la diferencia entre los matrimonios *esperables*[26] y los que tenemos registrados, se ve como los blancos, mestizos e indios son más endogámicos de lo estadísticamente esperable. Los blancos, la mayor parte peninsulares como ya hemos visto, dejaron para los otros grupos tan sólo 3 novias blancas, por ello su endogamia es más del doble (113%) de lo esperable. Igual razonamiento es posible aplicar a mestizos e indios. Prácticamente los negros esclavos y los

26 La fórmula propuesta define a los matrimonios esperables en función de un factor de endogamia. De manera que lo *esperable* es el número de matrimonios endogámicos que estadísticamente deberían ocurrir, en razón de la proporción de novios y novias de la misma raza. La fórmula es la siguiente (véase McCaa... 1979: 27-Table 3):
Matrimonios Esperables= Novios*novias*factor de endogamia
Factor de endogamia= Total de matrimonios endogámicos/Sumatoria (novias*novios). En ambos casos los novios y novias son de cada uno de los grupos determinados.

"Don" tienen un comportamiento cercano al esperado por medio de la estadística. Finalmente los negros libres son menos endogámicos que todos (-18%)[27].

La reflexión que se puede extraer de estos datos corre el riesgo de simplificar los hechos. En el punto que acabamos de ver la explicación del matrimonio aparentemente es racial, es decir indios con indias, blancos con blancas, etc. Pero esto no explica completamente la realidad, puesto que nos interesa el *por qué* de tal comportamiento. Nuevamente la calidad esconde otra verdad, convirtiéndose en la metáfora de la que Seed (1979: 271-272) nos hablaba. ¿Un indio se casa con una india por el solo hecho de ser de la misma calidad? No creemos que el matrimonio endogámico, sobre todo en el caso de los indios, se produzca *únicamente* gracias al factor racial. Tienen que existir otros factores que complementen o enriquezcan esta dimensión. Las parejas comparten otros aspectos no menos importantes que el racial, entre ellos el origen geográfico se erige como un factor fundamental[28].

---

27 McCaa Robert, Schwartz Stuart B. y Grubessich, Arturo (1979) criticando el trabajo de Chance y Taylor sobre Antequera (México) para 1792, señalan, con razón, que se debe de tener muy en cuenta el desequilibrio de sexos de una misma raza para analizar correctamente el mestizaje. Sin dejar de reconocer que el desequilibrio numérico de sexos es importante, éste es un dato que es necesario contextualizarlo históricamente. Es decir **la explicación** del matrimonio interracial no es únicamente estadística; el desequilibrio como tal no explica la **razón** por la cual, por ejemplo, un negro y una india, o viceversa, se casan o conviven. El análisis es histórico y como tal entran en juego otros factores: los espacios comunes, relaciones sociales, etc. También, claro está, la proporción entre sexos, pero como un **dato**, más no el fundamental. Véase también McCaa (1984) y Seed (1982).

28 McCaa reconoce esto al indicar que los matrimonios están influenciados por la calidad, clase y lugar de nacimiento (1984: 499).

Cuadro N° 17

Comparación de matrimonios de originarios de la Costa

	Esposas	%	Esposos	%
Costa	723	80.87	723	63.59
Sierra Central	44	4.92	38	3.34
Sierra Sur	18	2.01	73	6.42
Sierra Norte	15	1.68	40	3.52
Chile	14	1.57	42	3.69
España	1	0.11	114	10.03
Otros y sin datos	79	8.84	107	9.41
TOTAL	894	100	1137	100

Fuente: AAL, Libros de matrimonios de Santa Ana (1795-1820)

El cuadro N°17 compara los porcentajes de las esposas y esposos de los originarios de la costa. En la primera columna se encuentra el lugar de origen, en la segunda la cantidad de esposas de hombres originarios de la costa (894) y en la cuarta los esposos de mujeres originarias de la costa (1137). Se puede notar que el 81% de las esposas de costeños son costeñas y el 64% de los esposos de costeñas son originarios de la costa. El cuadro N° 18 hace la misma comparación entre esposas y esposos para la sierra central, allí el 55% de las esposas de hombres originarios de la sierra central eran de la misma zona de nacimiento. Mientras que los esposos de las mujeres del centro fueron en 42% del mismo lugar. Finalmente el cuadro N°19 trae información similar. El 38% de esposas de sureños fueron de la misma localidad, mientras que en el caso de los esposos el 59% provenía del sur.

Cuadro N° 18

Comparación de matrimonios de originarios de la Sierra Central

	Esposas	%	Esposos	%
Costa	38	24.52	44	21.67
Sierra Central	85	54.84	85	41.87
Sierra Norte	6	3.87	15	7.39
Sierra Sur	11	7.10	38	18.72
Otros y sin datos	15	9.68	21	10.34
TOTAL	155	100	203	100

Fuente: AAL, Libros de matrimonios de Santa Ana (1795-1820)

Cuadro N° 19

Comparación de matrimonios de originarios de la Sierra Sur

	Esposas	%	Esposos	%
Costa	73	34.27	19	13.87
Sierra Central	38	17.84	11	8.03
Sierra Norte	8	3.76	3	2.19
Sierra Sur	81	38.03	81	59.12
Otros y sin datos	13	6.10	23	16.79
TOTAL	213	100	137	100

Fuente: AAL, Libros de matrimonios de Santa Ana (1795-1820)

En todos los casos mencionados el mayor porcentaje, tanto en hombres como mujeres, correspondió al matrimonio entre personas de la misma zona. Esto nos muestra el papel que cumplió el lugar de origen al momento de la elección de pareja.

Entre los indígenas la actitud es más notoria aún. El cuadro N°20 muestra como los indios hombres tienden a casarse con mujeres de su misma zona. El 67% de los indios de la costa se casó con costeñas, el 66% de los indios de la sierra central se casó con mujeres del mismo origen y el 43% de los indios de la sierra sur hizo lo mismo; en todos los casos la mayoría de matrimonios fue con novias de la misma zona. El único caso contrario lo representa la sierra norte, escasamente representada en

nuestra muestra y por lo tanto creemos que no afecta la interpretación que se propone[29].

Cuadro N° 20

Comparación de matrimonios de indios hombres y sus esposas por zonas

Mujeres/Hombres	Costa	%	Sierra Central	%	Sierra Norte	%	Sierra Sur	%
Costa	68	66.67	18	17.82	17	41.46	15	18.99
Sierra Central	17	16.67	67	66.34	13	31.71	23	29.11
Sierra Norte	6	5.88	3	2.97	5	12.20	3	3.80
Sierra Sur	8	7.84	5	4.95	0	0.00	34	43.04
Sin Datos	3	2.94	8	7.92	6	14.63	4	5.06
TOTAL	102	100	101	100	41	100	79	100

Fuente: AAL, Libros de matrimonios de Santa Ana (1795-1820)

Ciertamente el origen juega un papel importante. Probablemente el indio migrante busca en la ciudad a sus "paisanos" para compartir sus costumbres, amistades, etc; y de seguro también para que le consigan un sitio para vivir y trabajar. Por ello es lógico pensar que sus parejas provengan de los espacios que frecuentan. Si se juntan con paisanos, ya sea en el trabajo o barrio, es posible que su futura esposa venga de esos lugares y por lo tanto sea probablemente indígena.

Nos interesa ahora profundizar el patrón matrimonial de los indios de la ciudad, motivo por el cual le dedicaremos un espacio aparte.

3.5 Trajinantes del amor: los indios y el matrimonio

El cuadro N°21 nos muestra las razas de las esposas de

29 Las indias tienen un comportamiento similar, el anexo N°8 lo indica así. El 54% de indias de la costa, 50% de la sierra central y 64% de la sierra sur, se casó con novios de la misma zona de origen; nuevamente en este caso la única excepción la representa la sierra norte.

los indios registrados en Santa Ana. A pesar de que la gran mayoría de sus esposas son indias (74%), la proporción de esposas de raza negra, sumadas las libres y esclavas (13%), no es pequeña. Anotemos que por el contrario las indias se casan en menor proporción con hombres de raza negra (cuadro N° 22) sólo 10%, tasa menor a lo encontrado para los indios hombres[30].

Cuadro N° 21

Santa Ana 1795-1820
Matrimonios de Indios

		%
Indias	261	74.36
Negras libres	30	8.55
Esclavas	17	4.84
Mestizas	25	7.12
Sin datos y otros	18	5.13
TOTAL	351	100

Fuente: AAL, Libros de matrimonios de Santa Ana (1795-1820)

Cuadro N° 22

Santa Ana 1795-1820
Matrimonios de Indias

		%
Indios	261	77.91
Negros *	33	9.85
Mestizos	19	5.67
Sin datos	15	4.48
Blanco	5	1.49
Don	2	0.60
TOTAL	335	100

* Libres y Esclavos
Fuente: AAL, Libros de matrimonios de Santa Ana (1795-1820)

30 En una parroquia rural de México (1720-1810) la tasa era menor, entre el 6 y 7% de los novios indios se casaron con castas (Rabell 1992: 19).

Tendríamos que discutir si la proporción de indios casados con negras representa mucho o poco. Carecemos de estudios similares para Lima, así que en base a datos recolectados propios trataremos de responder esta pregunta. El cuadro N°23 nos presenta los datos relativos a San Marcelo (1795-1820). Muestra como la mayor parte se casa con indias, pero sumando negras libres y esclavas, las mujeres de raza negra las superan ligeramente en número (44% contra 41%). El cuadro también trae información de San Lázaro en los 3 años que se conservan (1817-1820); el 26% se casó con mujeres de raza negra (13% libres y 13% esclavas). San Sebastián (1795-1820), trae datos parecidos a San Marcelo: el 32% se casó con mujeres de raza negra. Finalmente Santiago del Cercado (1795-1805) trae los menores datos. Sólo el 8% se casó con negras todas libres, sin ninguna negra esclava[31].

Cuadro N° 23

Matrimonios de Indios de San Marcelo, San Lorenzo, San Sebastián y Santiago del Cercado

	San Marcelo (1795-1820)	%	San Lázaro (1817-1820)	%	San Sebastián (1795-1820)	%	Cercado (1795-1805)	%
Indias	26	41.27	32	69.57	49	58.33	87	88.78
Libres	17	26.98	6	13.04	19	22.62	8	8.16
Esclavas	11	17.46	6	13.04	8	9.52	0	0.00
Mestizas	4	6.35	1	2.17	3	3.57	2	2.04
Sin datos y otros	5	7.94	1	2.17	5	5.95	1	1.02
TOTAL	63	100	46	100	84	100	98	100

Fuente: AAL, Libros de matrimonios de Santa Ana (1795-1820)

Aunque es cierto que los datos pueden parecer incompletos, sirven para afirmar algunas cosas. En primer lugar, los ma-

31 Si bien es cierto que no es la totalidad de registros disponibles para el Cercado, y además falta el Sagrario, lo que nos interesa destacar es la tendencia mostrada.

trimonios entre indios y negras no constituyen una rareza, por lo que el concepto estadístico de endogamia deber ser visto con cuidado. Si bien es cierto no constituyen la mayoría no existe una aversión hacia este tipo de unión, como si se evidencia para otras uniones (ej. negro esclavo-blanca). En segundo lugar, existen variaciones entre parroquias que es necesario explicar. Podemos plantear la hipótesis de que la razón que lleva al matrimonio entre indio y negra es la *experiencia de convivencia cotidiana* entre las dos razas[32]. Por ello en lugares de mayor concentración de población negra y menos indios (San Marcelo, San Sebastián) la cifra es mayor, dado que los indios de esas zonas estaban prácticamente obligados a convivir con negros. Por otro lado, también entra en juego la posibilidad de relacionarse con paisanos, donde hay más de ellos (Santiago del Cercado) la cifra es menor. En los otros casos (Santa Ana y San Lázaro) nos encontramos con ejemplos intermedios. Esta podría ser la aplicación real del desequilibrio de sexos, puesto que no se trata de una explicación centrada únicamente en el aspecto numérico.

Cuadro N° 24

Esposas de indios originarios de la Sierra Norte, Sur, Central, la Costa y Ciudad de Lima

	Sierra Norte	%	Sierra Sur	%	Sierra Central	%	Costa*	%	Ciudad	%
Indias	30	73.17	64	81.01	77	76.24	56	77.78	20	66.67
Esclavas	3	7.32	2	2.53	3	2.97	4	5.56	2	6.67
Neg. Libres	3	7.32	3	3.80	8	7.92	7	9.72	4	13.33
Mestizas	3	7.32	5	6.33	10	19.90	2	2.78	3	10.00
Otros y sin datos	2	4.88	5	6.33	3	2.97	3	4.17	1	3.33
TOTAL	41	100	79	100	101	100	72	100	30	100

Fuente: AAL, Libros de matrimonios de Santa Ana (1795-1820)
* Se ha separado los nacidos en la Ciudad de Lima (30) del total de originarios de la Costa

32 La situación de explotación también podía promover la identificación común de indios y negros, por lo menos desde inicios del s.XVII. El hecho resulta más frecuente en espacios rurales, donde los esclavos negros podían hasta aceptar el liderazgo de un indio en sus protestas (Regalado de Hurtado 1992: 151).

Para probar esta afirmación trataremos de comparar si la proporción de matrimonios de indios con negras varía de acuerdo al lugar de origen del novio. Los indios originarios de la costa tienen sin duda una mayor experiencia de contacto con gente de raza negra. Por ello en el cuadro N°24 el 15% de los indios se casó con negras. El mismo cuadro para los indios de la sierra central, muestra que el 11% se casó con negras, mientras que las mestizas, al contrario del caso anterior son el segundo grupo más importante. Los indios de la sierra norte prácticamente se casaron en la misma proporción con mestizas, negras esclavas y libres. Los indios de la sierra sur, probablemente con una escasa experiencia de contacto con gente de raza negra, se casaron sólo un 6% con negras. Si observamos a los indios originarios de la ciudad veremos que se casaron en un 20% con mujeres de raza negra, ciertamente era imposible vivir en Lima colonial y no tener la experiencia de convivencia con gente de raza negra.

Cuadro N° 25

Esposos de indias originarias de la Sierra Norte, Sur, Central, la Costa y Ciudad de Lima

	Sierra Norte	%	Sierra Sur	%	Sierra Central	%	Costa*	%	Ciudad	%
Indios	13	65.00	40	71.43	111	88.10	43	81.13	40	67.80
Neg. Libres	1	5.00	1	1.79	5	3.97	3	5.70	7	11.86
Esclavos	3	15.00	0	0.00	3	2.38	3	5.66	4	6.70
Mestizos	3	15.00	7	12.50	1	0.79	3	5.66	4	6.70
Otros y sin datos	0	0.00	8	14.29	6	4.76	1	1.89	4	6.70
TOTAL	20	100	56	100	126	100	53	100	59	100

Fuente: AAL, Libros de matrimonios de Santa Ana (1795-1820)
* Se ha separado las nacidas en la Ciudad de Lima (59) del total de originarias de la Costa

En el caso de las indias la tendencia se confirma. El cuadro N°25 muestra como las indias de la sierra central se casan sólo en 6% con negros, porcentaje seguramente afectado por la presencia en la ciudad de numerosos indios hombres de la misma

zona[33]. El cuadro también nos muestra que las indias de la sierra sur sólo se casaron con un novio de origen negro libre (2%), siendo el segundo grupo —fuera de los indios— los mestizos (13%). El caso de la sierra norte resulta especial. Primero porque es la menor muestra obtenida, lo que no permite claridad en la observación. En todo caso podemos anotar que un 20% de las indias provenientes de esa zona se casó con negros. Sobre las indias provenientes de la costa, nos indica que el 11% de ellas se casó con novios de raza negra. Más sugerente resulta que las indias nacidas en la ciudad se casaron en 19% con novios de origen africano.

En todos estos casos hemos visto como existe relación entre la zona de origen y el patrón matrimonial, tanto en hombres como en mujeres. La explicación de esto puede contener dos aspectos. En primer lugar creemos que la experiencia de contacto con gente de raza negra es importante. Si los indios migrantes provienen de zonas donde existe población africana abundante, entonces son mas proclives a casarse con mujeres negras, a diferencia de los indios originarios de zonas con poca población negra. Los datos obtenidos nos sugieren esta relación, pues en el caso de los nativos de la costa o de la ciudad misma, las tasas siempre son mayores al promedio general. Por el contrario los porcentajes de matrimonios con negras(os) de los indios(as) provenientes de la sierra sur siempre son menores a todas las otras, pues en esa zona la presencia africana es muy pequeña. Seguramente también hay que agregar la existencia de diferentes patrones matrimoniales ancestrales entre los indios de la sierra y los de la costa.

Es evidente que el origen juega un rol fundamental en este caso. Los paisanos y personas conocidas son las que permiten la

33 Recordemos que en términos generales un 10% de las indias de Santa Ana se casó con negros (cuadro N°22).

inclusión de los migrantes en la ciudad, los hospedan y les consiguen trabajo. No se trata tampoco de una relación exenta de conflictos, es una vinculación que permite ubicarse en la ciudad y establecerse en ella. Por ello proponemos que en estos espacios —trabajo y vida cotidiana— es donde surgen en buena parte las relaciones de pareja.

Cuadro N° 26

Esposas de indios de la Sierra de Lima
(Canta, Huarochiri y Yauyos)

		%
Indias	54	81.82
Negras Libres	5	7.58
Esclavas	1	1.52
Mestizas	5	7.58
Otros y sin datos	1	1.52
Total	66	100

Fuente: AAL, Libros de matrimonios de Santa Ana (1795-1820)

Podemos analizar un caso que resulta interesante. Los indios procedentes de la sierra de Lima (Canta, Huarochirí y Yauyos), como era previsible se casaron en 82% con indias y en casi 9% con negras (cuadro N°26). Dentro de esto prefieren casarse con novias provenientes en su mayoría de la sierra de Lima en 58% (cuadro N°27). El origen mayoritario de los indios provenientes de la sierra de Lima lo constituye Yauyos. El cuadro N°28 muestra que el 68% de los indios se Yauyos se casó con mujeres de su misma localidad. ¿Qué es lo que motiva esta presencia de yauyinos en Lima? El capítulo siguiente intenta responder a esta inquietud.

Cuadro N° 27

Orígenes de esposas de indios de la Sierra de Lima
(Canta, Huarochiri y Yauyos)

		%
Sierra Lima	38	57.58
Sierra Central	7	10.61
Ciudad	7	10.61
Costa	4	7.58
Sierra Sur	3	6.06
Otros y sin datos	7	4.55
TOTAL	66	100

Fuente: AAL, Libros de matrimonios de Santa Ana (1795-1820)

Cuadro N° 28

Orígenes de esposas de indios de Yauyos

		%
Yauyos	26	68.42
Huarochiri	3	7.89
Otros y sin datos	9	23.68
TOTAL	38	100

Fuente: AAL, Libros de matrimonios de Santa Ana (1795-1820)

Por otro lado la experiencia de convivencia, aludida líneas atrás, tampoco sucede en un mundo abstracto. Veremos como las redes de solidaridad cotidiana, el barrio, el trabajo, las pulperías y chinganas son los lugares donde se practica este encuentro. Problemática y violenta a veces, esta experiencia de contacto entre indios y negros es fundamental para entender a la plebe urbana limeña de fines de la colonia. Ciertamente el matrimonio interracial no es la única prueba del encuentro entre indios y negros, pero creemos que constituye un buen camino de entrada a la realidad cotidiana. Tal vez esto pueda expli-

car el crecido número de castas al final del período colonial, hasta el punto que el Virrey Gil de Taboada intentó incluirlos dentro de la población tributaria[34].

34 Comunicación personal de la Dra. Scarlett O'Phelan G.

CAPITULO IV

FAMILIARES Y AMIGOS: LOS TESTIGOS DE MATRIMONIO

A través de los matrimonios de indios de la parroquia Santa Ana podemos conocer las relaciones sociales que se establecieron en la ciudad. Los expedientes matrimoniales traen la información que los contrayentes estaban obligados a proporcionar para certificar su soltería y la falta de impedimentos para asumir el estado, de manera que aquellas personas que asistieron en calidad de testigos nos brindan la oportunidad de acercarnos al mundo de las amistades que se generaban en Lima. Ciertamente no podemos pensar que todas ellas fueran amistades profundas y durareras, así como hoy probablemente los novios solían solicitar el concurso de las personas que en ese momento, por la razón que sea, eran importantes en su vida personal. Claro que siempre existirá el caso del testigo improvisado, pero esto, a la luz de la documentación revisada, resulta marginal y poco determinante en el análisis.

El testigo era preguntado por su nombre, oficio, raza, lugar de residencia en la ciudad y si tenía conocimiento de que el novio(a) era soltero y carecía de impedimentos matrimoniales[1].

1 Sobre las disposiciones legales para testigos de matrimonio véase Vargas Ugarte (1951: 124).

Todos los contrayentes estaban obligados a proporcionar esta información, esto tal vez pueda explicar por qué el matrimonio, al contrario que los otros eventos (bautizos por ejemplo) requiere algo más de preparación, pues además de la información de soltería, se tenían que esperar las amonestaciones de rigor en la parroquia respectiva. Esto puede sugerir que los indígenas que se casaron en Santa Ana no eran necesariamente personas de paso ocasional por la ciudad. Como hemos visto, las facilidades para asumir la feligresía de cualquier parroquia, dependía —mas que del tiempo de residencia— de la voluntad de permanecer en la capital; por lo tanto los matrimonios celebrados eran de personas que en su mayoría residían parte del año en la ciudad.

La presencia de estos personajes nos permite conocer cuáles eran las redes sociales que se produjeron en la parroquia Santa Ana, especialmente en el caso de los indios. No pocas veces los informantes declaran las razones por las cuales conocen a los novios, por lo que tenemos una fuente susceptible de ser trabajada de manera cuantitativa y cualitativa. Al mismo tiempo podemos conocer qué grupos sociales son los que con mayor frecuencia aparecen en los documentos de testigos; también de qué calles y barrios proceden y por qué razón conocen a los contrayentes. Dentro de esta perspectiva nos interesa describir nuestros resultados de manera general (razas, oficios, calles), pero de igual manera —y con mayor interés— deseamos analizar la relación entre los negros e indios.

4.1 Números y casos: los testigos y las cifras generales

De los 351 matrimonios de indios que tenemos registrados hemos logrado ubicar 222 expedientes de matrimonio, esta cifra corresponde al 63% del total. Además, se encontraron 68 expedientes correspondientes a la parroquia de Santa Ana, los cuales no están registrados en el libro de matrimonios. Para los efectos

de la presente investigación consideramos la totalidad de testigos ubicados (808), sin tener en cuenta si teníamos registrado o no el matrimonio. La razón de esto se fundamenta en el interés de descubrir las relaciones sociales que traslucen los documentos de Santa Ana, más que en analizar sólo las partidas registradas.

Cuadro N° 29

Razas de testigos*

		%
Indios	152	42.58
Don	122	34.17
Negros**	59	16.53
Mestizos	22	6.16
Blancos	2	0.56
TOTAL	357	100

*No se ha considerado los registros sin dato (451)
**Libres y esclavos
Fuente AAL, Expedientes Matrimoniales

El cuadro N°29 ofrece las razas de los testigos analizados[2]. Del total que consigna raza (357 de 808) cabe afirmar algunas cosas. La mayor proporción corresponde a los indios, con un 43% y en segundo lugar los "don" con 34%. Es posible que en esta clasificación se encuentren presentes algunos indios, pues como hemos visto no era inusual que luego de registrarse como indígenas se presentasen como "don" o "doña". En tercer lugar se sitúan los negros (esclavos y libres), más frecuentes que los mestizos y mucho más que los blancos. La presencia de testigos de raza negra podría explicarse por la existencia de matrimonios entre indios y negras. Es lógico pensar que si un indio se casa con una negra muchos de los testigos asistentes puedan ser

2 Para apreciar mejor la distribución de razas en los testigos no se ha considerado los registros sin datos (451 de 808= 56%).

de raza negra[3], pues la novia llevaría sus amistades a testificar, lo que no implicaría que conocieran al novio indígena. A pesar de ello en muchos casos en que testifican negros en matrimonios de indios y negras, los testigos declaran conocer no sólo a la novia, sino también al novio. Veremos más adelante las características de esta afirmación.

Cuadro N° 30

Las razones que dieron los testigos

		%
Familia	67	8.29
Paisanos	64	7.92
Trabajo	51	6.31
Barrio	33	4.08
Sin datos/Otras	593	73.39
TOTAL	808	100

Fuente AAL, Expedientes Matrimoniales

El cuadro N°30 muestra las razones que los testigos declaraban para explicar el conocimiento que tenían acerca de los contrayentes. Hemos tratado de agruparlas siguiendo las categorías que la información documental nos ofrece, por ello aparecen la familia, los paisanos, el trabajo y el barrio como los motivos por los cuales los testigos sostenían relación con cualquiera de los novios. Destaca rápidamente el hecho de que la mayoría no ofrece ningún dato en particular u otras razones. Esto no significa que no conocieran a los futuros esposos, sino que al momento de declarar manifestaron razones distintas o ninguna de ellas, limitándose a decir que los conocían hace mucho tiempo —o un determinado número de años— sin agregar nada más que nos permita saber por qué motivo los conocen. En este

3 Sin duda este mismo criterio se puede emplear para explicar el 43% de testigos indios, pues si se casa un indio con una india es posible que la mayoría de los testigos sean de la misma raza.

mismo punto hemos incluido a los compañeros de viaje[4]; a los que por viajar contínuamente frecuentan ciertos pueblos y conocen de esa manera a los novios[5] o los que son amigos de los novios por distintas razones[6].

Cuadro N° 31

Razones de testigos indios y mestizos*

		%
Familia	34	40.48
Paisanos	25	29.76
Trabajo	5	5.95
Barrio	4	4.76
Sin datos/Otras	16	19.05
TOTAL	84	100

* Sólo 84 indios o mestizos indicaron alguna razón
Fuente AAL, Expedientes Matrimoniales

En este mismo cuadro destaca el aspecto familiar, constituyéndose en la primera causa de la presencia de testigos. Lógicamente la mayoría de los familiares de los indios son de la misma raza, desfilan ante el notario: padres, hermanos tíos, abuelos, etc. El cuadro N°31 lo ratifica claramente pues al separar los indios y mestizos vemos que la familia y los paisanos adquieren la mayor importancia. En ella podemos incluir aquellos casos en que indios crían a otros indígenas desde niños, sin ser sus familiares directos[7]. En todos estos casos es posible que se

4 AAL, Expedientes Matrimoniales, José Ponce-Paula Romero, 1814.

5 Así lo indica un testigo: "con el motivo de hacer viajes a la sierra conoce a ambos contrayentes a cada uno desde su tierra" (AAL, Expedientes Matrimoniales, Alexandro Díaz-Manuela Poma, 1815).

6 Por ejemplo por ser amigo de su patrón, AAL, Expedientes Matrimoniales, Manuel Vite y Morales-Petronila Navarro, 1814; o amigo de los padres, AAL, Expedientes Matrimoniales, José Velásquez-María Jacoba Córdova, 1812.

7 Véase AAL, Expedientes Matrimoniales, Juan Gutiérrez-Carmen Soria,

aplique el criterio de familia extensa en relación a los paisanos; además, no siempre la sospecha de que el niño educado en casa de paisanos se encuentra en situación de servidumbre puede ser comprobada[8].

4.2 "Con motivo de ser de un mismo pueblo": los paisanos

Necesitamos un análisis detallado de la presencia de los paisanos en Lima. Los indios, en buena parte migrantes, se relacionaron en la ciudad con sus coterráneos, probablemente con tanta frecuencia como se ha determinado para tiempos recientes[9]. Los paisanos, en general, pueden jugar un rol de relativa preponderancia en la vida diaria de las personas. Estos personajes que se presentan "con motivo de ser de un mismo pueblo y paisanos[10]" a veces pueden tener una participación notable en la vida de sus conocidos, incluso no sólo en el caso de los in-

---

1810; Manuel Fuertes-Asencia Montes, 1817; Aniceto Rivera-Jacoba Martínez, 1819. Por otro lado la presencia de compadres y comadres la hemos agrupado dentro del espacio familiar, aunque son pocos casos: AAL, Expedientes Matrimoniales, José de Asencio-Rosa Landa, 1819; Pedro Cárdenas-Faustina Castilla, 1801; Manuel Balera-Petronila Susavila, 1810.

8 Tal vez el caso de Don Vicente Arias, "tutor" de Vicente Campos y Rosa Lugo, ambos indios de Santa Ana, pueda dar la sospecha de servidumbre; él los "ha criado y alimentado desde su tierna edad", además ninguno de los testigos son paisanos o compañeros de trabajo (AAL, Expedientes Matrimoniales, Vicente Campos-Rosa Lugo, 1813). No existen estudios que aborden específicamente el caso de la servidumbre indígena en Lima a finales de la colonia. Sin embargo, recientemente Carlos Aguirre (1994) ha intentado una sugerente comparación entre la esclavitud negra y la servidumbre indígena a mediados del s.XIX. Destaca el hecho de que los indígenas carecían de mecanismos de protección legales como los que esclavos negros sí poseían, por ello la explotación y marginación debió ser mucho peor.

9 Véase el trabajo de Doughty (1978). También los trabajos contemporáneos sobre la migración resultan especialmente interesantes, sobre todo Degregori, Blondet y Lynch (1987) y Golte y Adams (1987).

10 AAL, Expedientes Matrimoniales, Manuel Lira-Clemencia Gerbasio, 1795.

dios. Así ocurrió con Don Juan Miguel Azpiroz, peninsular que decidió no cumplir su palabra de matrimonio con Doña Ynés Arenas. Se obtuvo la licencia respectiva, incluso se produjeron las amonestaciones, según lo determinado por el Concilio de Trento, pero

> "noticiados algunos paysanos de Dn. Juan Miguel de la determinación, se propusieron distractarlo (sic) sin otro mérito que la consideración de las cargas del matrimonio a que se sujetaba[11]."

En casos más delicados, como la bigamia[12], los paisanos pueden ser de vital importancia. Petrona Balencia se casó en Lima con Rafael Rivera, ella dijo ser viuda y natural de Huamanga. Al poco tiempo se encontró en Lima con Agustín Cárdenas, sastre mestizo que vivió en Huamanga, quien le preguntó por qué se había casado nuevamente estando su marido vivo, pues lo había visto en Huamanga; ante tal inconveniente Petrona le pidió que se callase[13]. Por lo tanto no resulta extraño que el círculo de paisanos, además de ser fuente de trabajo, sea en una forma de sociabilidad en la ciudad. Por ello José Arriaga, en una información de soltería, declaró que el novio es soltero "por haverlo oído decir a muchos paisanos que han trabajado en la tienda del que declara[14]".

---

11 AAL, Expedientes Matrimoniales, Juan Miguel de Azpiroz-Ynés Arenas, 1801. Magdalena Chocano y Alberto Flores Galindo analizaron lo que para las mujeres de la época significaba "las cargas del sacramento" (1984).

12 Para un excelente análisis de las implicancias sociales de la bigamia véase el trabajo de Alexandra Parma Cook y Noble David Cook (1992).

13 Otro testigo, Antolín Bibanco, indio pellonero, ratifica lo dicho por Agustín. AAL, Bigamia, Leg. 2, Rafael Rivera-Petrona Balencia, 1813. Otros casos similares en Bigamia Leg. 2 Maria Andrade-Angel Luceros, 1817(?). Bigamia Leg. 2, Eulalia Carrasco-Romualdo Quispe, 1817.

14 AAL, Expedientes Matrimoniales, Eusevio Florez-Rafaela Araujo, 1812.

Los ejemplos de la presencia de paisanos en los testigos se pueden fácilmente multiplicar, pero no queremos agotar al lector con referencias que no agregan nada a lo anotado. Sin embargo, vale la pena resaltar algunos aspectos. En algunos casos los testigos de matrimonio son en su totalidad paisanos de los contrayentes[15]; en otros casos la presencia se puede entender por partida doble: paisanos y además residentes en la misma calle o vecinos[16]; e incluso comparten oficios como veremos más adelante. Como se aprecia los migrantes en la ciudad distaban de estar aislados y sin relaciones con gente de su mismo pueblo. Es más, no es extraño que entre los testigos que presentan siempre se encuentre algún paisano.

4.3 El sudor de la frente: ocupaciones y oficios

La información de los testigos, como hemos indicado, trae datos sobre sus oficios. Una primera presentación general se observa en el cuadro N°32, allí se evidencia que la gran mayoría se dedica a oficios artesanales (54%), seguido de los que laboran en la comercialización o producción de alimentos y combustibles (15%).

Lo que resulta notable es el pequeño número de testigos que declararon estar bajo condición de servidumbre. Contrastando con otros datos conocidos del mismo período[17], que pre-

15 Por ejemplo AAL, Expedientes Matrimoniales, Matías Napa-Baltazara de la Cruz, 1796; José Luis de la Cruz-María Jacoba Chumpitaz, 1811; Melchor Torrejón-María de Jesús Salsamuni, 1812; Pedro Yslache-María Concepción Marcelo, 1820.

16 AAL, Expedientes Matrimoniales, Bruno Sanabria-Juliana Vargas, 1813; también por ejemplo Ignacio Alvarracín-Juan Rodríguez, 1820; Aniceto Rivera-Jacoba Martínez, 1819.

17 Puede verse esto en el libro de Anna (1979: 20-ss), quien presenta un cuadro con un crecido número de sirvientes. También el análisis de Quiroz muestra un crecido número (23,72%) de personas dedicadas al servicio personal (1991: 213).

Cuadro N° 32

Oficios y ocupaciones de los testigos

		%	% Acumulado
Artesanos	328	54.21	54.21
Alimentos y combustibles	93	15.37	69.59
Labradores	31	5.12	74.71
Comercio	28	4.63	79.34
Salud y cuidado personal*	26	4.30	83.64
Soldados	15	2.48	86.12
Transportes	14	2.31	88.43
Religiosos	13	2.15	90.58
Servicios varios	11	1.82	92.40
Jornaleros	10	1.65	94.05
Educación y justicia	9	1.49	95.54
Musicos	9	1.49	97.02
Servicios personales	4	0.66	97.69
Otros	14	2.31	100.00
Total	605	100	

*Barberos, cirujanos, etc.
Fuente: AAL, Expedientes Matrimoniales

sentan un gran número de sirvientes, esto necesita ser explicado. Sin duda en parte se debe a que la documentación es distinta. En los expedientes matrimoniales los testigos declaran libremente su ocupación, lo que seguramente en padrones oficiales resulta más difícil. Es por eso que muchos testigos evitarían declarar su condición servil, pues además de ser probablemente una condición de paso[18], es por todos conocido que la condición de servidumbre no era una buena carta de presentación como testigo, incluso en litigios judiciales[19], dado que tenían menos "honor" que los demás o simplemente no lo poseían.

18 Desde el siglo XVII se puede notar esta característica: "es muy probable que ésta sea una ocupación más bien temporal que brinda sobre todo un alivio inmediato a las necesidades de los migrantes recién arribados y menos experimentados, además de una primera experiencia de trabajo" (Jaramillo 1992: 289).

19 Esto se ve cuando en un juicio de divorcio se intenta desprestigiar a uno

Cuadro N° 33

Oficios de los artesanos

		%	% Acumulado
Sastres	96	29.27	29.00
Zapateros	57	17.38	46.38
Trenasadores	23	7.01	53.39
Botonero	19	5.79	59.18
Olleros	19	5.79	64.98
Silleros	17	5.18	70.16
Plateros	16	4.88	75.04
Carpinteros	9	2.74	77.78
Herreros	8	2.44	80.22
Aparejeros	6	1.83	82.05
Sombrereros	6	1.83	83.88
Bordadores	5	1.52	85.40
Cigarreros	5	1.52	86.93
Pelloneros	5	1.52	88.45
Petateros	5	1.52	89.98
Curtidores	4	1.22	91.20
Cereros	3	0.91	92.11
Pintores	3	0,91	93.02
Albañiles	2	0.61	93.63
Colchoneros	2	0.61	94.24
Manteros	2	0.61	94.85
Tintoreros	2	0.61	95.46
Otros	14	4.27	100.00
Total	328	100	

Fuente: AAL, Expedientes Matrimoniales.

El análisis de los dos primeros grupos artesanos y productores—comercio de alimentos, nos muestra algunas peculiari-

de los testigos. La samba nombrada Josefa Concha es criada, "pero no es doméstica como quiera, si no es doméstica sirviente y por tanto subordinada en todo.. que ascenso se le puede dar a un testigo de esta clase? Ya se ve que ninguno" AAL, Divorcios, Leg. 81, José Banegas-Rita Villavicencio, 1800. También otro caso en AGN, Tribunal Eclesiástico, Licencias matrimoniales, Leg. 6, María Rufina Mirones-Juan Manuel Mirones, 1819. En términos legales la constitución española de 1812 negaba la ciudadanía activa a sirvientes, norma respetada en prácticamente todas las constituciones del s.XIX republicano, véase Oviedo (1861: T. I, 13-142).

dades. En el cuadro N°33 los artesanos son en mayoría sastres, seguidos de los zapateros, trenzadores, botoneros, olleros, silleros y plateros. Estos resultan los grupos más representativos del total. El cuadro N°34 nos indica que la mayoría de los que declaran dedicarse al rubro de alimentos y combustibles laboran en la venta callejera o en el beneficio y comercio de carnes y leche. Como ya hemos visto la venta informal de alimentos (recauderas, regatones) es una fuente de ingreso importante, sobre todo para las mujeres. La mayoría se dedica a la distribución y comercialización antes que a la producción misma de alimentos.

Cuadro N° 34

Oficios de los que se dedican a la venta de alimentos y combustibles

		%	% acumulado
Venta callejera*	42	45.16	45.00
Carnes y leches	34	36.56	82.00
Venta en locales**	10	10.75	93.00
Producción de alimentos***	5	5.38	98.98
Carboneros	2	2.15	100.00
Total	93	100	

* Recauderas(os), repartidores, etc.
**Pulperos, chinganeros, etc.
***chocolateros, heladeros, tamaleros, etc.
Fuente: AAL, Expedientes Matrimoniales

Los indios demuestran estar representados en casi todos los sectores (cuadro N°35)[20]. También la mayoría son artesanos, nuevamente seguidos por los productores y comerciantes de alimentos y combustibles. Los demás oficios se encuentran bastante lejos de esos dos grupos.

20 Solamente 110 casos de los 152 indios registrados como testigos mencionan algún oficio en particular.

Cuadro N° 35

Oficios y ocupaciones declarados por los testigos indios*

		%	% acumulado
Artesanos	58	52.73	53.00
Alimentos y combustibles	27	24.55	77.55
Labradores	8	7.27	84.82
Comercio	5	4.55	90.00
Jornaleros	3	2.73	92.73
Arrieros	3	2.73	96.00
Musicos	2	1.82	97.82
Barbero	1	0.00	97.82
Soldado	1	0.00	97.82
Otros	2	1.82	100.00
Total	110	100	

*Sólo 110 indios declararon algún tipo de ocupación u oficio
Fuente: AAL, Expedientes Matrimoniales

Cuadro N° 36

Oficios de los testigos artesanos indios

		%	% acumulado
Sastres	18	31.58	32.00
Olleros	11	19.30	51.30
Zapateros	6	10.53	61.82
Trensadores	6	10.53	73.00
Botoneros	3	5.26	78.26
Bordadores	2	3.51	81.77
Colchoneros	2	3.51	86.00
Sombrereros	2	3.51	89.51
Manteros	1	1.00	90.51
Pelloneros	1	1.00	91.51
Petateros	1	1.00	92.51
Silleros	1	1.75	94.26
Otros	4	5.26	100.00
Total	58	100	

Fuente AAL, Expedientes Matrimoniales

El cuadro N°36 evidencia que los indios tienen diversos oficios artesanales, pero claramente son mayormente sastres y

olleros. Sobre los primeros ya Cook (1968) y Charney (1988) habían indicado su presencia mayoritariamente indígena desde el s.XVII. En relación a los olleros Quiroz (1991), analizando un padrón de 1777, muestra que en Cocharcas (jurisdicción de Santa Ana) la presencia de indios dedicados a este oficio es notable, siendo en buena parte originarios de Huarochirí.

El cuadro N°37 ofrece el interesante dato de que los indios(as) dedicados al comercio de carnes y leches(48%) y la venta callejera de alimentos(44%) son la mayoría del grupo de alimentos y combustibles. Información ratificada fácilmente de manera cualitativa. En muchos casos se presentan cecineros, camaleros y vendedores de carne como paisanos y testigos de matrimonio[21]. Por ello necesitamos precisar la relación entre paisanos y oficios.

Cuadro N° 37

Oficios de los indios que se dedican a la venta de alimentos y combustibles

		%	% acumulado
Venta callejera*	12	44.44	44.00
Carnes y leches	13	48.15	92.15
Venta en locales**	1	3.70	95.85
Carboneros	1	3.70	100.00
Total	27	100	

*Recauderas(os), repartidores, etc.
**Pulperos, chinganeros, etc.
Fuente: AAL, Expedientes Matrimoniales

Como ya hemos visto, los indios provenientes de la sierra de Lima (Huarochirí, Yauyos y Canta) son numerosos en la parroquia Santa Ana. Al analizar los testigos que llevaron para

21 Véase por ejemplo AAL, Expedientes Matrimoniales, Manuel Lira-Clemencia Gerbasio, 1795; José Nicolás Napanga-Francisca Fernández, 1796 y Melchor Torrejón-María Jesús Salsamuni, 1812.

acreditar su soltería en el cuadro N°38, los oficios declarados ratifican las observaciones anteriores: los dos primeros lugares están compuestos de recauderos (venta callejera de alimentos), y de personas dedicadas al comercio de carnes y leches. La pregunta es: ¿tiene que ver esto con el espacio mismo de la parroquia? En el siguiente punto analizaremos este aspecto.

Cuadro N° 38

Oficios de los testigos de matrimonios de indios provenientes de la sierra de Lima

		%	% acumulado
Carnes, leches, etc.	15	18.52	19.00
Recaudero	11	13.58	32.58
Trensador	10	12.35	44.93
Sastre	7	8.64	53.57
Zapatero	6	7.41	60.98
Ollero	5	6.17	67.15
Chacarero	3	3.70	70.85
Botonero	3	3.70	74.56
Vendedor	3	3.70	78.26
Arriero	2	2.47	80.73
Barbero	2	2.47	83.20
Curtidor	2	2.47	85.67
Sillero	2	2.47	88.14
Viajero	2	1.23	90.60
Aparejero	1	1.23	91.84
Cigarrero	1	1.23	93.07
Esclavo	1	1.23	94.31
Jornalero	1	1.23	95.54
Músico	1	1.23	96.78
Reparte pan	1	1.23	98.01
Platero	1	1.23	99.25
Carpintero	1	1.23	100
Total	81	100	

Fuente: AAL, Expedientes Matrimoniales

En esta figura no se agota la relación entre los testigos y el trabajo. Muchos declarantes se refieren a la amistad generada por ocuparse del mismo oficio o haber sido aprendices u oficiales. Maestros del oficio no pocas veces atestiguan en favor de sus oficiales y aprendices. Se nota en este espacio la presencia

de gente que se titula "don". Por ejemplo en el caso del indio José Arteaga, Don José de Santa Ana maestro pellonero declaró conocerlo "con motivo de haber sido oficial de pellonero y trabajar en casa del testigo[22]". A veces los maestros no se presentan con el "don", pero declaran que el contrayente fue oficial en su taller.[23]

En otros casos los testigos nos ilustran sobre las amistades que trascendían los límites del centro de labor. El hecho de participar del mismo trabajo hacía que algunos testigos declaren que conocían al contrayente por "haber trabajado en un mismo oficio[24]". No es raro tampoco encontrar que los testigos habían sido oficiales en casa del contrayente, lo que determinaba que conocieran la falta de impedimentos para el matrimonio de parte de sus maestros[25].

---

22 AAL, Expedientes Matrimoniales, José Arteaga-Alejandra Barboza, 1810. En el caso de Manuel Balera, indio de Trujillo, su maestro sastre declaró "que con motivo de haber trabajado el que lo presenta en la tienda sastrería del declarante lo conoce más de dos años" (AAL, Expedientes Matrimoniales, 1810).

23 En el único caso en que se declara que el contrayente es del mismo oficio y sus testigos son "don" la ocupación en cuestión es la platería (Juan José Trujillo-María Velásquez, 1817); en los otros casos mas que una relación de "colegas" es una vinculación dependiente. Puede verse los casos de Felipe Aguilar-Antonia Ximenes, 1814; Andrés Marín Margarita Arroyo, 1816 y José María Romero-Evarista Alzamora, 1820. El oficio de platero se reservó oficialmente a los españoles, lo que puede dar una muestra de la importancia de los maestros de este oficio en el mundo colonial (Quiroz Chueca 1995: 62).

24 AAL, Expedientes Matrimoniales, Ignacio Medrano-Maria Santos Castro, 1809. Casos similares en Fernando Valencia-Manuela Agüero, 1819; Jacinto Arcos-María del Rosario Mayorga, 1817; Fernando Sandoval-Andrea Arcos, 1802; Marcelino Ramírez-Nasaria Sánchez, 1819; Toribio García-María Christobalina Domínguez, 1816 y Antonio Pacheco-Josefa Cama, 1820. Incluso a veces declaran haber aprendido el oficio juntos: Diego Alama-Martina Caicho, 1812 y José Manuel Madrid-Toribia Ñarque, 1816.

25 AAL, Expedientes Matrimoniales, Pedro Maldonado, María Villalta, 1820;

Por otro lado, la servidumbre se vislumbra a través de los patrones. Por ejemplo el patrón de la india Juana Rodríguez atestiguó a favor de ella y además dijo ser del mismo barrio del indio Ignacio Alvarracín, novio de Juana. En otras ocasiones la servidumbre corresponde al hombre[26]. No siempre la servidumbre necesariamente significaba una distancia notable, racial o económica, entre los patrones y servidores. El caso de los indios Andrés Marín y Margarita Arroyo lo grafica, pues como testigo asiste Tadeo Huamán sirviente de ellos y además paisano de ambos[27].

En este punto es interesante anotar que la servidumbre hacia finales del s.XVIII y principios del s.XIX puede constituirse en una condición de paso. Los casos consultados nos indican esta tendencia, pues no es inusual encontrar que sirvientes están aprendiendo algún oficio. Puede ser que el oficio lo enseñe el maestro, en una suerte de aprendiz-sirviente[28]; otra posibilidad es que simultáneamente a su condición servil estén tratan-

---

José Gutiérrez-Nicolasa Huaman, 1815 y Fernando Valencia-Manuel Agüero, 1820.

26 AAL, Expedientes Matrimoniales, Ignacio Alvarracín-Juana Rodríguez, 1820. Otros casos en Pedro Pascasio Polo-Melchora Flores, 1805 y José María Romero-Evarista Alzamora, 1820 y AAL, Expedientes Matrimoniales, Mariano Bazalar-Tomasa Tello, 1811.

27 AAL, Expedientes Matrimoniales, Andrés Marín-Margarita Arroyo, 1816. Sin duda el encuentro entre servidores indígenas permitía que de esos espacios surgieran sus parejas, tal es el caso de Juan Bautista Suárez quien se casó con Toribia Guzmán, ambos indios. La condesa de Montemar declaró que Juan trabajó en su casa y que Toribia se había criado allí (AAL, Expedientes Matrimoniales, Juan Bautista Suárez-Toribia Guzmán, 1816).

28 Este es el caso de Melchor Torrejón quien vivía en casa del ollero José Pasqual Marcelino, él lo tenía desde los dieciseis años y le enseñó la ollería (AAL, Expedientes Matrimoniales, Melchor Torrejón-María de Jesús Salsamuni, 1812). Quiroz Chueca dice que esta práctica no era inusual, los maestros del oficio alargaban los años de aprendizaje del joven de su taller "para, de esta manera, mantenerlo por más tiempo en condición de sirviente en su casa y ayudante semigratuito en su taller artesanal" (1995: 20).

do de aprender un oficio "digno"[29]. Por ello en las declaraciones de testigos, salvo casos aislados, la servidumbre no se ratifica claramente. Es posible que muchos indígenas sujetos a ella vean su situación como una condición de paso, pues frecuentemente tratan de aprender otro oficio. Esto explicaría el por qué en los padrones oficiales aparecen numerosos sirvientes, pues tal vez los encargados del registro no pueden distinguir demasiado entre un aprendiz y un criado[30], en la práctica la distinción no necesariamente debió ser tan clara. Al contrario, en las declaraciones de testigos de matrimonio es posible que haya cierta libertad para que el propio individuo declare su condición, de manera que se prefiere casi siempre indicar el aprendizaje de un oficio o algo similar.

En algunos casos las relaciones vinculadas al mundo del trabajo son realmente singulares. Por ejemplo aquellas que podríamos tipificar de "clientes", pues se refieren a ser asiduos compradores de algún tipo de bien o usuarios de algún servicio[31]. El caso de Benito Miranda, que dijo conocer al contrayen-

29 Tal es el caso de Pedro Rueda que trabajaba de sirviente en la casa de Da.Leonor de Sosa, además de eso un testigo oficial de zapatero declaró ser del mismo oficio de Pedro (AAL, Expedientes Matrimoniales, Pedro Rueda-Petronila Vásquez, 1819).

30 A veces los maestros dan el permiso necesario para que sus aprendices se puedan casar, de manera que esto nos puede sugerir cierta dependencia cercana a la servidumbre dado que posiblemente no existía un familiar cercano que otorgue el permiso. (AAL, Expedientes Matrimoniales, Manuel de la Cruz Ramos-Petronila Ysabel Caicho, 1816).

31 Podemos incluir en este caso a las amistades generadas por hospedaje frecuente en un lugar determinado. El caso de los testigos de AAL, Expedientes Matrimoniales, Antonio Pacheco-Josefa Cama (1820) lo ilustra, pues dos de los tres testigos declararon que cuando venían a Lima desde Santa Eulalia siempre se hospedaban en casa de ella. Por otro lado hay quienes se conocían por ser soldados en el mismo cuerpo, como Matías Ríos, quien se relacionó con el novio de esa manera (AAL, Expedientes Matrimoniales, Ramón Artica-Magdalena Sánchez, 1816).

te "con motivo de haber héchole calsar[32]", nos indica la importancia de esta relación. Incluso el hecho de que los novios circulen por una determinada ruta en calidad de compradores generaba amistad, así lo afirmaba Pedro Segama quien

> "con el motivo de ser tantísimos años frutero de la plaza conoce a los contrayentes hace quatro años con el motivo de asistir también ellos en la plaza diariamente, el uno donde el maestro botonero del portal... quien le enseñaba el oficio y la otra con sus padres a dicha plaza, a los que conoce y les tiene íntima amistad[33]".

Ciertamente varios aspectos que venimos reseñando se verifican en estas pocas líneas. Por un lado el aprendizaje del oficio, por el otro los espacios de convivencia (trabajo, rutas, etc) son los que van construyendo el mundo de las relaciones de los sectores populares[34]. Y como hemos venido sosteniendo, de esos lugares provenían sus futuras esposas[35].

---

32 AAL, Expedientes Matrimoniales, Sebastián de Jesús-María Getrudis Puertas, 1816.

33 AAL, Expedientes Matrimoniales, Felipe Aguilar-Antonia Ximenes, 1814.

34 En el mundo del trabajo el contacto inter-racial, como colegas de oficio, llevó en algunos casos a sugerir la posibilidad de reunir en un solo gremio a españoles, indios y castas. Tal fue el caso del gremio de sastres indios, al cual los españoles intentaron afiliarse para gozar del régimen legal propio que gozaba el gremio (Quiroz 1995: 69).

35 Durán Montero piensa que para el siglo XVII la mezcla de razas dentro de la ciudad era "constatable en los lugares de trabajo, donde junto a españoles laboraban en el mismo taller indios, mulatos y mestizos. Esto era aplicable también a la vivienda popular. En corrales y casas de vecinos convivían personas de diversas etnías; incluso en lugares específicamente reservados para indios, como el Cercado, residían otras razas. Algo similar sucedía en otros barrios considerados tradicionalmente como de indios, tal que Santa Ana o Malambo, o de negros como Pachacamilla" (1994: 223).

4.4 Del pueblo al barrio: la distribución espacial de los testigos

Un análisis de la distribución de los testigos por barrios nos muestra una gran concentración de ellos en el Cuartel Tercero (cuadro N°39). Casi la mitad provienen de ese cuartel, seguidos de lejos por el Cuartel Segundo, Primero, Quinto y Cuarto. La parroquia se ubica en las cercanías del Cuartel Tercero, pero esto no explica suficientemente el hecho, pues también se encuentra cerca del Cuartel Segundo y sin embargo el primero de los nombrados se encuentra mucho mejor representado. Si bien es cierto que los indios prácticamente tienen contactos en todos los puntos de la ciudad (Mapa 4.1), no es menos cierta la concentración en Cocharcas.

Cuadro N° 39

Distribución de testigos por Cuarteles y Barrios

Barrio / Cuartel	1°	2°	3°	4°	5°
1	22	6	44	0	7
2	6	28	44	0	1
3	1	10	79	1	1
4	9	16	108	1	5
5	2	6	19	2	19
6	6	8		0	9
7	10	3		11	2
8	1	1		11	1
9	0	0		0	
10	1	13			
11		19			
12		43			
13		28			
Total	58	181	294	26	45
Porcentaje	10	30	49	4	7

Fuente: AAL, Expedientes Matrimoniales

Si analizamos sólo a los indios la imagen se repite. El cuadro N°40 muestra que también los indios están concentrados en el barrio de Cocharcas —incluso en la calle del mismo nombre

(Anexo N°9)— y en general son mayoritariamente residentes en el Cuartel Tercero.

Cuadro N° 40

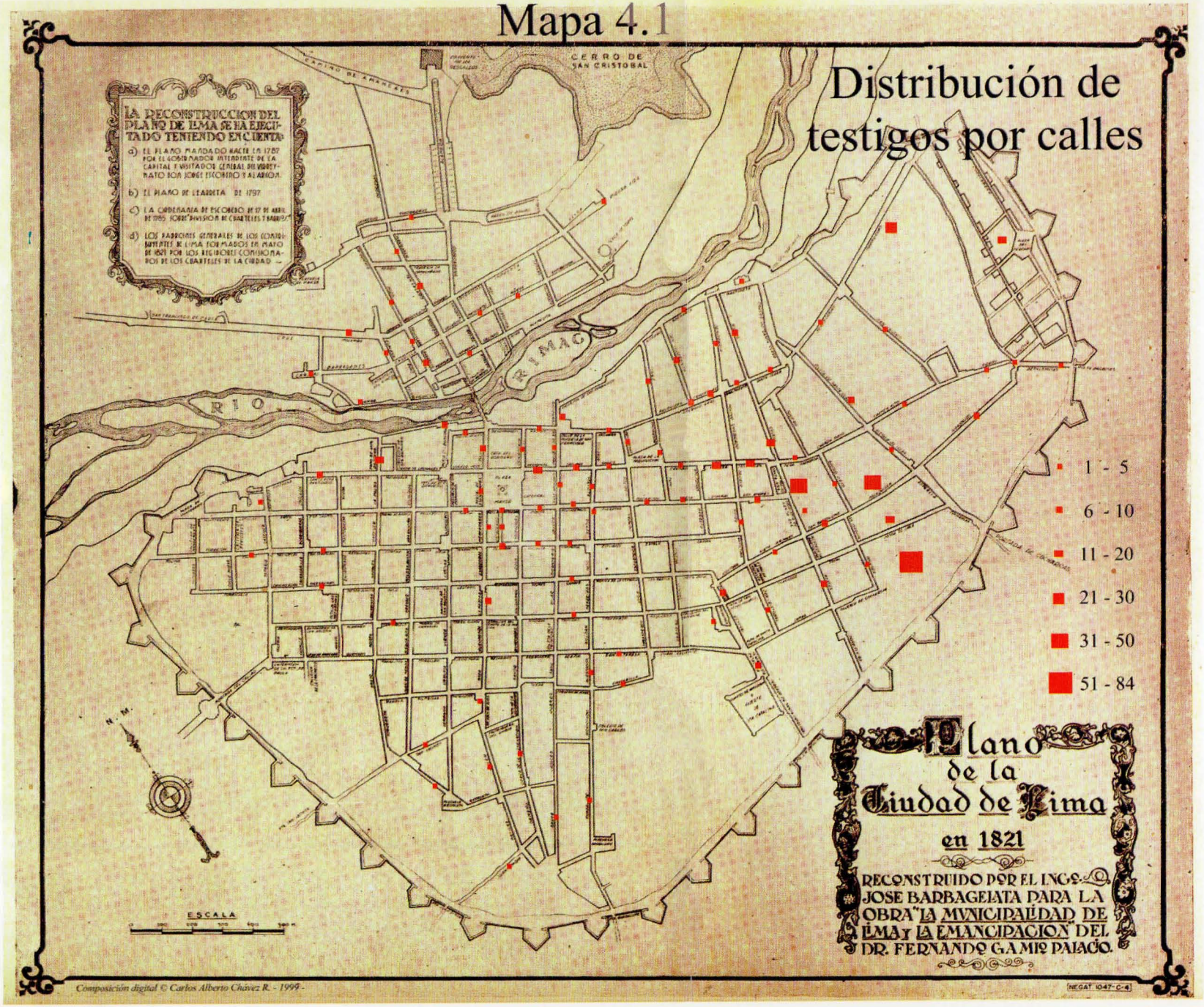
Distribución de testigos indios por Cuarteles y Barrios

Barrio / Cuartel	1°	2°	3°	4°	5°
1	2	0	8	0	2
2	1	2	5	0	0
3	0	2	8	0	0
4	3	0	41	0	0
5	0	2	10	0	0
6	0	1		0	4
7	3	1		1	0
8	0	0		2	0
9	0	0		0	
10	0	2		0	
11		4			
12		4			
13		1			
Total	9	19	72	3	6
Porcentaje	8	17	66	3	6

Fuente: AAL, Expedientes Matrimoniales

Resulta evidente que las vinculaciones de los indios son especialmente fuertes con el Cuartel Tercero y específicamente con el barrio de Cocharcas. Una forma de encontrar respuesta al por qué de esta situación se puede intentar analizando los oficios, punto que dejamos planteado e irresoluto páginas atrás. Entre los artesanos residentes en el Cuartel Tercero destacan (cuadro N°41) los sastres, los trenzadores, los olleros y los zapateros.

Mapa 4.1



Composición digital © Carlos Alberto Chávez R. - 1999 -

Cuadro N° 41

Oficios de artesanos residentes en el Cuartel 3°

		%	% acumulado
Sastres	37	28.24	28.00
Trensadores	22	16.79	44.79
Olleros	18	13.74	58.53
Zapateros	13	9.92	68.46
Silleros	9	6.87	75.33
Aparejeros	6	4.58	79.91
Curtidores	4	3.05	82.96
Plateros	3	2.29	85.25
Herreros	2	1.53	86.78
Pintores	2	1.53	88.31
Bordadores	2	1.53	89.83
Carpinteros	2	1.53	91.36
Cereros	2	1.53	92.89
Pellonero	1	0.76	93.65
Petatero	1	0.76	94.41
Tinolero	1	0.76	95.18
Tintorero	1	0.76	95.94
Albañil	1	0.76	96.70
Cigarrero	1	0.76	97.47
Sombrerero	1	0.76	98.23
Otros	2	1.53	100
Total	131	100	

Fuente: AAL, Expedientes Matrimoniales

Cuadro N° 42

Oficios de los que se dedican a la venta de alimentos y combustibles residentes en el Cuartel 3°

		%	% acumulado
Venta callejera*	30	41.67	41.67
Carnes y leches	30	41.67	83.33
Venta en locales**	10	13.89	97.22
Otros	2	2.78	100.00
Total	72	100	

*Recauderas(os), repartidores, etc.
**Pulperos, chinganeros, etc.
Fuente: AAL, Expedientes Matrimoniales

Lo que mas nos interesa resaltar está en el cuadro N°42, éste nos indica que la gran mayoría de vecinos de este cuartel se dedican a la venta callejera de alimentos y al comercio de carnes y leches. Para dar una prueba final de la vinculación importante entre el barrio de Cocharcas y la venta de alimentos, podemos observar el cuadro N°43. Este nos presenta que el 53% de residentes allí son artesanos y que el 30% se dedica al comercio de alimentos. Al precisar en el cuadro N°44 las ocupaciones de los que se dedican al comercio de alimentos, encontramos que la gran mayoría (67%) se dedica a la venta de carnes y leches. Sin duda esto amerita una explicación mayor.

Cuadro N° 43

Oficios de los testigos residentes en el Cuartel 3° Barrio 4to (Cocharcas)

		%	% acumulado
Artesanos	52	52.53	53.00
Comercio de alimentos	30	30.30	83.30
Jornaleros y labradores	8	8.08	91.38
Transportes	3	3.03	94.41
Comercio	2	2.02	96.43
Músicos	2	2.02	98.45
Salud y cuidado personal	1	1.01	99.46
Otros	1	1.01	100.00
Total	99	100	

Fuente AAL, Expedientes Matrimoniales

Cuadro N° 44

Oficios de los que se dedican al comercio de alimentos residentes en el Cuartel 3° Barrio 4to. (Cocharcas)

		%	% acumulado
Carnes y leches	20	67	67
Venta callejera*	8	27	93
Venta en locales**	2	7	100
Total	30	100	

*Recauderas(os), repartidores, etc.
**Pulperos, chinganeros, etc.
Fuente: AAL, Expedientes Matrimoniales

La preocupación por la fiscalidad fue en el s.XVIII un eje central de la política borbónica[36]. Dentro de ello la imposición de aduanas y de controles estrictos terminaron por afectar no solo a los españoles, curacas, criollos y castas, sino incluso a los indios del común. Se determinó en 1769 que los indios no paguen alcabala siempre y cuando los frutos sean de

> "sus propias cosechas, y de los géneros y especies que fabricasen por su mano; pero no quando tratasen y comerciaren en otras especies, que compren de españoles mulatos u otros, que no gozan semejantes privilegios[37]".

Los indios de Huarochirí y Yauyos se vieron afectados por las nuevas disposiciones. Su entrada natural a la ciudad era por la portada de Cocharcas, donde la aduana tenía que cobrarles los respectivos derechos. Desde 1790 los encontramos protestando por el cobro indebido de los mismos[38]. La autoridad reconocía que el problema era determinar cuales eran productos de los indios y cuales no lo eran, pues sólo determinando esa diferencia se podía cobrar el derecho[39]. Como la mayor parte de los productos que pasaban los indios eran agropecuarios, resultaba muy difícil determinar quien los había sembrado o criado. Los asentistas de la aduana se quejaban frecuentemente de que los indios pasaban productos que no les pertenecían, sobre todo carneros[40]. Más grave aún, "los españoles y otras castas no

36 Para un análisis del impacto de las medidas en el virreinato del Perú véase O´Phelan (1988).

37 Matraya y Ricci (1978[1819]: 330)

38 No querían pagar dos reales por cada cabeza de carnero "helado" (BNP, C3604, 1791).

39 BNP, C1038, 1792.

40 Macera considera que, durante el virreinato, "en todas las ciudades, las carnes rojas estaban representadas sobre todo por los carneros y no por las vacunos" (s/f TI: XXVII). Esto nos puede indicar la importancia del comercio que analizamos.

pribilegiadas se han valido, y valen de la personería de los indios para defraudar el derecho[41]".

La venta de carne ofrecía la oportunidad de entablar relaciones económicas, no necesariamente dependientes, entre los indios, castas y españoles[42]. Los indios de Yauyos y Huarochirí reconocían que ellos no siempre eran los que habían criado el ganado, pero señalaban que los compraban a otros indios y por lo tanto estaban libres de pagar el derecho[43]. El negocio no era pequeño, pues los indios —según el asentista— pasaban 130, 138 y 300 cabezas cada uno, y sólo en mayo de 1792 se habían introducido cerca de 4,000 cabezas de ganado, cuando en todo 1790 sólo se habían internado un total de 8,000. Los dueños de ese ganado no siempre eran los indios, pues frecuentemente —queja repetida varias veces— españoles y castas utilizaban a los indios para pasar el ganado[44].

Los indios de Huarochirí y Yauyos bajaban el ganado de sus tierras a Lurín y de allí lo trasladaban a Lima[45]. Esto posiblemente causó que se estableciera un circuito comercial entre el pueblo de Huarochirí y Lima, teniendo como centro en Lima al Cercado y Cocharcas. Tanto así que un curaca de Huarochirí residía en el Cercado y está presente frecuentemente en negocios que tienen

41 BNP, C994, 1792.

42 Para evitar esto la autoridad intentó reglamentar el procedimiento mediante papeles manuscritos firmados, en los cuales se debía especificar el número de cabezas de ganado, quién era el dueño, y quién lo transportaba. Esto no logró evitar el problema pues se falsificaban los recibos, hasta que finalmente se decidió que las guías fueran impresas (BNP, C3195, 1792).

43 BNP, C3450, 1792-1799.

44 Ibíd

45 Según un documento lo hacían en tiempo "que florecen las lomas de Manzano y la botija, circuitos del pueblo de Lurín, baxan los criaderos de ganado mayor y menor apasentarlos en el corto tiempo que duran los floridos de ellas" (AGN, Fácticas, Juzgado del Corregidor, Leg.3, 1819).

que ver con ganado[46]. Es posible que este comercio haya brindado la oportunidad de obtener la subsistencia a numerosa población del Cuartel Tercero y sobre todo de Cocharcas. Más aún, cuando en 1813 se eliminaron todas las trabas para la introducción de carnes a la ciudad los indios exigieron que ya no les cobren ningún derecho, a pesar de la negativa del asentista y del virrey Abascal para implementar la orden de las Cortes de Cádiz[47].

Cuadro N° 45

Camaleros de Lima por Cuarteles (1833)

Cuartel	Cantidad	%
3°	46	79
5°	11	19
4°	1	2
Total	58	100

AGN, Ministerio de Hacienda, H4-1715

Cuadro N° 46

Camaleros de Lima por calle y cuartel (1833)

Calle y Cuartel	Cantidad	%	% acumulado
Cercado (3°)	16	27.59	27.59
Cocharcas (3°)	12	20.69	48.28
Barbones (3°)	12	20.69	68.97
Naranjos (3°)	3	5.17	74.14
Maravillas (3°)	1	1.72	75.86
Pampa de Lara (3°)	1	1.72	77.59
Santa Clara (3°)	1	1.72	79.31
Malambo y Pedregal (5°)	11	18.97	98.28
San Juan de Dios (4°)	1	1.72	100
Total	58	100	

AGN, Ministerio de Hacienda, H4-1715

46 AGN, Fácticas, Juzgado del Corregidor, Leg.2, 1807. Abundan los testimonios de indios de Huarochirí relacionados a la venta de carnes, en la misma sección del AGN se pueden encontrar varios ejemplos al respecto.

47 BNP, D6608, 1814.

Esto, como hemos visto, tenía relación con la puerta de ingreso a la ciudad. En fecha tan tardía para nuestro tema como 1833 el 79% de los camaleros residía en el cuartel tercero (cuadro N°45) y más exactamente cerca del 50% estaba ubicado en el Cercado y Cocharcas (cuadro N°46). Desde el s. XVII se permitió vender carne de carnero en Santa Ana (Durán Montero 1994: 93). Descripciones del s.XIX señalan que en Santa Ana se beneficiaba el ganado y que incluso existían allí muchas casas de hospedaje con pesebres (Gálvez 1943: 129-130)[48]. Sin duda esta es la razón por la cual los testigos residentes en Cocharcas se presentan frecuentemente en los registros. Los indios de Yauyos y Huarochirí están relacionados a ese barrio por motivos económicos, pues por esa puerta entraban a Lima. Además, los oficios de varios de ellos (camaleros, carniceros, recauderos, etc) están vinculados al comercio de alimentos y específicamente al de carnes.

Esta actividad proporcionaba un mercado seguro para los productos de la sierra de Lima. No sería raro, por lo tanto, que muchos de estos indígenas constantemente se encuentren entrando y saliendo de la ciudad. Esto no los convierte en transeúntes pues, como ya hemos visto, bastaba sólo la voluntad para ser considerado residente de una jurisdicción.

De manera que Cocharcas se convierte en el centro de un eje comercial que vincula Huarochirí-Yauyos-Lurín-Lima. En el caso de los indios de esos lugares residentes en Santa Ana, es clara la relación entre lugar de migración, oficio y espacio parroquial. Esto plantea la necesidad de estudiar los otros espa-

48 Como ya hemos visto en el Cap.I la dieta limeña en base a carnes (puchero) tiene que ver con la importancia de este consumo en la ciudad. Además de lo indicado antes, véase Patrón (1935). Lázaro sostiene que "en 1662 se implantó rastro y carnicería en Santa Ana. Se mataba al día más de 1,600 carneros y 2,700 vacas al año" (1993: 15).

cios parroquiales, pues es probable que la migración y su lugar de asentamiento en Lima tengan que ver con la puerta de ingreso a la Ciudad. Futuros estudios tal vez nos ilustren con mayor claridad estos aspectos[49].

El asentamiento de los migrantes-comerciantes en el barrio de Cocharcas los llevaba a compartir el espacio con otros grupos sociales. Es probable que para las primeras décadas del s.XIX la presencia indígena en ese barrio fuera importante, pero el espacio también era ocupado por españoles, castas y negros[50]. El contacto de los diversos sectores era inevitable, lo que produjo una identificación común: el barrio[51]. Gracias a la documentación podemos determinar la existencia de una «identidad barrial» que permitía la identificación de los vecinos con un espacio determinado, tanto por la legislación borbónica como por los elementos propios del espacio habitado (la esquina, pila de agua, pulperías, chinganas, etc)[52].

La documentación muestra claramente que el barrio jugaba un papel muy importante para la identidad de las personas.

---

49 Sala i Vila, al analizar la rebelión de Huarochirí en 1783, descubre que las relaciones entre los conspiradores, que incluían indios residentes en Lima originarios de otros lugares del virreinato, "provenía en realidad más que de su cierta o pretendida nobleza de origen incaico, de su actividad laboral" (1996: 279). Esto nos muestra la importancia de los vínculos laborales generados entre los indígenas en la ciudad de Lima.

50 Para 1771 cerca del 40% del barrio estaba compuesto por personas de origen negro, y sólo 10% de indios (Quiroz Chueca 1991: 201). Es probable que para los años posteriores la proporción de indígenas haya aumentado, por los motivos que hemos venido exponiendo.

51 La ausencia de una clara segregación espacial y étnica en el espacio urbano no es única de Lima, es una característica de las ciudades coloniales y pre-industriales. En Cerro de Pasco, por ejemplo, en el s.XIX "blancos e indios, ricos y pobres, compartieron los barrios" (Contreras 1992: 178).

52 Para Europa "la fuente, no menos que la taberna, hacía las veces de diario local para el barrio" (Mumford s/f: 84).

Recordemos que el Intendente de Lima Jorge de Escobedo, en 1785, había ordenado y numerado las casas de la ciudad en cuarteles y barrios, lo que significaba que cada persona vivía en un lugar preciso y claramente delimitado desde el estado. Pero la gente cuando se refería al "barrio" no lo hacía de una manera abstracta y genérica, es decir difícilmente alguien se definía como "vecino del barrio tercero cuartel primero". Por el contrario, es usual encontrar expresiones como "vecino del barrio de Cocharcas" o similares. A ello puede haber contribuido la vinculación personal entre los vecinos, no pocas veces marcada por la solidaridad[53]. Veamos los ejemplos.

El marido de Evarista Castilla era "capaz de ofender sin considerar el escándalo que ofrece a todos los individuos de aquel barrio[54]." Ciertamente no siempre los vecinos eran impasibles frente a la violencia. Lorenza Saavedra salvó —según ella— de la muerte por la intervención de sus vecinos, pues su marido la quemó con un tizón ardiente "de suerte que si todo el vecindario de Cocharcas no estuvieran con cuydado para el menor rumor acudir a mi defensa, hace mucho tiempo hubiera logrado su depravado fin[55]." Como testigos del hecho asistieron el Capellán de la Iglesia de Cocharcas y un yerbatero, pardo libre, ambos de Cocharcas. Según ellos todo el barrio sabía de los maltratos[56].

53 Esto puede representar una novedad comparando con el s.XVII. Lavallé (1986) ha mostrado con una abundante documentación, como el vecindario, a pesar de oír y ver los múltiples maltratos entre los esposos o convivientes, no intervenía en el pleito, salvo como testigo posterior. Nuestros datos concuerdan con los presentados para Buenos Aires, donde el papel de los vecinos del barrio resulta trascendental en los conflictos conyugales (Cicerchia 1990: 102-104).

54 AAL, Litigios Matrimoniales, Leg. 7, (7-8-1800) Evarista Castilla-José Barrera. Otro caso igual en Divorcios Leg. 86, (1812) Manuela Benegas-Prudencio de La Rosa.

55 AAL, Divorcios, Leg. 81, (1800) Lorenza Saavedra-Ambrosio Villarreal.

56 Ibíd., loc. cit. Otro caso igual en AAL, Divorcios, Leg. 82, (1801) Feliciana Sanginés-Francisco Briones.

Estas situaciones límite provocaban la piadosa y justa intervención de los vecinos. En un caso a la mujer la salvó "la piedad de las gentes que entraron a mis gritos[57]"; o más dramáticamente:

> "el vecindario fue el ángel tutelar de mi defensa. Se convocó gente que sin mas conocimiento que el escándalo de mi marido, evitaron el lance ominoso de mi muerte[..]si mis clamores y llantos no hubieran provocado a lástima la vecindad que pasó a socorrerme dando empellones a las puertas cerradas.. [me hubiera matado][58]".

Por lo tanto el barrio se constituye en el testigo natural e involuntario de la accidentada vida de algunas parejas. Por la misma razón el prestigio de las familias caía en desgracia cuando en diversas oportunidades el vecindario era testigo de los avatares de la vida conyugal. Ello hacía que creciera la gravedad del adulterio, pues las quejas afirman el hecho de que sea "notorio" en el barrio:

> "no contento de andar con ella en calesa por calles y plazas, ver toros unidos y entrar a las picanterías y tabernas del Hacho, ha tenido el arrojo hasta de llevarla a vivir al mismo barrio nuestro[59]".

---

57 AAL, Divorcios, Leg.83, (1803) Mariana Palacios-Esteban Pobera.

58 AAL, Divorcios, Leg.83, (1804) Ygnacia Pacheco-Ysidro Breña y Divorcios Leg 83 (1804) Melchora Gonzales-Pedro Rodríguez. Otra "lástima del vecindario" en Divorcios, Leg.84, (1806) Joaquina Ruiz-Lucas Díaz. Tampoco es inusual que los vecinos del barrio defiendan la inocencia de alguien conocido, a pesar de ser probablemente un ladrón (AGN, Cabildos, Causas Criminales, Leg.11, 1800).

59 AAL, Divorcios, Leg.83, (1804) Francisca Ynostroza-Ysidro Godoy. También adulterio "notorio en el barrio" Divorcios, Leg. 84, (1804) Testigos de Manuela Sardo. En otro caso el barrio conoce del adulterio: "mi barrio lo sabe". Divorcios, Leg. 87, (1815) Pedro Sandoval- Martina Boza. En otro caso un marido, que acusaba a su mujer de adulterio y fuga, es

Se nota claramente que la mayor deshonra la constituye el llevar a la amante al mismo barrio, infamando a la legítima esposa.

El «barrio» generaba vínculos directos entre los habitantes, de manera que no cabe duda de su rol en la identidad de las personas. Por ello no sorprende encontrar entre los indios declaraciones que afirmaron conocer a los contrayentes por habitar en el mismo barrio. Por ejemplo José María Hernández declaró conocer al contrayente "con motivo de tener su tienda barbería en la calle de la Guaquilla" (¿cliente?) y a ella por el "motivo de vivir en un mismo barrio[60]". Aunque pueda sonar reiterativo, el espacio habitado se transforma en un microcosmos diferenciado de los demás, con el cual existe algún tipo de identificación. Nuevamente en esto la convivencia de los diversos sectores se erige como fundamental.

Hemos reservado los ejemplos relativos a la convivencia entre indios y negros, pues creemos que merecen un tratamiento aparte en el cual los aspectos generales que resaltamos se puedan apreciar en toda su dimensión. Nos interesa de manera especial ver como en todos estos espacios se verifica la presencia de indios y negros, conviviendo y compartiendo amistad en el barrio, trabajo e incluso familia y paisanos.

---

acusado a su vez por ella de sevicia y ebriedad. El dice "el barrio de San Lázaro es testigo de mi inocencia" remarcando la pertenencia a un vecindario particular (AAL, Divorcios, Leg. 84, 1807).

60 AAL, Expedientes Matrimoniales, José Manuel Madrid-Toribia Ñarque, 1816. Entre los casos similares pueden verse en Jacinto Arcos-María del Rosario Mayorga, 1817; Ysidro Ambrosio-Juana Marcela, 1817; José Manuel de Jesús-Christina Contreras, 1817; Francisco Paredes-Petronila Saavedra, 1819; Tomás Villarreal-Manuela Gutiérrez, 1809 y José González-María Martín Conde, 1811.

4.5 Amistades peligrosas: la relación entre indios y negros

El trabajo de Flores Galindo ([1984] 1991) pionero metodológica y conceptualmente en el Perú, como ya hemos visto, procuró acercarse a los "rostros de la plebe". A pesar del intento renovador, que en general caracteriza a la totalidad de la obra de Flores Galindo, las conclusiones del libro no van siempre por ese camino. La "plebe" limeña, caracterizada por el autor, terminaba representando muchas veces el papel asignado por la élite de la época. Una plebe enfrentada en términos étnicos entre si, violenta y con una escasa solidaridad interior dominada por la fragilidad de su base económica y la fragmentación[61].

El libro destaca los enfrentamientos entre negros e indios, quienes eran prácticamente "irreconciliables", como lo afirmaba el Virrey O´Higgins (Flores Galindo 1991: 133). La documentación, amplia por cierto, ratifica claramente la presencia de una tensión étnica entre estos dos sectores. Todo esto llevó a Flores Galindo a caracterizar una plebe sin la presencia de indios, "vivir separados" era lo que determinaba, según el autor, la vida de los indígenas en Lima (:145-153). Pero... ¿era realmente así? ¿Negros e indios eran irreconciliables? ¿Efectivamente los indios vivían separados de la plebe? Estas preguntas justifican una revisión de las fuentes del período[62], de manera

---

61 Steve Stern, Christine Hünefeldt y Paul Gootenberg, en la discusión del texto sobre la plebe, demandaban una búsqueda más amplia sobre el tema. Criticaban sobre todo el pesimismo que se cernía sobre la plebe, como la ausencia de rasgos concretos de solidaridad, que consideraban, deberían existir. Véase *Revista Andina*, Vol. 2, N°1, Cusco: CERA, 1984, pp. 57-72.

62 Es importante señalar que Harth-Terré, Emilio (1973) mostró la existencia de esclavos negros en manos indígenas, no sólo de curacas sino de gente del común. Sin embargo, presenta pocos datos sobre una vinculación afectiva entre los dos sectores. Destaca por ejemplo el caso de un terrateniente indio que compra una esclava negra y la libera para que sea su esposa (Ibid., p.23).

que trataremos de sintetizar la historia de las relaciones entre los indios y negros.

Conozcamos algo de la concepción que desde la élite o el poder se tenía sobre el contacto entre indios y negros. Desde el siglo XVI se buscó evitar toda posible relación entre los dos. Las leyes de indias fueron, en el papel, bastante explícitas al respecto. En 1563, 1581, 1589, 1600 y 1646, se prohibió que vivan en los pueblos de indios, castas, negros y españoles, pues éstos enseñaban malas costumbres a los indios. La única excepción la constituían los hijos de indias, mestizos o sambaigos[63]. Desde el inicio se trató de evitar que los negros abusen de los indios[64], prohibiendo incluso que se sirvan de ellos[65].

En cuanto al matrimonio, la Iglesia católica respetó, por lo menos hasta la publicación de la Pragmática Sanción en 1776, la libertad de elección de los novios. Sin embargo, nunca vió con buenos ojos la unión entre indios(as) y negros(as). En fechas tan tempranas como 1541 se ordenaba procurar que los negros se casen con negras[66].

En el siglo XVIII, se determinó que la participación de hombre y mujer eran decisivas y no casuales en la raza del hijo (Hünefeldt 1988: 17), por ello la inquietud no fue menor y además incluyó una preocupación política. En 1782, por ejemplo, Carrió de La Vandera informó lo cerca que estuvieron los limeños de sufrir una noche desastroza. Los indios de Cocharcas, la ma-

63 *Recopilación de leyes de los reinos de las Indias* (1791 T.II: 212 y ss). Aún en 1839 se citan las disposiciones coloniales que impiden que vivan en pueblos de indios mestizos, negros y mulatos (AGN, RPJ, Causas Criminales, Leg.58, 1839).

64 *Recopilación de leyes de los reinos de las Indias* (1791, T.II: 278)

65 Ibíd., p.362

66 Ibíd., loc., cit. Los negros sufrían desde la castración hasta azotes por tener relaciones con indias (Trazegnies 1981: 95).

yor parte procedentes de Huarochirí, "intentaban arruinar toda la ciudad de Lima y pasar a cuchillo a todos sus habitantes". Pretendían inundar la ciudad, cosa que se evitó gracias a que un negro "amigo de los principales cómplices de la conjuración" los traicionó, pese o tal vez debido al aguardiente que le convidaron. Los indios invitaron, por intermedio del visitante, a los negros a que se les unieran; el negro aceptó el encargo sólo de palabra, comprometiéndose a convocar a los negros de las chacras vecinas. Y "recelando de que si venían otros indios más frescos le podían asesinar se despidió de los ebrios...voló a la casa del Cura de San Lázaro su amo" y por supuesto reveló el plan, a lo cual continuó una fuerte represión (1966: 47-49)[67].

Lima se salvó gracias a la falsa amistad, en el pensamiento de Carrió de La Vandera, entre indios y negros. El gran temor de la élite limeña siempre fue ese: la unión entre indios y negros. Esta significaría una terrible amenaza para el poder colonial, pues se rompería la legitimidad del gobierno que surge del mundo natural. Cada uno tiene su lugar y mantenerlo significa lograr el buen gobierno. Por otro lado, la cantidad de negros esclavos y libres en Lima, más las movilizaciones indígenas del sur lideradas por Túpac Amaru en 1780, seguramente provocaron numerosos recelos desde el poder ante la posibilidad de su unión en la Ciudad. Por ello resulta tranquilizador difundir la idea, sin duda a veces ratificada por la misma realidad, de que indios y negros no son compatibles entre si y más bien se traicionan mutuamente. De la aceptación de ese discurso depende la tranquilidad y legitimidad del gobierno.

Unanue lo ratifica claramente en 1806. En su clásica obra sobre el clima de Lima, en base a una anécdota que vale la pena reseñar, muestra este —no tan oculto— temor. Al hablar de las

67 Esta conspiración ha sido reseñada en base a diversa documentación por O'Phelan (1988: 111-116) y recientemente por Sala i Vila (1996).

castas el científico limeño nos cuenta que existe la posibilidad de que se produzcan monstruosidades fruto de ello:

> "En Londres hubo un hombre hijo de europeo y de una negra, que tenía en el lado derecho el pelo y color del padre, y en el izquierdo el de la madre; una línea dividía ambos por medio del cuerpo paralela a la del pecho a la de la espalda[68]".

Esta suerte de "dominó" humano representa para Unanue el peligro de romper los esquemas naturales. Incluso las personas que se casen con ellos pueden convertir su luna de miel en una pesadilla:

> "John Klark hijo de un negro rico y de una inglesa, de la cabeza a la cintura era un hermoso inglés; de la cintura para los pies un feo africano. Casó con una bella señorita que ignoraba esta deformidad, y cuando llegó a descubrirla, murió de terror[69]".

Esta cita muestra claramente como desde la élite el temor a la mezcla racial no sólo incluye que se produzcan mutaciones entre los seres humanos, es finalmente un paralelo entre el mundo natural y el político: a monstruosidades en el mundo natural corresponden deformaciones políticas. Además, nos indica claramente los límites del proyecto ilustrado limeño. El racismo que Unanue expresa, marca el horizonte final de la sociedad de castas donde cada uno tiene su lugar, el romper ese dique podía ocasionar el desequilibrio del mundo natural, produciendo monstruosidades naturales e incluso sociales. Las descripciones de las castas hechas por los casi innunmerables viajeros que pasaron por Lima nos reafirman esta apreciación. Feliz-

68 Unanue, Hipólito ([1806] 1914: 82).
69 Ibid., loc., cit.

mente, para la élite y según Unanue, esto sucedía al otro lado del mundo...pero era una advertencia muy clara[70].

La mayoría de los viajeros tienen una opinión categórica: las castas son lo peor de la ciudad, son ladrones, ociosos, etc[71]. Es claro que la peor de todas las mezclas la constituyen los chinos[72]. Por ejemplo, el viajero Stevenson reconoció que el zambo y el chino eran los más peligrosos en la ciudad, sobre todo el primero que "es cruel, vengativo e implacable; es muy feo, como si su alma fuera expresada en sus facciones; perezoso, estúpido y provocador[73]."

Resaltemos que según el mismo Stevenson "un gran número de robos y crímenes son cometidos por esta casta [zam-

70 Unos años antes los Obispos Mexicanos afirmaban que las mezclas formaban: "un compuesto el más perverso: los españoles están expuestos a que sus hijos se mezclen o casen con una mulata y denigren su familia; los indios a que se altere su naturaleza y se confunda con la de los etiópes, y por física experimental está probado que salen de esta mixtión unos genios turbulentos, feroces, bárbaros, homicidas perturbadores de la paz de los pueblos y que llenan todas las cárceles" Cit. por Rípodas Ardanaz (1977: 53-54).

71 También los funcionarios coloniales opinaban igual. Francisco Moreyra y Matute decía que "las castas que hacen el mayor número de la población, son gentes enteramente inmorales, sin educación, ni principios de honor que las contengan en los justos límites de su deber. Así es que son demasiado frecuentes los crímenes de hurtos, heridas y homicidios y todo género de excesos, obligando a la formación de procesos para su castigo" (AGN, Colección Moreyra, D145-1337, 1814).

72 Debemos aclarar que en dos de las fuentes consultadas, Stevenson (1971: 158-159) y la *"Descripción de Lima"* (1941) -de mediados del s.XVIII- el término zambo no se refiere a la mezcla indio-negro. En el caso de Stevenson, zambo es la mezcla de negro con blanco o mulato con negro. En el caso de la *"Descripción ..."* zambo se refiere a la mezcla de mulata con negro. En lo que sí existe coincidencia es en llamar chinos a los hijos de la mezcla negro-indígena. Por último, los registros parroquiales consultados ratifican tal imagen.

73 Stevenson (1971: 170-171).

bos] y más que por el resto, excepto el chino[74]" (el subrayado es nuestro). Creemos que no es casual ubicar a la mezcla de indio-negro como la peor de todas, dado que políticamente era la más peligrosa. Por todo ello el aumento de las castas era considerado peligroso: amenazaba la estabilidad del buen gobierno. Claramente la unión de indios y negros era una "amistad peligrosa" vista desde el poder. Por un lado la legislación trató de prohibir la mezcla, por el otro existió una ideología que clasificó a la mixtura producida en el peor lugar de la sociedad, cercano a la monstruosidad y coherente con un pensamiento que definía como "peligrosos" y "relajados" a ciertos sectores sociales.

Ciertamente esta apreciación no era mera fantasía. En robos y crímenes en general, la presencia de castas, negros e indios es bastante frecuente[75]; de manera que el temor tenía cierto sustento real, pero seguramente amplificado por elementos como el racismo y la marginación. Por ello estamos ante una mezcla que en términos del poder se estaba lejos de promover, sino más bien de impedir, incluso, como ya hemos visto, con armas legales poderosas pero no invencibles.

4.5.1 Historia de un encuentro: testigos negros en matrimonios de indios

Cuadro N° 47

Razas de testigos que asistieron al matrimonio entre indio y negra

		%
Negros	32	42.11
Don	27	35.53
Indios	15	19.74
Mestizos	2	2.63
Total	76	100

Fuente: AAL, Expedientes Matrimoniales

74 Ibíd., loc., cit.

75 Véase Aguirre y Walker (1990), Vivanco (1983) y Quiroz Chueca (1997).

En el cuadro N°29, presentado anteriormente, el 17% de testigos que asistieron fueron de raza negra: ¿estaban allí por conocer sólo a las novias de raza negra?. Ciertamente cuando la novia era de procedencia africana la presencia de testigos de raza negra es mucho mayor, el cuadro N°47 lo muestra claramente. Allí el 42% de los testigos son negros, constituyendo la mayoría, le siguen los "don" y los indios. Esto puede indicarnos que los indios que se casaron con negras tenían una mayor relación, en términos generales, con gente de esa raza. Sin embargo, aún subsiste la duda de que los testigos conozcan efectivamente también al novio o únicamente se hayan presentado por la novia de raza negra.

En muchos de los casos en que testifican negros en matrimonios de indios y negras, los testigos declaran conocer no sólo a la novia, sino también al novio indio[76]. Veamos algunos ejemplos, casi al azar. Hay quienes genérica e imprecisamente afirman conocer a los novios hace muchos años[77]. No pocas veces la amistad surgió por haberse criado juntos indios y negros. Por ejemplo, Antonio y José Chavarría, negros esclavos, declararon haberse criado junto a Juan Urbarán, un indio que se casó con la negra esclava Andrea Olagua. A Urbarán, el patrón de Anto-

76 Otros mencionan conocer a los novios sin agregar ninguna aproximación temporal. Por ejemplo Juan Santiago Vivar, negro libre zapatero, en 1805, dijo conocer a los contrayentes, sin agregar nada más (AAL, Expedientes Matrimoniales, Atanacio Cortés-María del Rosario Serrano, 1805). Otros casos en José Plaza-Pasquala Cavallero, 1796 y Miguel Parias-Josefa Palma, 1795.

77 Así lo declaró Ygnacio Terán en 1795 (AAL, Expedientes Matrimoniales, Tomás Sánchez-Martina Salazar, 1795). Dentro de ellos destacan quienes declaran conocer desde su niñez al novio indio, como Marcelino Perreño, negro libre y zapatero, quien "conoce al contrayente desde pequeño". (AAL, Expedientes Matrimoniales, José Gutiérrez-Natividad Malache, 1801); el padre de una mulata libre, también mulato libre "conoce al contrayente desde que nació" , Juan Farro-Casimira Salazar, 1809. Otro caso similar en Estanislao Sánchez-Ygnacia Landauro, 1795.

nio y José, Dn. Juan Chavarría, lo trajo desde su tierra, motivo por el cual se conocían desde niños[78].

La variedad de respuestas nos indica que no estamos frente a una "fórmula" de manifestación, sino ante declaraciones que pueden explicar las razones de la presencia de testigos negros en matrimonios de indios. Sin duda esto evidencia un encuentro entre indios y negros mucho más allá de lo conocido hasta hoy. La convivencia indio-negro existió a pesar de la violencia registrada. Es más, la violencia no tiene por que negar la convivencia[79], ambas constituyen las dos caras de una moneda —a veces excesivamente costosa— llamada vida cotidiana[80]. La violencia tiene muchos matices, desde la competencia por oficios, la rivalidad sexual, hasta la que surge, por ejemplo, fruto de la vida diaria. El caso más típico de violencia y convivencia lo constituye el mundo abigarrado de los callejones limeños, que como ya hemos visto en Santa Ana no eran pocos.

A pesar de que probablemente muchos indios y negros podían tener prejuicios mutuos no podían evitar, por ejemplo, que sus hijos jueguen juntos o que tengan que cruzarse y compartir en los callejones, encontrarse en la pila de agua, en la plaza, etc. Sin duda la fuerza de este hecho termina por generar relaciones afectivas no necesariamente marcadas por la violencia diaria, pero donde el conflicto tampoco está ausente.

---

78 AAL, Expedientes Matrimoniales, Juan Urbarán-Andrea Olagua, 1820. Hay ejemplos interesantes en los que se declara con precisión el tiempo de amistad. Por ejemplo una mulata dijo conocer únicamente al novio indio hacía 10 años (AAL, Expedientes Matrimoniales, Fernando Espinoza-Faustina Santa Cruz, 1809). Otros casos similares en Mariano Yauri-Fermina Olivares, 1815; Martín Sarmiento-Manuela Rincón Santiestevan, 1797 y Seberino Requena-Josefa Vergara, 1807.

79 Para el caso europeo así lo afirma L. Stone: "los hábitos de violencia casual no son incompatibles con los hábitos de amistad y hospitalidad casual" (1989: 66).

80 Por ejemplo Stavig (1985) ha estudiado el papel de las agresiones en el

Mucho más interesante resulta cuando podemos conocer algunas de las formas en que se podían encontrar una negra y un indio. Una de las características del s. XVIII es la progresiva inclusión de servidores indígenas en la ciudad de Lima[81]. Esto pudo provocar el encuentro de servidores negros e indios en la misma casa y con ello —que duda puede caber— a veces la amistad y atracción mutua.

Más aún en la misma casa del amo pudo surgir el amor. Fermín Carvajal, indio, se casó con Rosa María Belsunce, china esclava, llevó de testigos a José Benancio Apesteguía, esclavo, y Balentín Belsunce, pardo libre y de oficio músico[82], ambos declararon conocer a los dos contrayentes, e incluso el músico conoció a Fermín en casa de la ama de ella, donde servía el novio. Probablemente Fermín conoció a su futura novia en el lugar de trabajo de ambos, en casa de Doña Nicolasa Belsunce, ama de Rosa María[83].

---

mundo rural peruano, demostrando su importancia para entender el funcionamiento de la sociedad colonial.

81 Puede verse para ello el testimonio de Carrió de La Vandera "rara casa hay que no tenga un cholo o chola" ([1782] 1966: 52).

82 Juan Carlos Estenssoro ha demostrado que el baile y la música fueron espacios donde "la plebe" tenía importante presencia. No era en absoluto inusual encontrar profesores de música indígenas o negros enseñando a bailar; el caso extremo lo muestra una academia de baile dirigida por pardos que enseñaba a bailar, según un testimonio de la época, "unos vailes públicos al huso francés dentro de la ciudad con cuyo objeto atrahen mucha gente de todo sexo" (Cit. por Estenssoro 1996: 51).

83 AAL, Expedientes Matrimoniales, Fermín Carbajal-Rosa María Belsunce, 1819. En un caso anteriormente citado (Pedro Rueda-Petronila Vásquez, 1819) sucede lo mismo, Pedro fue sirviente en la casa de la ama de su novia esclava.

Cuadro N° 48

Razas de testigos que asistieron al matrimonio entre indio e india

		%
Indios	124	51.24
Don	78	32.23
Negros	22	9.09
Mestizos	16	6.61
Blancos	2	0.83
Total	242	100

Fuente: AAL, Expedientes Matrimoniales

Si esto no resulta convincente, podemos emplear un análisis más detallado. El cuadro N°48 analiza sólo los testigos que asistieron al matrimonio de un indio con india. Encontramos que el 9% de los testigos fue de raza negra. Por lo tanto la amistad entre negros e indios no era exclusiva de quienes se casaban con mujeres de origen africano, lo que indica la variedad de relaciones sociales establecidas por los indios en la ciudad. Pongamos como ejemplo a Miguel Herboso, sambo libre, quien conoció a ambos indios contrayentes "principalmente al hombre pues se ha criado con él[84]".

Evidentemente —a riesgo de ser reiterativo— los indios y los negros tenían mucho mayor contacto entre si de lo que conocemos; la impresión generada se asemeja a un «iceberg», pues es harto conocido que lo registrado en papeles de archivo

84 AAL, Expedientes Matrimoniales, Alfonso Moreno-Rosa Molina, 1811. También Ramón Torres, mulato libre barbero, quien conocía al novio indio hacía 12 años y a ella (mestiza) desde que nació (AAL, Expedientes Matrimoniales, Domingo Castellanos-Benita Velasco, 1810); caso no incluido en el 9% por ser la novia mestiza, pero nos interesa como ejemplo de la presencia de un testigo negro entre dos novios de raíces indígenas. Otros ejemplos en: AAL, Expedientes Matrimoniales, José Banegas-Josefa Agueda, 1795; Nicolás Neyra-Juana Esperuza, 1803; José Arébalo-Justa Calsada, 1797; José de Los Reyes-Ysabel Ciudad, 1801; Vicente Campos-Rosa Lugo, 1812.

—salvo excepciones— es siempre menor a la realidad. Es más, estamos ante indios que tuvieron que escoger entre 2 y 4 personas de sus amistades, esto indica que el número de conocidos de raza negra debe ser necesariamente mayor.

Si bien es cierto que en el grupo de familiares la gran mayoría son indios, hemos encontrado casos especiales de relación cuasi-familiar entre indio y negro. Se trata del negro libre Mariano Puente, cocinero en la plazuela de San Francisco, quien autorizó el matrimonio del indio Santiago Ysaguirre con Josefa Gómez. La razón de su presencia es por que tenía en poder a Santiago 7 años

> "en calidad de hijo, educándolo y manteniéndolo como padre, por ser huérfano de padre y madre, que cuando se hizo cargo de él tenía diez y siete años, y en la actualidad puede tener más de veinte y quatro[85]".

Si bien es evidente que este simpático y tierno testimonio dista de ser común, nos muestra hasta donde podía llegar esta convivencia.

Entre los paisanos es aparentemente difícil que encontremos negros relacionados con indios. Lógicamente quien nació en Yauyos u otro lugar similar, tiene muchas menos posibilidades de contar con un negro entre sus paisanos... pero la vida a veces es mucho más sorprendente —felizmente— que la estadística.

---

85 AAL, Expedientes Matrimoniales, Santiago Ysaguirre-Josefa Gomez, 1809. En otro caso una mulata libre declaró conocer a la india Asención Montes, puesto que "la ha criado desde muy pequeña", tal vez incluso la criaron junto con el indio maestro barbero Pedro Pablo Pizarro (¿convivientes?), pues el también afirmó que la había "criado desde pequeña" (AAL, Expedientes Matrimoniales, Manuel Fuertes-Asención Montes, 1817).

En el expediente ya citado de Fermín Carbajal y Rosa María Belsunce, Juan Mexía pardo libre se declaró paisano de Fermín, siendo oriundos ambos de Huarochirí[86]. También es sorprendente que José Saldaña, quarterón libre y herrero, se declare paisano de Teresa Puenca y Asencio Escobar, indios de Huamanga. José decía conocer "a los contrayentes dose años con el motivo de ser su paysano de aquí resultó la amistad con la contrayente[87]". Podemos notar como el origen geográfico resulta de primera importancia. El vínculo de paisanaje era tan fuerte que incluso superaba la barrera racial, personas de distintas razas se identificaban entre si gracias al origen. Por ello creemos que este aspecto resulta fundamental en el análisis de la cuestión racial, pues los paisanos son el camino que promueve la reunión entre la gente de la misma raza, del cual surgen las amistades y las parejas[88].

En el mundo del trabajo tenemos poca evidencia explícita que nos muestre la vinculación entre negros e indios. Sin embargo, en algunos casos podemos deducir fácilmente el contacto de indios y negros como "colegas". Por ejemplo el indio José Gutiérrez le enseñó el oficio de chocolatero (normalmente oficio de negros) a José Finel aproximadamente hacía 1785[89]. Gutiérrez aparece en 1813 en el matrimonio de un paisano

86 AAL, Expedientes Matrimoniales, 1819.

87 AAL, Expedientes Matrimoniales, Asencio Escobar-Teresa Puenca, 1811.

88 No tenemos evidencia de organizaciones que agrupen a paisanos de determinadas zonas, residentes en Lima al final de la colonia; pero esto no significa que no hayan tenido contacto cotidiano entre ellos, incluso como vemos, más allá de su propio origen racial. Es posible que en las cofradías sí podamos encontrar espacios de sociabilidad formal entre paisanos. Por lo menos en Santa Ana, en un pleito entre las cofradías de Nuestra Señora de Loreto y la del Niño Jesús Perdido, los testigos se refieren a la segunda como la del "ayllo guanca" o "gremio guanca", lo que puede indicarnos una cierta organización entre paisanos. Véase AAL, Cofradías, Leg.32A, Exp. 73-78, 1756.

89 AAL, Expedientes Matrimoniales, José Gutiérrez-Nicolasa Huamán, 1815.

suyo, con el cual se habían criado juntos "por ser del mismo lugar". Además le trabajó chocolate a la ama de la samba esclava, novia de su paisano indio[90]. Resulta sugerente entonces como José Gutiérrez, de oficio chocolatero, se casó con una china libre (Nicolasa Huamán), lo que apunta a ratificar nuestro planteamiento sobre los espacios de convivencia, pues de seguro José Gutiérrez tenía por colegas y amigos a numerosos negros.

El hecho de que los indios estén representados en diversos oficios nos indica que compartían necesariamente su labor con gente de otra raza, más aún cuando no era inusual que tengan más de un oficio[91]. Además, no pocas veces los negros ocupan oficios tradicionalmente indígenas. Por ejemplo existían algunos sastres negros que necesariamente tenían por colegas a numerosos indígenas[92].

Por otro lado, el espacio barrial también está claramente presente en nuestra investigación, puesto que tenemos evidencia de la presencia de amistades generadas, entre los testigos de matrimonios de Santa Ana, por la vecindad entre indios y negros. En el caso de Pablo Manrrique, negro cochero, conoció al indio Diego Grijalda novio de Hermenegilda Quijaita, ambos indios. El motivo fue "haber vivido en un mismo barrio", también era amigo de ella a quien "visitaba todos los días[93]".

---

90 AAL, Expedientes Matrimoniales, Ynocente Armejo-Manuela Castro, 1813.

91 Tal es el caso de Félix Herrera, indio quien era "de oficio zapatero, y con camal de matanza de carneros" (AGN, Fácticas, Juzgado del Corregidor, Leg 3, 1815-1820). Otro caso en AAL, Divorcios, Leg. 83, Petronila Tapia-Apolinario Franco, 1804.

92 Sastres negros en matrimonios de indios AAL, Expedientes Matrimoniales, José Francisco González-Sabina Merinos, 1804; Mariano Yauri-Fermina Olivares, 1815; Martín Sarmiento-Manuela Rincón, 1797; Nicolas Neyra-Juana Esperuza, 1803 y José de Los Reyes-Ysabel Ciudad, 1801.

93 AAL, Expedientes Matrimoniales, Diego Grijalda-Hermenegilda Quijaita,

Como hemos afirmado constantemente si se casan indios y negras, aunque no sean la mayoría, no se debe exclusivamente a la falta de novias disponibles de la misma raza. Para que el matrimonio o la unión consensual estable sea posible hay que compartir algo más que el vínculo racial. En este punto hemos visto la presencia de indios en todos los espacios determinados (familia, trabajo, barrio) junto con negros. Esto demuestra la amplitud del contacto cotidiano entre las dos razas[94].

Por otro lado, creemos que un aspecto esencial de las relaciones lo constituye el espacio urbano. El barrio brindaba la oportunidad de una identificación integradora de indios, negros, castas y españoles. El ser vecino de un determinado barrio ofrecía la oportunidad de compartir el mismo espacio y autoridades locales a gente de diversas razas. La sociedad de castas se diluía en los barrios, pues el sereno o el alcalde lo eran, por lo menos legalmente, para todos por igual, en una situación que resultaba contradictoria frente a las disposiciones que restringían la libertad de matrimonio. Sin embargo, las autoridades no eran el único elemento que componía el barrio, la calle (esquina) y las pulperías-chinganas son otros elementos integradores que identifican al barrio como tal. Por ello trataremos de analizar más en detalle su significación y composición.

1817. Otro ejemplo lo muestra el indio Mariano Leyba quien conocía al mulato Manuel Clerque y a su futura esposa "más de ocho años con la ocasión de entrarse a sus casas" (AAL, Expedientes Matrimoniales, Manuel Clerque-María de la Concepción Bicuña, 1811).

94 Finalmente podemos agregar otro tipo de ejemplo. Los bautizos nos brindan la oportunidad de ver algunos casos en que parejas de indios escogen como padrinos de sus hijos a negros esclavos (la raza de los padrinos es pocas veces anotada. Cuando son esclavos casi siempre se anota su condición, por lo que sólo en estos casos tenemos seguridad de que el padrino es de origen africano). Por ejemplo en Santa Ana (1793), Antonio Cano, indio, bautizó a su hijo José, el padrino fue Antonio Cayro "negro congo" (AAL, Libro de bautizo de indios, N°6, f.46r. Otro caso en el libro n°8, f.43r, 1810, Fernando Fernández-Bartola Medina).

AQUEDI

4.5.2. De vuelta al barrio: Los espacios de encuentro

El encuentro cotidiano se efectuó en un espacio concreto en la ciudad. El barrio resulta así el lugar natural para la convivencia entre los indios y negros, por ello intentaremos precisar los elementos que construían la identidad del barrio.

Nota característica del último tercio del siglo XVIII son las reformas urbanas impuestas por el gobierno colonial[95]. Por la documentación generada gracias a ellas, podemos conocer algo de la vida de los barrios limeños. Destaca rápidamente la presencia de la chingana o pulpería y la esquina (es frecuente que coincidan las dos)[96]. Es en estos espacios donde también se produce el encuentro entre negros e indios.

Los locales de consumo de bebidas y la calle son lugares donde negros, indios, castas e incluso españoles pobres se relacionan[97]. El hábito de beber permitía el encuentro ocasional de todas las clases, motivo por el cual la autoridad se preocupó por su control, ya que no eran pocos los delitos y escándalos que ocurrían en estos locales o en sus inmediaciones.

---

95 Sin duda estas observaciones se las debemos a Viqueira (1987), a los diferentes trabajos y conversaciones con Juan Carlos Estenssoro (1989 y 1990). Véase también Brading (1978).

96 Un padrón de las calles del Cuartel 3°, de los alrededores de Santa Ana, nos muestra que las calles están pobladas de pulperías y chinganas, AGN, Superior Gobierno, Leg. 32, C1050, (1808).

97 Saignes opina que la promoción del culto a los santos por medio de las cofradías "instalan la ebriedad en el centro de la sociabilidad indígena... como en casi todas las sociedades antiguas, el alcohol aparece como un vehículo que permitía una comunicación directa con el otro (dios, abuelo, waka)" (1993: 59 y 62). Esto significa que la tradición andina de beber para relacionarse con el otro es perfectamente compatible con la vida urbana, dado que las chinganas y pulperías son locales en los cuales la bebida cumple un rol fundamental. Por la misma razón lo que resulta socialmente sospechoso y tachado de "vicio" es el beber en solitario (Heath 1993: 184)

Por otro lado la pulpería de la esquina no era sólo un lugar de abastecimiento, se concebía como un lugar de asistencia, control y ayuda, sin duda esto reforzó su rol como elemento constitutivo del barrio. Por ejemplo, desde las primeras ordenanzas de Jorge de Escobedo, Intendente de Lima en 1785 (Fisher 1981: 263), los pulperos junto con otras tiendas y conventos deberían encargarse de iluminar las calles; los pulperos se encargarían además de pagar la numeración de las mismas[98]. También los alcaldes y serenos estaban obligados a vigilar el orden, evitar el juego y controlar la presencia de vagos y malentretenidos en estos locales. El énfasis se centraba en evitar la presencia de todas las clases en estos locales, pues se asumía que esta reunión era peligrosa

> "porque la multitud de concurrentes de diversas clases, suele ser un principio de desorden en las casas bodegones, bodegas, pulperías, alogerias, botellerias, cafeterias y hospederias, los alcaldes de barrio las visitaran con la posible frecuencia, tomando instrucciones del estado de ellas, de su buen, o mal ejemplo, de lo licito o ilicito de las concurrencias... quienes por ningun motivo permitiran que persona alguna se mantenga en la casa sin el respectivo destino, despidiendo inmediatamente a la que ya lo hubiese ebaquado: de tal suerte que nunca se verifique la concurencia ociosa y mucho menos en las puertas y esquinas de pulperias[99]".

La preocupación por el desorden que se podría producir al encontrarse las "diversas clases" es el tema central. Sin duda la inquietud principal era que los individuos no se queden demasiado tiempo en los locales, sino una vez cumplido su cometido (comprar o beber moderadamente un vaso de aguardiente) pro-

98 BNP, *División de Quarteles y barrios,* op. cit.
99 Ibid., p.23.

cedan a abandonar el local. Esta orden se repite al año siguiente en otra ordenanza que demanda a los alcaldes que no permitan desórdenes ni excesos en los locales; además les piden ubicar quienes eran vagos y sospechosos para darles algún destino adecuado[100].

Todos los asistentes al local deberían tener un "destino", quien no lo tuviera era considerado vago y por tanto sospechoso. En una ciudad en que la informalidad y los oficios ocasionales eran normales, fácilmente se podía confundir a la gente con vagos u ociosos. Por otro lado es conocido el reclamo de la élite para desterrar la indisciplina que los sectores populares —según ellos— tenían, pues su falta de sujeción a oficios estables causaba la impresión de ociosidad, mientras que probablemente para los sectores populares esa conducta constituía una de las formas de reproducir su cultura "plebeya"[101].

Entrado el siglo XIX aún se puede encontrar la misma inquietud, con algunos añadidos. En 1807 el Virrey Abascal publicó un nuevo Reglamento de Serenos. Según dicha autoridad, la poca efectividad del servicio de vigilancia exigía modificaciones de las ordenanzas de Escobedo, pues era crecido el número de robos nocturnos[102]. En este reglamento se agregaron algunos elementos que nos interesan, por ejemplo los pulperos también eran responsables de la limpieza de las acequias, pero sobre todo nos interesa destacar que los serenos, encargados en principio de reprimir a la población, agregan a su función un nuevo servicio:

---

100 BNP, *Nuevo reglamento de policía (1786)*. X362/L73, artº 61.

101 Seguimos aquí los planteamientos propuestos por Carlos Aguirre en su interesante estudio sobre la esclavitud republicana. La cultura "plebeya" no contrapone trabajo a ocio, sino más bien busca combinarlos "en dosis suficientes para asegurar la continuidad de sus prácticas sociales" (1993: 169).

102 BNP, *Reglamento de Serenos (1807)*. PB/068611. Véase también el trabajo de Quiroz Chueca (1997).

"Estarán igualmente pronto[s] los serenos en las horas de su servicio para ir a la botica... siempre que algún vecino se lo encargue ó para traerles otro auxilio de la pulpería, quando esto no sea por motivo de festexo u otro semejante, a dar la luz a las casas siempre que se lo pidan, y a despertar al que se lo prevenga[103]".

Este "servicio social" a la comunidad ciertamente también quería evitar la salida a la calle de los vecinos en horas inapropiadas. Resulta evidente que por intermedio de estas disposiciones se favorecía que los serenos se integren al barrio, con mayor razón cuando residían en él[104]. En algunos casos podemos observar esto, por ejemplo los serenos podían ser colaboradores de mujeres interesadas en encarcelar —evidentemente con justicia en muchos casos— a sus maridos. El caso de Mercedes lo presenta así: los graves maltratos que su esposo le infería la obligaron a pedir ayuda a los serenos de su barrio[105]. Incluso cabía la posibilidad de que en caso de delito flagrante algún vecino exigiese la presencia de *su* sereno para abrir la puerta. Si llegaba otro que no reconocía como tal, entonces se negaba a permitir la entrada de la autoridad a su hogar[106].

---

103 Ibíd.

104 Si bien se exigía que los serenos y alcaldes residan en su barrio, la disposición no siempre se cumplió. Una queja presentada a *El Investigador*, T. II, N° 6, Lima, 6-09-1813, manifiesta que el alcalde no vive en su barrio y por eso no atiende a tiempo las urgencias de los vecinos. Incluso los vecinos denuncian que los alcaldes no hacen nada "alegando que no quieren malquistarse en el barrio en asunto que no les trae utilidad" (Ibíd., N° 42, 12-10-1813). Las contínuas denuncias de robos y otras fechorías motivaron una serie de protestas de los vecinos, e incluso disposiciones del Virrey Abascal para acabar con la crecida delincuencia (Ibíd., T. III, N° 3, 3-11-1813).

105 AAL, Divorcios Leg 84 (1806) Mercedes Robles-José María de Monterola.

106 Así sucedió con un vecino, quién no reconoció por sereno a ninguno de los que tocaban la puerta de su casa, pero cuando llegó el que correspon-

Las disposiciones se repiten hasta el final del gobierno colonial. Debería evitarse que la gente en las pulperías, chinganas u otros sitios profiera "las palabras indecentes y obscenas cuyo abuso se ha propagado lastimosamente[107]". La preocupación por la disciplina laboral y el orden, se hace cada vez más patente, pues no debía permitirse que los asistentes a los locales pierdan el tiempo, tratando de evitar siempre que los siervos —indios y negros como sabemos— se emborrachen y falten el respeto a la autoridad. Por otro lado la preocupación por el orden está localizada tanto en la pulpería como en la esquina[108].

Este control tiene algunas características útiles para entender el funcionamiento del barrio. Existía la intención de hacer que la pulpería se haga responsable de diversas tareas beneficiosas para el barrio, de esta manera los pulperos podían ser parte muy importante para la vida diaria de las personas. Por ejemplo, ya hemos visto que se encargaban de limpiar las acequias e iluminar las calles, orden repetida incluso en tiempos republicanos[109]; también se les obligó a tener dos pipas de agua para apagar los incendios[110]. Todas estas medidas tenían por objeto mejorar el orden y control sobre las calles, pero sin duda también promovieron la identificación de los vecinos con la pulpería de su barrio. Además, seguramente los pulperos por su relación

día a su barrio, "luego que le conoció la voz" abrió la puerta (AGN, RPJ, Causas Criminales, Leg.10, 1829).

107 AGN, Superior Gobierno, Leg 36, C1283 (1818). Se continúan, además, las disposiciones para evitar la reunión de vagos y malentretenidos en los locales.

108 Ibíd. Por ejemplo desde la *División de quarteles y barrios,* op. cit., p.23, se prohibía que los pulperos tengan animales en las puertas de sus locales.

109 En los reglamentos de policía de 1825, 1837 y 1839 se mantiene la obligación de los pulperos de mantener barretas y "un garabato con asta larga para deshacer prontamente cualquier atajo que acontezca bajo las alcantarillas" (Oviedo 1861, III: 20).

110 AGN, Superior Gobierno, Leg 36, C1283 (1818).

con los vecinos, estaban enterados de los diferentes problemas que ocurrían en el barrio. Por ello no es raro encontrarlos de testigos ocasionales de crímenes y hechos delictivos. El tener la puerta abierta durante el día permitía que observaran todo lo que ocurría en la calle; por ejemplo los pulperos podían estar enterados de los maltratos de los esposos(as) a sus esposas(os)[111], probablemente porque a veces eran ellos los que atendían los resultados de las agresiones[112].

Las reglamentaciones urbanas crearon la identificación de los vecinos con las autoridades locales (alcalde y serenos) y los locales de servicio público (pulperías y chinganas)[113]; seguramente esto reforzaba la práctica que las personas de diversas clases se identificaran con un espacio concreto. Las autoridades y la unidad legal (cuarteles-barrios), que surgen con ánimo de control, terminan generando pequeñas unidades de referencia que servían para la integración de todas las clases.

Las disposiciones sobre los lugares de reunión y bebida afectaban mucho más la vida de los sectores populares que la de

111 Si bien es más común encontrar agresiones hombre-mujer, el camino inverso no es inusual. El indio Pedro Pablo Pizarro, además de sufrir el adulterio de su mujer con un "mulatillo llamado Marcelo, mi oficial de barbero llevándose de mi tienda todos mis pocos bienes", sufría continuas agresiones de su mujer, una samba llamada Manuela Bracamonte. Pedro Pablo le teniá "terror pánico..a una mujer tan desaforada", casi lo mata con una navaja y frecuentemente lo agrede. Y como él era "un pobre indio pusilánime" no hacía nada al respecto. Seguramente la última frase fue construida para sensibilizar a la justicia y ponerla en contra de Manuela. AAL, Divorcios, Leg 80, 1799. Para una discusión sobre los argumentos legales y su uso "polivalente" véase Trazegnies (1981: 77-82).

112 Así lo sugiere el caso del pulpero enterado de maltratos nocturnos del marido. AAL, Divorcios, Leg 83, (1802) Manuela Romo-José Gamero.

113 Para Argentina se ha demostrado que las pulperías reforzaban los vínculos de los individuos con el barrio (González Bernaldo 1993: 46), incluso a veces daban el nombre a la calle (Argeri y Chía 1993: 283). Además, también contribuían al orden del barrio (Gayol 1993a: 270).

los más ricos[114]. Las pulperías, chinganas y esquinas constituyen lugar de encuentro para ellos[115], mientras la aristocracia contaba con los salones de sus casas, así lo sugiere una carta del Intendente Tadeo Gárate "la quinta del Sr. Baquíjano, donde se hace el punto de reunión de todo lo más brillante de la capital[116]". La élite puede prescindir de la esquina o de la pulpería-chingana.

Los especialistas han destacado el rol de estos locales como espacios de encuentro informal "cara a cara[117]"; sin duda esto se ratifica en el caso de Lima. En este encuentro directo la violencia era un ingrediente inevitable, puesto que la ebriedad era muchas veces la ocasión que permitía aflorar las rencillas y prejuicios raciales mutuos[118]. La documentación trabajada por Flores Galindo presenta claramente esta característica, indios, negros y castas, todos en cierta forma igualados por la ebriedad, pero al mismo tiempo recurriendo fácilmente a la violencia físi-

114 Si bien es cierto los cafés están comprendidos en las disposiciones, estos locales no eran necesariamente sólo de la élite, además de no ser abundantes (en 1833 no eran mas de 6, AGN, Ministerio de Hacienda, H4-1715). Una esclava ladrona según un testigo "se ocultaba en el café" (probablemente de la calle Bodegones) para cometer sus fechorías. AGN, Cabildo, Causas Criminales, Leg. 13 (1812).

115 Stevenson, aparte de lo mencionado, agrega el mercado y el puente como puntos de encuentro (1971: 174).

116 AGN, Colección Santa María, Exp. 00230, 1813.

117 Gayol, Sandra (1993a: 258, n.3). La sociabilidad de las pulperías se ha definido como tradicional e informal. Esto significa que en ellas no hay estatutos ni reglas, el local es multifuncional (comercio, bebidas, etc) y abierto a todos. Por ello funcionaban como soporte del mestizaje (González Bernaldo 1993: 29-30 y 47). Puede verse también Canal i Morell, Jordi (1993: 25).

118 Harvey opina que el alcohol permite "el rompimiento o redefinición de las convenciones sociales... la gente se atreve en estado de ebriedad, a hacer, decir, y aún pensar cosas que van más allá de las normas de su interacción aún estando sobrios. Es este aspecto de la borrachera que también puede generar conflicto y desorden social, otra manifestación familiar de la conducta de los borrachos" (1993: 115)

ca y la agresión verbal casi siempre en términos racistas[119]. Flores Galindo (1991) trae numerosos ejemplos de este tipo, en todos estos casos la violencia surge porque comparten un espacio determinado, lo que de alguna manera prueba la convivencia.

El contacto cotidiano entre indios y negros tiene algunas características resaltantes. En primer lugar, muchas veces los encuentros son efímeros, lo que se ha llamado en otros estudios una "sociabilidad repentina y fugaz" (Gayol 1993b: 63), aunque es cierto que debemos tener cuidado —muchos inculpados pueden estar ocultando los nombres de sus amistades— no es menos indicativo el hecho de que los jueces no parecen sorprenderse mucho de esto[120].

Esta actitud es parte de la vida cotidiana. Por ejemplo, un vendedor de pacaes fue invitado por varios mulatos a beber aguardiente en un callejón. Luego de embriagarse le robaron todo, dejándolo desnudo por las calles. El desgraciado vendedor no conocía a ninguno de sus ocasionales —y peligrosos— anfitriones[121]. El hábito de compartir una copa —o muchas— ocasionaba que algunas veces indios y negros establezcan entre si relación, incluso sin conocer sus nombres o sus casas. Esta actitud no corresponde únicamente a indios y negros, todos los sectores populares tenían una acción similar. Esta fugacidad de las relaciones nos muestra —más que la violencia— el papel

119 Otros documentos que grafican estos encuentros violentos en AGN, Fácticas, Juzgado del corregidor, Leg. 3, 1818, negro asesina a indio por perderle una pieza de carne; AGN, Real Audiencia, Causas Criminales, Leg. 112, C1356, 1808, unas negras asesinan a un indio heladero, con una pedrada en la cabeza.

120 En una oportunidad dos inculpados de robo fueron a una chichería, donde se juntaron con dos cholos que no conocían, iniciando todos juntos una peregrinación por varios establecimientos (AGN, Cabildos, Causas Criminales, Leg.11, 1800).

121 Ibíd.

primordial que tenía la calle como elemento de encuentro y relación (pacífica, festiva o violenta) entre las diversas razas[122].

En segundo lugar, es en chinganas, pulperías y otros espacios similares, donde se conocen y trasmiten las noticias. Así sucedió cuando asesinaron a Norberto Encalada, quién había mantenido trato ilícito con una india y cuya nueva compañía, el zapatero negro Diego "charque" Machuca, le ajustó las cuentas del antiguo romance. En día de toros, en una de las tabernas de Acho lo asesinó "cuya funesta noticia se estubo ruxiendo de taverna en taverna[123]". En términos generales la calle y la pulpería-chingana son elementos centrales en la identificación de las personas con el barrio; esto, como hemos visto, fue indirectamente reconocido por las medidas de control sobre estos espacios.

Muchas veces, como lo indican las anteriores citas, los encuentros entre indios y negros distaban de ser pacíficos, como tampoco lo eran las relaciones entre la plebe en general. Heridas e insultos mutuos no son nada difíciles de encontrar, pero como recientemente se ha manifestado, la violencia expresa una tendencia general de la plebe y no está dirigida hacia ningún grupo en especial (Aguirre 1993: 177). Es decir, la violencia es una característica de la plebe e incluso de la sociedad en general. Son agresivas las relaciones marido-mujer, padres-hijos, profesores-alumnos, etc. Esto nos indica que la violencia era una forma más o menos autorizada de resolver los problemas, de manera que la plebe refleja esa tendencia general. Esto no evita

122 La "fugacidad" de las relaciones es un elemento común en las sociedades pre-industriales. La calle era para muchos marginados -como afirma Gayol- el espacio "donde transcurría su vida... la intimidad es una noción, sino nueva, al menos restringida a ciertos sectores sociales" (Gayol 1993b: 63).

123 AGN, Cabildos, Causas Criminales, Leg. 12, 1808.

que indios y negros se relacionen contínuamente, a pesar de que no siempre las reuniones terminen amigablemente[124].

El encuentro en chinganas, pulperías, etc, entre indios y negros provocó una preocupación notable en la élite. Estas —en términos del poder— guaridas de malhechores, donde se reunían gentes de baja condición y de distintas razas[125], constituían un peligro para la disciplina de los sirvientes y esclavos. Las quejas sobre su comportamiento luego de encontrarse y beber en estos locales eran contínuas. Por ejemplo, Marcos Tagle pidió que se cierre la chichería de la esquina pues, como decía él, los:

> "siervos abandonan mi servicio con perjuicio de mis intereses, atropellan el respeto de mi casa y nos exponen a insultos y tropelías, como las que experimentó mi esposa el día jueves, en que me fui a la chácara, por el indio N dueño de la esquina chichería por sacar de esa casa de perdicion a tres criados míos que allí se congregan con el destino de jugar, embriagarse y otros desórdenes anexos a estos vicios[126]."

La reunión de los criados incluía de seguro a indios y negros, pues como ya hemos visto, ambos compartían muchas veces la servidumbre en las casas. La preocupación por la reunión

---

124 Por ejemplo Asencio Velásquez, indio, fue denunciado por maltrato y abandono. Su mujer afirmaba que esto sucedía "quando biene de sus sociedades o compañía de negros con quiénes de continuo se embriaga hasta el extremo que lo desnudan cada ynstante" (AAL, Divorcios, Leg 79, María Ursula-Asencio Belásquez, 1797).

125 AGN, Cabildo, Causas Criminales, Leg. 13, 1813.

126 AGN, Real Audiencia, Causas Civiles, Leg. 128, C1308 (1815). El juego era constantemente perseguido, entre otras cosas porque generaba enfrentamientos y hechos de sangre. Puede verse AGN, Cabildo, Causas Criminales, Leg. 13, 1812.

de todas las clases en estos locales se va perfilando como el núcleo central del control social[127].

También la chingana era lugar de fiesta, donde el desenfreno sexual tal vez no estaba ausente. Así lo informaba un sereno:

> "llegue a la calle de siete jeringas y en la chingana puesta en su mediania por el citado Monteblanco [el dueño] se me advirtió por mi comitiva, el alboroto que formaba la reunión de varias personas de ambos sexos que en la segunda pieza de dicha chingana que tiene correspondencia al callejón contiguo, estaban embriagándose, y al son de arpa y guitarra bailando con la indecencia que acostumbra la gente de esta clase, en cuyo acto los encontré; lo que unido a la poca habilitación de dicha chingana me obligo a inspeccionar el permiso que se le había concedido para ponerla, y respecto a que no solo carecía de este requisito, sino que también quebrantaba el precepto publicado por bando del 21 de agosto de 1821 de que no haya reuniones en dichas casas, originaron la multa de 25 p° que le impuse y... originando la serradura de dicha chingana por haverlos encontrado en la noche, reiterando el mismo desorden, por lo que respecta a la reunión y embriaguez que los reprendí en la tarde como he dicho. Y en la trastienda que queda anteriormente puntualizada, en virtud no solo de lo expuesto, sino de encontrarlos sobre una estera..."[128]

127 Un sereno decía "que los juegos, embriagueces y desórdenes que diariamente hay en la casa chichería de Josefa Bazan, son con notable perjuicio de los vecinos honrrados de este barrio, por que en esta casa o taberna es donde se encierran sus siervos a dar parte a los desordenados vicios que reinan en esta especie de gentes" (AGN, Real Audiencia, Causas Civiles, Leg. 128, C1308). Otro ejemplo en AHM, Cabildo-Junta Municipal, Expedientes particulares, C19-D4 (1813).

128 AHM, Cabildo-Junta Municipal, Expedientes particulares, C19-D25, 1822.

Anotemos que los puntos suspensivos finales son originales del documento, cuyo autor se autocensuró y evitó narrarnos los detalles que consideró inadecuados del hecho, lo que sugiere algún tipo de actividad considerada por la autoridad como inmoral.

Estas reuniones preocupan por que juntan a "todas las clases"[129]. Contrariamente al orden colonial, las chinganas y pulperías disolvían la división de la sociedad de castas donde cada uno tenía su lugar y no debería salirse. Los vecinos "honrados" se quejan continuamente de la reunión de diversa gente, sin precisar si son de alguna raza en especial, lo que probablemente indique la presencia de todos los sectores:

> "con motivo de transitar por la calle del mascarón, he reparado que en la pulpería que hace esquina, hay un concurso de gente de toda sospecha, tanto en el recinto de ella, como en la parte de afuera, de modo, que siempre paso con el credo en la boca[130]".

El susto ocasionado por la presencia de la reunión de "todas las clases" caracteriza ese "miedo a la plebe", que Flores Galindo definió (1991: 170-175). Dentro de ello el encuentro entre indios y negros no está ausente, no podemos imaginarnos

---

129 Es probable que la mayor parte de las personas que asisten a estos locales pertenezcan a las clases bajas, pero algunas actividades, como el juego, lograban el concurso de personajes de la élite (Stevenson 1971: 165). Situación similar se registra en Argentina, allí la pulpería fue el lugar de convivencia de las clases "decentes" y "bajas"; podían estar mezclados sin dejar por ello de estar diferenciados "por un abismo" (González Bernaldo 1993: 47).

130 *El Investigador,* T.II, N°14, 14-11-1813. En otro caso un amo denuncia que a su esclavo le pegaron en una pulpería "negros y hombres blancos de la misma clase" (AGN, Cabildo, Causas Criminales, Leg.13, 1813).

un encuentro entre todos los miembros de la plebe sin la presencia de negros e indios[131].

El temor a la reunión de "todas las clases" se relacionaba directamente con la posibilidad de que la ebriedad termine por disolver las diferencias sociales y el principio de autoridad. Las quejas de "criados altaneros" que a la sombra de su estado etílico amenazan a sus patrones, nos indican que este temor no siempre era pura imaginación de la élite[132]. En el hombre andino aparentemente el consumo de alcohol está relacionado a la subversión del orden establecido (Saignes 1993: 107), dado que el ebrio, como sostiene Heath "puede, hasta cierto punto curar las injusticias de la sociedad" (1993: 179)[133]. Como hemos visto, los reglamentos trataban de evitar la ebriedad callejera, pero además el miedo se basaba en la disculpa natural que los jueces y abogados daban a las acciones de los ebrios. Se concebía la ebriedad como un estado de pérdida de la razón[134], de manera que podían justificarse los crímenes por estar "malo de la cabeza[135]" a causa del aguardiente. El "loco, el ebrio y el furioso no merecen el nombre de delincuente[136]"; la ebriedad pro-

131 Cualquier local que produzca la reunión de todas las clases era peligroso. Por ejemplo la denuncia sobre una cancha de bolos decía que "se congregan de día y noche una multitud de artesanos de todas clases, que como gente pleveya, se asocian con los esclavos que también son permitidos al juego" (BNP, D6305, 1801).

132 Aunque tiempo después, Andrés Soto, dueño del esclavo Agustin Villegas, dijo que "se embriaga continuamente para autorizarse a allanar la casa de más respeto que halla" (AGN, RPJ, Tribunal de la Acordada, Leg.724, 1835). Se consideraba que el alcohol destruía las inhibiciones que determinaban el orden en la sociedad (Taylor 1987: 72 y 103-104). Véase también Scardaville (1980) y Saignes (1993).

133 O'Phelan sostiene, para el mundo andino del siglo XVIII, que "numerosas revueltas estallaron en días de celebraciones religiosas, donde la ebriedad era notoria" (1995: 149)

134 AGN, Cabildo, Causas Criminales, Leg. 13, 1812.

135 AGN, Cabildo, Causas Criminales, Leg.13, 1813.

136 AGN, Cabildo, Causas Criminales, Leg.11, 1800.

duce un estado similar al sueño, "una especie de delirio o sueño permanente de la influencia de licor y como al dormido no se le imputan los actos en aquel estado de igual modo al que se halla en la miserable cituasion que se tiene expresada[137]".

La embriaguez era usada por los acusados y defensores como un causal que aminoraba o hacía desaparecer la gravedad del delito. A pesar de que las autoridades, como el fiscal de oficio, denunciaban que "la embriaguez a que se acogen es un bicio que reagraba su delito, y el medio de que se balen semejantes malhechores para animarse y esforzarse a cometer desórdenes de su clase"[138], la tendencia general era considerarla como un elemento que podía dispensar el delito.

Indudablemente indios y negros se encuentran en estos espacios de consumo de bebidas[139]. Esto no significa que el conflicto estuviera ausente, nos indica una actitud hacia la integración antes que la exclusión. Las denuncias de los amos y patrones lo ratifican: todas las clases juegan y se embriagan. El desorden no surge sólo de la mezcla real (mestizaje) entre indios y negros, sino también de la reunión peligrosa —para la élite— de estos dos sectores. La unión de ambos, recordando a Unanue, puede producir "monstruos" que, por la ebriedad y los desórdenes que frecuentemente genera, terminan por amenazar la autoridad de los patrones y en último caso del estado mismo[140].

---

137 Ibíd.

138 AGN, Cabildos, Causas Criminales, Leg.11, 1801.

139 También en Argentina la bebida era el ingrediente esencial de la sociabilidad informal (Argeri y Chía 1993: 288).

140 Años después del período de nuestro interés encontramos denuncias de serenos que manifiestan que ebrios insultan a la autoridad "del Gral. San Martín para abajo" (AHM, Intendencia de Policía, Caja N°2, Exp.47, 1837). Incluso en la marginalidad existe un encuentro entre indios y negros. Recientes estudios han demostrado que los bandoleros y asaltantes

La relación entre indios y negros era bastante amplia. El barrio ofrecía la posibilidad de integrarlos a los otros grupos. El compartir la calle, el oficio, la pulpería, la chingana, el mercado y la pila de agua, hacía que la convivencia fuera, en términos de vida cotidiana, mucho más poderosa que la exclusión.

Resulta paradójica la actitud de las autoridades coloniales. Por un lado la legislación de matrimonios promovía la exclusión racial, al dotar de armas legales al estado y familiares para impedir matrimonios considerados inadecuados; por otro lado la reglamentación urbana no hacía distingos raciales dado que el alcalde y los serenos eran autoridades para todos por igual. Se puede notar claramente esta ambigüedad en las reformas urbanas que impusieron un control más estricto en los sectores populares e incentivaron indirectamente la integración. La reglamentación sobre pulperías y chinganas reforzó su papel primordial en la constitución del espacio barrial. La esquina y el pulpero serán por muchos años elementos imprescindibles a la hora de pensar y recordar el barrio[141]. Si algo compartían indios y negros era justamente el espacio barrial, de manera que también por este camino se pueden explicar los matrimonios interraciales y no sólo por la ausencia o presencia de indias y negras. Es en este sentido que podemos entender la ciudad de

---

no tenían ningún objetivo racial específico, más bien atacaban a todos por igual (Aguirre y Walker, 1990). No es difícil encontrar casos de robos en que negros e indios están implicados como cómplices, y no sólo como víctima-victimario. Puede verse todo esto en AGN, Cabildo Causas, Criminales, Leg 13, 1813, en tres documentos del mismo año; incluso un robo en el varias veces citado barrio de Cocharcas en el que un negro esclavo defendió a pedradas a su cómplice indio de las víctimas del robo.

141 La sociología en el Perú parece decidida a abandonar los clásicos estudios sobre grupos políticos y actores sociales, para intentar un análisis de los espacios cotidianos: la esquina, el barrio, etc. La "cultura de la pobreza" empieza a ser revisada tratando de superar los caducos conceptos de anominia generalizada, buscando reflejar la complejidad de conductas presentes en la realidad (Panfichi 1994: 104).

Lima como entidad viviente, con una coherencia interna, que como en el caso de otras ciudades, surge "de dinámicas particulares, numerosas y contradictorias" (Gayol 1993b: 60). La élite veía desorden y confusión donde los sectores populares tenían una identificación clara con el espacio en que vivían.

AQUEDI
Asociación por la cultura y la educación digital

REFLEXIONES FINALES

Las fuentes sobre la vida de los indios de la Ciudad, como esperamos haya quedado claro, nos muestran una población que no se encuentra al margen de los demás sectores sociales. Dentro de ello, el caso de los matrimonios y amistad entre indios y negros, lo ratifica de manera evidente. Hay suficientes ejemplos para demostrar la fluidez y la riqueza de las relaciones establecidas por los indios en Lima. Esto no significa que la violencia, el conflicto racial o social no existieron; muy por el contrario, el interés de la investigación se centra en demostrar que debemos verlos bajo un nuevo punto de vista: a través de la existencia de una amplia convivencia de los diversos sectores de Lima. Hasta aquí podríamos decir que estas líneas resumen el aspecto esencial del libro, pero es tiempo de ir más allá.

Es evidente que esta investigación nos deja nuevas interrogantes. No es posible, en ningún estudio histórico, dar por terminada la discusión sobre un tema. Todos los trabajos de investigación tienen carácter provisional, por lo mismo éste también. Hay que recordar que el libro se sustenta en una parroquia, de las varias de Lima colonial, y en un período determinado. Falta mucho por indagar y mostrar, para poder comprender adecuadamente la experiencia de los actores sociales

hacia finales de la colonia. Sin embargo, lo dicho hasta aquí puede sustentar algunas observaciones finales.

No estaría mal, creemos, partir por observar la Lima contemporánea. El sentido común, o si se prefiere, lo que normalmente pensamos sobre la sociedad colonial, nos dice que era una sociedad altamente jerarquizada y fragmentada por criterios ya sean raciales o económicos. Los libros de historia escolares y la información normalmente trasmitida al gran público en general, enfatizan los aspectos restrictivos de la sociedad en los siglos XVI al XIX. Posiblemente uno de los resultados de esta práctica es considerar que nuestra sociedad actual resulta más igualitaria o menos fragmentada que la colonial. Además, una visión como esta coincide con una consideración del período hispánico como injusto con negros, indios, etc.

Contrariamente a lo que parece, la Lima actual resulta mucho menos integrada, espacial y socialmente, que la Lima colonial. Ciertamente el tamaño actual de la Ciudad, con varios millones de habitantes y un área varias centenas de veces mayor que la virreinal, hace que el espacio urbano sea de por si distinto al ocupado por la Ciudad hace cerca de dos siglos; y definitivamente esto origina experiencias distintas. En Lima, por lo menos hasta la mitad del siglo XIX, cuando comenzaron las grandes reformas urbanas, la Ciudad poseía menos de 100,000 habitantes y aun estaba circundada por una muralla. Bastaría menos de dos horas para atravesarla caminando ó si nos sentáramos en la plaza durante algunos días, de ser esto posible, conoceríamos a la gran mayoría de los habitantes de ella. Para ir de un lugar a otro había que atravesar los mismos espacios que todos, y además, literalmente, chocarnos con todos. Ciertamente el aristócrata, el gran comerciante o el alto funcionario, tendrían un coche u otro medio para evitar el contacto directo con la "plebe", por lo menos mientras transitaban la Ciudad, pero esto no significaba que tuvieran un espacio urbano distinto,

apartado y aislado de los demás. En Lima no había "ghettos", ni populares ni de élite.

Basta recordar la iconografía que se ha conservado sobre la ciudad de Lima para demostrar, por los menos en parte, lo mencionado anteriormente. La Plaza Mayor, en las primeras décadas republicanas, es un hervidero de gente de diversas razas, realmente un microcosmos que retrata la Ciudad y en el que todos se encuentran. Hay también otros espacios de encuentro: el teatro, los toros, etc.; son espectáculos que no se encuentran limitados a la élite. Realmente todos asisten a ellos, ya sea porque las entradas resultan accesibles o porque tampoco hay demasiadas diversiones que las reemplacen.

Podría parecer atrevido sostener todo esto: resulta que Lima colonial tenía muchos espacios de integración. ¿Y dónde quedan las jerarquías, la fragmentación y diferenciación social? ¿Acaso no existen? No creemos eso. Al contrario, en cada uno de esos espacios la jerarquización se recrea, se organiza y se muestra a la sociedad en general. El que existan espacios comunes no significa que no existan divisiones, sino que lo último no implica el aislamiento real de unos y otros. Había otras maneras de procesar las diferencias, sin llegar a la separación física.

Los Borbones, al implantar las reformas en América, buscaron poco a poco, en un proceso lento y gradual que no acabó con ellos, reglamentar y ordenar esos espacios. Lo resaltante también se encuentra en la creación de nuevos espacios, más acordes con el espíritu ilustrado, que se construyeron en Lima desde el final del siglo XVIII. Cafés, salones literarios, y mucho más adelante, asociaciones, clubes y sociedades en general, buscaron, esta vez sí, proporcionar espacios distintos de sociabilidad para la élite y para el pueblo. Tampoco significa que no existieran espacios de encuentro, sino que estos se van modificando y creando nuevamente.

El desmontaje que intentaron los Borbones de la sociedad creada bajo el gobierno de los Habsburgo (s. XVI-XVII), buscando generar un nuevo cuerpo social reglamentado, ordenado y controlado por el estado absolutista, llevó a plantear varias alternativas legales y sociales. Una de ellas consistió en establecer nuevos principios por los cuales la sociedad debería organizarse; dentro de ello la educación se convertía en uno de sus principales baluartes. En segundo lugar, el control social originó medidas, que en el caso de la realidad de Lima colonial, resultaban aparentemente contradictorias a sus intereses iniciales. La Pragmática Sanción, expedida por Carlos III en 1778 para América, tiene ese carácter. Por un lado los borbones buscaron eliminar las particularidades culturales de cada grupo, en pos de la creación de un "pueblo"; por el otro impidieron los matrimonios inter-raciales. ¿Cómo entender esta aparente o real contradicción? No tenemos una respuesta todavía, pero si alguna sugerencia.

Podríamos inscribir la Pragmática dentro del aspecto controlista del nuevo régimen del s.XVIII, evitando la propagación de la mezcla racial. Es posible que el mestizaje produzca mayor temor por la idea de que los hijos producidos por el encuentro de razas distintas no tienen un espacio natural, es decir se rompe cierto "orden natural" de las cosas. Una nueva visión de la naturaleza sustentaba el modelo de orden social y político: la idea de un jardín ordenado, cuidado y primorosamente podado.

En la Ciudad actual las cosas resultan diferentes. No tenemos un solo espacio urbano, por el contrario la Ciudad esconde varias ciudades. No hay que ser demasiado agudo para darnos cuenta que, en un proceso iniciado hace algunas décadas, la ciudad se ha fragmentado de manera real. Puede ser una reflexión sin el suficiente sustento empírico, pero creemos que se justifica dado el carácter de estas páginas. Por ejemplo, tal vez

como nunca había ocurrido en Lima, es posible vivir en un sector de la ciudad sin tener nunca necesidad de recorrer el centro de Lima. Más allá de la avenida Javier Prado, hacia el sur, hay todos los servicios necesarios para la vida cotidiana de las personas: colegios, universidades, centros de trabajo, etc. Resulta más difícil pensar en un solo espectáculo que agrupe a todos los sectores de la sociedad limeña actual, tal vez el único ejemplo posible se encuentra en el fútbol, aunque pueda discutirse su carácter. Es decir, nosotros sí nos encontramos en una situación real de fragmentación y separación. No es una continuación de la realidad colonial, al contrario, sus orígenes han sido extendidos por los intelectuales al pasado virreinal. Es un espejo.

Dejemos constancia que tampoco queremos mostrar una "arcadia colonial". Al contrario, la sociedad colonial no es un ejemplo de igualdad ni de tranquilidad social, sólo intentamos decir que la existencia de espacios de integración y convivencia es real, a pesar de lo primero.

Una anotación final: ¿Dónde queda el racismo? Vale la pena repensar el fenómeno de la discriminación racial, a la luz de la presente investigación. En definitiva, y no hay argumentos para negarlo, existió en la sociedad colonial al igual que hoy, un discurso racista. Los documentos judiciales y legales ya nos han hablado extensamente sobre ello. Sin embargo, pensemos en sus características. Se trata de un discurso, es decir en una serie de categorías y conceptos aceptados oficialmente para expresarnos. Y éste prácticamente obliga a expresar las diferencias, sean estas de cualquier tipo bajo el signo racial. Finalmente todo se explica porque los zambos son así, los indios de esta manera y los chinos de esta otra.

Ahora completemos el círculo: ¿Cómo fue la práctica racista? Muy difícil contestar la pregunta; es más, estamos mucho

mas habituados a investigar sobre el discurso, mucho menos sobre las prácticas. Posiblemente la respuesta tenga dos caras. Una primera mostrará que si, dado que por último el racismo permite defendernos del otro y hay que recordar que Lima es una ciudad de migrantes. Pero por el otro lado, existe una práctica integradora presente en fiestas, matrimonios, barrios, trabajo, etc. Y creemos resulta explicable. Es altamente probable que si nos hubiéramos topado con cualquiera de los personajes que sustentan esta investigación, y le hubiéramos preguntado su opinión sobre los negros, indios o castas, escucharíamos los estereotipos acostumbrados. Y sin embargo, como ya se ha mostrado, muchos de ellos tenían contacto con gente de otra raza; es más, a veces eran sus vecinos, compañeros de trabajo o incluso paisanos. La realidad de Lima colonial impedía que el discurso se tradujera realmente en una práctica. Ni los indios escogían a sus vecinos, ni los negros podían decidir vivir sin indios. Donde fueran ambos grupos en Lima se encontrarían con otros indios, negros o castas. Así quedaba una sola opción: convivir juntos, con todo el peligro que esto conlleva para ambos sectores. Por último, ¿quién podía impedir que en los callejones los niños jugaran juntos o qué se enamoraran los jóvenes? Ni la más atenta vigilancia de un padre racista y celoso lo podría evitar.

Es allí donde termina este libro. Tenemos mucho que repensar y volver a mirar, nuestra Lima colonial aún encierra muchas sorpresas. Como decía Don Ricardo Palma, con toda su socarronería, en esta Ciudad quien no tiene de inga tiene de mandinga.

INDICE DE MAPAS

Mapa 1.1 57
Mapa 1.2 59
Mapa 1.3 61
Mapa 1.4 63
Mapa 4.1 179

ANEXOS

ANEXO N° 1
Matrimonios por años y Grupos

Año	1795	1796	1797	1798	1799	1800	1801	1802	1803	1804	1805	1806	1807	
Blancos	12	20	13	10	10	14	6	14	6	6	10	10	10	
Don	13	7	12	17	18	13	19	14	12	13	18	15	14	
Esclavos	13	22	11	19	26	15	16	22	12	23	16	16	23	
Indios	19	30	22	18	23	16	8	5	7	12	11	10	13	
Libres	19	21	18	20	18	7	5	13	11	14	14	15	11	
Mestizos	5	6	5	9	5	4	5	3	3	4	7	5	6	
Sin datos	8	2	6	3	7	2	6	9	7	12	22	9	18	
Total	89	108	87	96	107	71	65	80	58	84	98	80	95	
Año	1808	1809	1810	1811	1812	1813	1814	1815	1816	1817	1818	1819	1820	TOTAL
Blancos	6	8	3	7	4	3	4	6	3	6	6	6	5	208
Don	12	18	16	23	16	22	8	15	8	24	14	19	17	397
Esclavos	23	19	11	11	14	22	7	16	15	9	10	9	12	412
Indios	12	15	10	12	20	12	9	16	11	10	9	8	13	351
Libres	16	15	14	13	11	15	12	13	15	8	8	8	11	345
Mestizos	2	6	11	10	5	2	9	3	4	1	5	7	2	134
Sin datos	13	8	5	2	8	3	5	2	7	6	3	2	4	179
Total	84	89	70	78	78	79	54	71	63	64	55	59	64	2026

Fuente: AAL, Libros de matrimonios de Santa Ana (1795-1820)

ANEXO N° 1A
Matrimonios por razas y años

AÑOS	1795-1799	1800-1804	1805-1809	1810-1814	1815-1819	TOTAL
Blancos	65	46	44	21	27	203
Don	67	71	77	85	80	380
Esclavos	91	88	97	65	59	400
Indios	112	48	61	63	54	338
Libres	96	50	71	65	52	334
Mestizos	30	19	26	37	20	132
Sin datos	26	36	70	23	20	175
TOTAL	487	358	446	359	312	1962

Fuente: Anexo N° 1

ANEXO N° 1B
Matrimonios de sectores populares

AÑOS	1795-96	1797-98	1799-1800	1801-02	1803-04	1805-06	1807-08
Esclavos	35	30	41	38	35	32	46
Indios	49	40	39	13	19	21	25
Libres	40	38	25	18	25	29	27
Mestizos	11	14	9	8	7	12	8
Total	135	122	114	77	86	94	106
Años	1809-10	1811-12	1813-14	1815-16	1817-18	1819-20	TOTAL
Esclavos	30	25	29	31	19	21	412
Indios	25	32	21	27	19	21	351
Libres	29	24	27	28	16	19	345
Mestizos	17	15	11	7	6	9	134
Total	101	96	88	93	60	70	1242

Fuente: Anexo N° 1

Anexo N° 2
Matrimonios por meses

	Todos	Sólo indios
Enero	128	27
Febrero	167	30
Marzo	177	31
Abril	191	27
Mayo	202	27
Junio	199	35
Julio	180	40
Agosto	156	27
Setiembre	150	19
Octubre	146	29
Noviembre	151	25
Diciembre	179	34
Total	2026	351

Fuente: AAL, Libros de matrimonios de santa Ana (1795-1820)

ANEXO N° 3

Orígenes de Hombres y Mujeres

	Costa		Chile		España		Guayaquil		Sierra Central	
	Hombres	Mujeres	Hosmbres	Mujeres	Hombres	Mujeres	Hombres	Mujeres	Hombres	Mujeres
Blanco	23	24	6	0	152	5	1	0	1	0
Don	272	389	18	17	0	1	5	1	9	21
Esclavos	108	115	12	11	0	0	3	2	1	0
Indios	102	112	3	1	0	0	4	0	101	126
Negros Libres	291	370	8	5	0	0	3	1	4	3
Mestizos	45	69	5	1	0	0	2	1	19	32
Sin datos	53	58	10	1	0	0	2	0	20	21
Total	894	1137	62	36	152	6	20	5	155	203

	Sierra Norte		Sierra Sur		Otros		Sin datos		TOTAL	
	Hombres	Mujeres	Hosmbres	Mujeres	Hombres	Mujeres	Hombres	Mujeres	Hombres	Mujeres
Blanco	1	1	7	2	14	0	3	2	208	34
Don	16	12	34	19	16	2	27	36	397	498
Esclavos	0	2	4	2	12	6	272	269	412	407
Indios	41	19	79	56	2	1	19	20	351	335
Negros Libres	0	0	8	7	5	3	26	49	345	438
Mestizos	14	10	43	29	2	0	4	16	134	158
Sin datos	6	3	38	22	5	1	45	59	179	156
Total	78	47	213	137	56	13	396	442	2026	2026

Fuente: AAL, Libros de matrimonios de Santa Ana (1795-1820)

Anexo N° 4
Regiones de origen de los españoles peninsulares

		%	% Acumulado
Galicia	38	24.4	24.4
Andalucía	38	24.4	48.8
País Vasco	23	14.7	63.5
Castilla-León y Castilla La Mancha	12	7.7	71.2
Aragón	3	1.9	73.1
Navarra	3	1.9	75.0
Asturias	4	2.6	77.6
Cataluña	4	2.6	80.2
Extremadura	4	2.6	82.8
Londres	2	1.3	84.1
Madrid	2	1.3	85.4
Mallorca	2	1.3	86.7
Valencia	2	1.3	88.0
Africa	1	0.6	88.6
Otros	18	11.4	100
Total	156	100	

Fuente: AAL, Libros de matrimonios de Santa Ana (1795-1820)

Anexo N° 5
Orígenes de indios hombres y mujeres por zonas

		%
Sierra Central	227	33
Sierra Sur	135	20
Costa	126	18
Ciudad	88	13
Sierra Norte	60	9
Otros y sin datos	50	7
Total	686	100

Fuentes: Cuadros N°12 y 13

Anexo N° 6
Cantidades totales de matrimonios*

	Blancas	Doñas	Mestizas	Indias	Negras Libres	Esclavas	Total
Blancos	18	115	12	5	41	7	198
Don	2	354	3	2	23	0	384
Mestizos	0	3	60	19	39	2	123
Indios	1	0	25	261	30	17	334
Negros Libres	0	2	20	19	229	58	328
Esclavos	0	0	12	14	58	321	405
Total	21	474	132	320	420	405	1772

Fuente: AAL, Libros de matrimonios de Santa Ana (1795-1820)
*Se ha extraido los registros sin datos

: matrimonios endogámicos

Anexo N° 7
Aplicación del Indicador K*

	Mujeres	Hombres	Matrimonios Endogámicos
Blancos	21	198	18
Mestizos	132	123	60
Indios	320	334	261
Esclavos	405	405	321
Don	474	384	354
Negros libres	420	328	229
Total	1772	1772	1243

Po	0,70
Pe	0,19
P*	0,89
K*	0,73

Fuente: Anexo N° 6

Anexo N° 8
Comparación de matrimonios de indias y sus esposos por zonas

Hombres/Mujeres	Costa	%	Sierra Central	%	Sierra Norte	%	Sierra Sur	%
Costa	60	54.05	22	17.46	9	45.00	8	14.29
Sierra Central	12	10.81	63	50.00	1	5.00	4	7.14
Sierra Norte	14	12.61	14	11.11	4	20.00	2	3.57
Sierra Sur	15	13.51	23	18.25	4	20.00	36	64.69
Otros y sin datos	10	9.01	4	3.17	2	10.00	6	10.71
Total	111	100	126	100	20	100	56	100

Fuente: Anexo N° 3

Anexo N° 9
Calles de residencia de testigos de raza indigena

		%
Cocharcas	37	33.94
Cercado	9	8.26
Huaquilla	6	5.50
Maravillas	6	5.50
San Lazaro	4	3.67
Santa Ana	4	3.67
Descalzas	3	2.75
Merced	3	2.75
Pampa de Lara	3	2.75
San Sebastian	3	2.75
Baratillo	2	1.83
Carmen	2	1.83
Concepción	2	1.83
Juan Simón	2	1.83
San Marcelo	2	1.83
Santa Clara	2	1.83
Santo Domingo	2	1.83
Arzobispo	1	0.92
Cinco Esquinas	1	0.92
Colegio real	1	0.92
Cruces	1	0.92
Encarnación	1	0.92
Fuerte Guinea	1	0.92
Mercaderes	1	0.92
Mestas	1	0.92
Moneda	1	0.92
Petateros	1	0.92
Portal de Botoneros	1	0.92
Refugio	1	0.92
Rufas	1	0.92
San Francisco	1	0.92
Santa Apolonia	1	0.92
Sauce	1	0.92
Trinitarias	1	0.92
Total	109	100.00

Fuente: AAL, Expedientes Matrimoniales

FUENTES PRIMARIAS

ARCHIVO ARZOBISPAL DE LIMA (AAL)

SECCIONES:

Libros de Matrimonios:
- Santa Ana (1795-1824)
- San Marcelo (1795-1821)
- San Lázaro (1817-1819)
- San Sebastián (1795-1821)

Libros de Bautizos
- Santa Ana (1795-1821)

Libros de defunciones
- Santa Ana (1795-1821)

Amancebados Leg.4
Bigamia Leg.1-2
Causas Criminales de Matrimonio Leg.8-9
Comunicaciones oficiales (1634-1895)
Curatos Leg.12-35
Divorcios Leg.78-88
Esponsales Leg.12-14

Estadísticas
Expedientes Matrimoniales (1795-1821)
Litigios Matrimoniales Leg.6-9
Nulidad Leg.57-60
Papeles Importantes
Reales Cédulas 097-100

PARROQUIA SANTIAGO DEL CERCADO

Libro de matrimonios (1795-1805)

ARCHIVO GENERAL DE LA NACION (AGN)

SECCIONES:

Cabildo-Causas Civiles
Cabildo-Causas Criminales
Colección Moreyra
Eclesiásticos-Tribunal Eclesiástico
Fácticas-Juzgado del Corregidor
Indice Terán
Ministerio de Hacienda H-4
Protocolos Notariales
Real Audiencia-Causas Criminales
Real Audiencia-Causas Civiles
Real Audiencia-Cabildos
RJ-Prefecturas
RPJ-Causas Criminales
Superior Gobierno
Superior Gobierno-Cabildos
Superior Gobierno-Contencioso-Eclesiástico
Tribunal Eclesiástico-Licencias Matrimoniales

ARCHIVO HISTORICO MUNICIPAL (AHM)

SECCIONES:

Intendencia de Policía
Intendencia de Policía-Gobernadores
Cabildo-Virreyes
Libro de Cédulas y Provisiones
Cabildo Junta Municipal-Expedientes Particulares
Tesorería Propios y Arbitrios

BIBLIOTECA NACIONAL (BNP)

Sala de Investigaciones, Sección Manuscritos

C1038 (1792)	C3195 (1792)	C3229 (1791)
C3450 (1792)	C3604 (1791)	C3692 (1792)
C4429 (1792)	C651 (1793)	C758 (1797)
C994 (1792)	D10361 (1814)	D319 (1808)
D5981 (1818)	D6305 (1801)	D6608 (1814)

FUENTES IMPRESAS

ANONIMO
1941 "Descripción de Lima (siglo XVIII)" EN: Revista Histórica.

CALDCLEUGH, Alexander.
1971 "El Perú en Víspera de la Jura de la Independencia" pp.157-198. EN: COMISION NACIONAL DEL SESQUICENTENARIO DE LA INDEPENDENCIA. Colección Documental de la Independencia del Perú, XXVII, Relaciones de viajeros, vol.1.

CARRIO DE LA VANDERA, Alonso
1966[1782]Reforma del Perú. Lima: UNMSM.

CORDOVA Y UURUTIA, José María.
1839 Estadística histórica, geográfica y comercial de los pueblos que componen la Provincia del Departamento de Lima. Lima: Imprenta de Instrucción Primaria.

1877 "Noticias históricas y estadísticas sobre Lima, y noticias históricas, geográficas y estadísticas de las Provincias de Chancay, Cañete, Huarochirí, Canta, Ica, Yauyos." EN: ODRIOZOLA, Manuel de. Docu-

AQUEDI

mentos literarios del Perú T.XI. Lima: Imprenta del Estado.

DELANO, Amasa.
1971 "Impresiones de Lima Virreynal en 1805-1806" pp. 1-37. **EN:** COMISION NACIONAL DEL SESQUICENTENARIO DE LA INDEPENDENCIA. Colección Documental de la Independencia del Perú, XXVII, Relaciones de viajeros, vol.1.

EL INVESTIGADOR
1813-14 (BNP, Colección Porras, XPPB/985.04/I6).

ESCOBAR GAMBOA, Mauro.
1984 "Un padrón de Lima, 1777" pp. 167-265. **EN:** Revista del Archivo General de la Nación, Nª6. Lima.

ESCOBEDO, Jorge de
1785 División de Quarteles y barrios. Lima. (BNP, X362/L73)

1786 Nuevo Reglamento de Policía. Lima (BNP, X362/L73).

FUENTES, Manuel Atanasio.
1858 Estadística general de Lima. Lima: Tip. Nacional de M.N. Corpancho.

1863 Guía de Domicilio de Lima para el año de 1864. Lima: Imprenta de M. A. Fuentes.

1867 Apuntes históricos, descriptivos, estadísticos y de costumbres. París: Fermín Didot e hijos.

GOLOVNIN, Vasilii Mikhailovicht.
1971 "Lima y Callao en 1818" pp. 145-173. **EN:** COMI-

SION NACIONAL DEL SESQUICENTENARIO DE LA INDEPENDENCIA. Colección Documental de la Independencia del Perú, XXVII, Relaciones de viajeros, vol.1.

GUTIERREZ, José.
1818 Prontuario de los juicios: su orden, substanciación e incidencias. Lima: Casa Real de niños expósitos.

HALL, Basil.
1971 "El Perú en 1821" pp. 199-268. **EN**: COMISION NACIONAL DEL SESQUICENTENARIO DE LA INDEPENDENCIA. Colección Documental de la Independencia del Perú, XXVII, Relaciones de viajeros, vol.1.

KONETZKE, Richard.
1962 Colección de documentos para la historia de la formación social de Hispanoamérica (1493-1810). Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

LAFOND, Gabriel.
1971 "Remenbranzas de Guayaquil, Lima y Arica" pp. 83-185. **EN**: COMISION NACIONAL DEL SESQUICENTENARIO DE LA INDEPENDENCIA. Colección Documental de la Independencia del Perú, XXVII, Relaciones de viajeros, vol.2.

LEWIN, Boleslao (Ed).
1958 Descripción del Virreynato del Perú. Crónica inédita de comienzos del XVII. Rosario: Universidad Nacional del Litoral/ Facultad de Filosofía, Letras y Ciencias de la Educación.

LLORENTE, Juan Antonio
1809 Colección Diplomática de varios papeles antiguos y mo-

AQUEDI

dernos sobre dispensas matrimoniales y otros puntos de disciplina eclesiástica. Madrid: Imprenta de Ibarra.

MATHISON, Gilbert F.
1971 "Residencia en Lima entre Abril y Mayo de 1822" pp. 275-318. **EN:** COMISION NACIONAL DEL SESQUICENTENARIO DE LA INDEPENDENCIA. Colección Documental de la Independencia del Perú, XXVII, Relaciones de viajeros, vol.1.

MATOS PEREDA, Roberto.
1985 "Padrón General de la feligresía del Cercado, 1812" pp. 149-229. **EN:** Revista del Archivo General de la Nación, Nº 8. Lima.

MATRAYA Y RICCI, Juan Joseph
1978[1819]Catálogo cronológico de las pragmáticas, cédulas, decretos... emanados después de la recopilación de las leyes de indias. Buenos Aires: Instituto de Investigaciones de Historia del Derecho.

OVIEDO, Juan
1861 Colección de leyes, decretos y órdenes publicadas en el Perú desde el año de 1821 hasta el 31 de Diciembre de 1859. Lima: Felipe Bailly. T.I.

PROCTOR, Roberto.
1971 "El Perú entre 1823 y 1824" pp. 187-338. **EN:** COMISION NACIONAL DEL SESQUICENTENARIO DE LA INDEPENDENCIA. Colección Documental de la Independencia del Perú, XXVII, Relaciones de viajeros, vol.2.

RECOPILACION DE LEYES DE LOS REINOS DE LAS INDIAS.
1791 Madrid: Viuda de Joaquin Ibarra, 3v.

ROQUEFEUIL, Camille de.
1971 "Lima y Callao en 1817" pp. 119-144. **EN:** COMISION NACIONAL DEL SESQUICENTENARIO DE LA INDEPENDENCIA. Colección Documental de la Independencia del Perú, XXVII, Relaciones de viajeros, vol.1.

ROSSI Y RUBI, José (Hesperiophylo).
1791a "Razones físicas que reprueban la costumbre de enterrar en la iglesias" pp. 124-127. **EN:** Mercurio Peruano, I, N° 14 (17-2-1791)

1791b "Reflexiones históricas y políticas sobre el estado de la población de esta capital (Lima)" pp. 90-97. **EN:** Mercurio Peruano, I, N° 10 (3-2-1791)

STEVENSON, William Bennet.
1971 "Memorias sobre las campañas de San Martín y Cochrane en el Perú" pp. 73-338. **EN:** COMISION NACIONAL DEL SESQUICENTENARIO DE LA INDEPENDENCIA. Colección Documental de la Independencia del Perú, XXVII, Relaciones de viajeros, vol.3.

UNANUE, Hipólito.
1793 Guía política, eclesiástica y militar del Virreynato del Perú. Lima: Soc. Amantes del País.

1914[1806]"Observaciones sobre el clima de Lima y sus influencias" **EN:** Obras Científicas y literarias. Barcelona: La Académica, T.I.

VARGAS UGARTE, Rubén S.J.
1951 Concilios Limenses (1551-1772). Lima: Tipografía Nacional.

WITT, Heinrich
1992 Diario 1824-1890. Un testimonio personal sobre el Perú del siglo XIX. Lima: Banco Mercantil, 2v.

BIBLIOGRAFIA

AGUIRRE, Carlos
1990 "Las representaciones de la ciudad" pp.47-55 EN: Historias, N°27.

AGUIRRE, Carlos
1989 "Resistencia y Rebelión: un comentario" pp.191-200 EN: Pasado y Presente, Lima, Julio, N°2-3

1993 Agentes de su propia libertad. Los esclavos de Lima y la desintegración de la esclavitud 1821-1854. Lima: Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú.

S/F Patrones, esclavos y sirvientes domésticos en Lima, siglo XIX. Departamento de Historia. Universidad de Minnesota, manuscrito inédito.

AGUIRRE, Carlos y Charles Walker (Eds).
1990 Bandoleros, abigeos y montoneros. Criminalidad y violencia en el Perú. Siglos XVIII-XX. Lima: Instituto de Apoyo Agrario/Instituto Pasado & Presente.

AQUEDI
Asociación por la cultura y la educación digital

ANNA, Timothy.
1979 The fall of the Royal Government in Peru. Nebraska: University of Nebraska Press.

ARAMBURU, Clemencia y Pilar Remy
1983 "Demografía histórica del Cuzco (siglos XVI-XVIII)" pp. 159-210. EN: La población diversa. Lima: ANIDEP, 1983.

ARGERI, María
1993 "Hegemonía institucional y sociabilidad informal: La «Dante Alighieri» de Azul, provincia de Buenos Aires" pp.81-94 EN: Siglo XIX. Revista de Historia. Segunda Epoca, N°13.

ARGERI, María y Sandra Chía.
1993 "Resistiendo a la ley: Ambitos peligrosos de sociabilidad y conducta social. Gobernación del Río Negro, 1880-1930" pp. 275-306. EN: Anuario del Instituto de Estudios Histórico Sociales, vol.VIII.

ARRELUCEA BARRANTES, Maribel.
1996 "Conducta y Control Social colonial. Estudio de las panaderías limeñas en el siglo XVIII" pp. 133-150. EN: Revista del Archivo General de la Nación, N°13.

ARROM, Silvia Marina
1978 "Marriage Patterns in Mexico City, 1811" EN: Journal of Family History, Vol.3, N°4.

1992 "Historia de la mujer y de la familia latinoamericanas" pp.379-418 EN: Historia Mexicana, Vol.42, N°2.

ASSADOURIAN, Carlos Sempat.
1985 "La crisis demográfica del siglo XVI y la transición

del Tawantinsuyu al sistema mercantil colonial" pp.69-93. EN: SANCHEZ ALBORNOZ, Nicolás (Ed). Población y mano de obra en América Latina. Madrid: Alianza Editorial.

BASADRE, Jorge
1959 "Historia social de la capital del virreinato" pp.87-112 EN: Historia. Festival de Lima. Lima: Concejo Provincial.

BENVENUTTO MURRIETA, Pedro M.
1932 Quince plazuelas, una alameda y un callejón. Lima.

BONILLA, Heraclio (Ed).
1991 Los andes en la encrucijada. Indios, Comunidades y Estado en el siglo XIX. Quito: FLACSO.

BORAH, Woodroow y Sherburne F. Cook
1989 El pasado de México: Aspectos socio-demográficos. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

BORCHART DE MORENO, Christina.
1991 "La imbecilidad del sexo. Pulperas y mercaderas quiteñas a fines del siglo XVIII" EN: NUÑEZ SANCHEZ, Jorge (ED). Historia de la mujer y la familia. Quito: Editora Nacional.

BRADING, David A.
1978 "La ciudad en la América borbónica: élite y masas" pp.197-217 EN: HARDOY, Jorge E.; Richard M. Morse y Richard P. Schaedel. Ensayos histórico sociales sobre la urbanización en América Latina. Buenos Aires: SIAP.

AQUEDI
Asociación por la cultura y la educación digital

BOWSER, Frederick P.
1977 El esclavo africano en el Perú colonial (1524-1650). México D.F: Siglo XXI.

BROMLEY, Juan.
1945 Evolución urbana de la Ciudad de Lima. Lima: Concejo Provincial.

1952 "Los libros de Cédulas y Provisiones del Archivo histórico de la Municipalidad de Lima" pp. 61-202. EN: Revista Histórica, vol.XIX.

1976 "Los alcaldes de Lima de 1801-1821." EN: Revista Histórica, vol.XXIX.

BRONNER, Fred.
1979 "The population of Lima 1593/1637". EN: Ibero-Amerikanisches Archiv, vol.V, N°2.

BURKE, Peter; Robert Darnton; Ivan Gaskell y otros.
1996 Formas de Hacer Historia. Madrid: Alianza Editorial.

BURNS, Kathryn
1992 "Amor y rebelión en 1782: El caso de Mariano Túpac Amaru y María Mejía" pp.131-176 EN: Histórica, vol.XVI, N°2.

CANAL I MORELL, Jordi
1993 "El concepto de sociabilidad en la historiografía contemporánea (Francia, Italia y España) pp. 5-25 EN: Siglo XIX. Revista de Historia. Segunda Epoca, N°13.

CARDENAS AYAIPOMA, Mario.
1980 "El pueblo de Santiago. Un ghetto en Lima virreinal"

pp. 19-48. EN: Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos, vol.IX, N° 3-4.

1985 "Demografía del pueblo de Santiago del Cercado" pp. 79-110. EN: Revista del Archivo General de la Nación, N° 8.

1989 La población aborigen del valle de Lima en el siglo XVI. Lima: CONCYTEC.

CARDOSO, Ciro F. y H. Pérez Brignoli
1977 Los métodos de la historia. México D.F.: Grijalbo.

CENTRO DE ESTUDIOS DE POBLACION Y DESARROLLO
1972 Informe Demográfico. Perú 1970. Lima: CEPD.

CESPEDES DEL CASTILLO, Guillermo.
1947 Lima y Buenos Aires. Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-Americanos.

CICERCHIA, Ricardo
1990 "Vida familiar y prácticas conyugales. Clases populares en una ciudad colonial, Buenos Aires, 1800-1810" pp.91-109 EN: Boletín del Instituto de Historia "Dr.E. Ravignani", Tercera Serie, N°2.

CONTRERAS, Carlos
1992 "Indios y blancos en la ciudad minera: Cerro de Pasco en el s.XIX" pp. 175-222. EN: KINGMAN GARCES, Eduardo (Comp). Ciudades de los Andes. Visión histórica y contemporánea. Quito: CIUDAD.

CORTES JACOME, María Elena
1989 "Los ardides de los amos: la manipulación y la

AQUEDI
Asociación por la cultura y la educación digital

interferencia en la vida conyugal de sus esclavos. Siglos XVI-XVII" pp.43-58. **EN:** Del dicho al hecho... Transgresiones culturales y pautas culturales en la Nueva España. Seminario de Historia de las mentalidades. México D.F: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

COSAMALON AGUILAR, Jesús A.

1996 "La Unión de todos: Teatro y discurso político en la Independencia. Lima 1820-1821" pp.129-143. **EN:** Apuntes, N°39, Segundo Semestre.

COOK, Noble David.

1965 "La población indígena en el Perú colonial" pp. 73-110. **EN:** Anuario del Instituo de Investigaciones Históricas. Rosario: Universidad Nacional del Litoral/ Facultad de Filosofía y Letras.

1968 Padrón de los Indios de Lima en 1613. Lima: Seminario de Historia Rural Andina, Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

1975a "Les Indiens inmigres à Lima au debut du XVII siècle." **EN:** Cahiers des Ameriques Latines, 13-14.

1977a "Estimaciones sobre la población del Perú en el momento de la conquista" pp. 37-60. **EN:** Histórica, I, N°1. Lima.

1977b "La población de la parroquia de Yanahuara, 1738-47. Un modelo para el estudio de las parroquias coloniales peruanas" pp. 13-34. **EN:** PEASE G.Y., Franklin (Ed). Collaguas I. Lima: Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú.

1981 Demographic collapse Indian Perú, 1520-1620. New York: Cambridge University Press.

1982 "Population Data for Indian Perú: sixteenth and seventeenth Centuries" pp. 73-120. **EN:** Hispanic American Historical Review, vol.62, N°1.

1985 Numeración general de todas las personas... de esta Ciudad de Lima, año de 1700. Lima: COFIDE.

COOK, Noble David y Alexandra Parma Cook
1992 Un caso de Bigamia transatlántica. Madrid: Anaya & Mario Muchnik

CORCUERA DE MANCERA, Sonia
1989 "Normas morales sobre la embriaguez indígena (1569-1713)" pp.133-147. **EN:** Del dicho al hecho... Transgresiones culturales y pautas culturales en la Nueva España. Seminario de Historia de las mentalidades. México D.F.: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

CHANCE, John K. y Willam B. Taylor
1977 "Estate and class in a Colonial City: Oaxaca in 1792" pp.454-487. **EN:** Comparative Studies in Society and History, vol. 19.

1979 "Estate and Class: A Reply" pp.434-442. **EN:** Comparative Studies in Society and History, vol. 21.

CHAO, María del Pilar.
1965 "La población de Potosí en 1779." **EN:** Anuario del Instituo de Investigaciones Históricas. Rosario: Universidad Nacional del Litoral/ Facultad de Filosofía y Letras.

AQUEDI
Asociación por la cultura y la educación digital

CHARNEY, Paul
1986 "Testamentos de indios." **EN:** Revista del Archivo General de la Nación, N°9.

1988 "El indio urbano: un análisis económico y social de la población india de Lima en 1613" pp. 3-33. **EN:** Histórica, XII, N° 1.

DEGREGORI, Carlos Iván; Cecilia Blondet y Nicolás Lynch
1987 Conquistadores de un Nuevo Mundo: De invasores a ciudadanos en San Martín de Porres. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

DOUGHTY, Paul L.
1978 "El caso de las asociaciones provinciales voluntarias de Lima: Algunos problemas metodológicos y de interpretación" pp.295-31 **EN:** HARDOY, Jorge E., Richard M. Morse y Richard P. Schaedel. Ensayos histórico sociales sobre la urbanización en América Latina. Buenos Aires: SIAP.

DURAN MONTERO, Ana María
1992 "Lima en 1613. Aspectos urbanos" pp.171-188 **EN:** Anuario de Estudios Americanos, Sevilla, T.XLIX.

1994 Lima en el siglo XVII. Arquitectura, urbanismo y vida cotidiana. Sevilla: Diputación Provincial de Sevilla.

EGOAVIL, Teresa
1986 Las cofradías en Lima. ss.XVII y XVIII. Lima: Seminario de Historia Rural Andina, Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

EGUIARTE SAKAR, María Estela
1992 "Los jardines de México y la idea de la ciudad decimonónica" pp.129-138. **EN:** Historias, N°27.

EGUIGUREN, Luis Antonio
1945 Las calles de Lima. Lima.

ESTENSSORO FUCHS, Juan Carlos
1989 Música y sociedad coloniales. Lima: 1680-1830. Lima: Colmillo Blanco.

1990 Música, discurso y poder en el régimen colonial, 3T. Tesis de Magíster, Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

1992 "Modernismo, estética, música y fiesta: Elites y cambio de actitud frente a la cultura popular. Perú 1750-1850" pp. 181-195. **EN:** URBANO, Henrique (Ed). Tradición y modernidad en los Andes. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas.

1996 "La plebe ilustrada: El pueblo en las fronteras de la rezón" pp.33-66. **EN:** WALKER, Charles (Comp.) Entre la retórica y la insurgencia: Las ideas y los movimientos sociales en los Andes, siglo XVIII. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas

FEBRES VILLARROEL, Oscar
1964 "La crisis agrícola del Perú en el último tercio del siglo XVIII" **EN:** Revista Histórica, Lima, T. XXVII.

FISHER, John
1977 Minas y mineros en el Perú colonial. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

1981 Gobierno y sociedad en el Perú colonial. El Régimen de las Intendencias: 1784-1814. Lima: Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú.

AQUEDI
Asociación por la cultura y la educación digital

FLANDRIN, J.L.
1979 Orígenes de la familia moderna. Barcelona: Crítica

1987 "La vida sexual en la sociedad antigua: de la doctrina de la iglesia a la realidad de los comportamientos" **EN:** ARIES, Ph., A. Bejin y otros. Sexualidades Occidentales. Buenos Aires: Paidos.

FLINN, Michael W.
1989 El Sistema Demográfico Europeo, 1500-1820. Barcelona: Crítica.

FLORES ESPINOZA, Javier
1991 "Hechicería e idolatría en Lima colonial (siglo XVII)" pp. 53-74. **EN:** URBANO, Henrique (Ed). Poder y violencia en los Andes. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas.

FLORES GALINDO, Alberto
1991 La ciudad sumergida. Aristocracia y plebe en Lima, 1760-1830. Lima: Horizonte.

FLORES GALINDO, Alberto y Magdalena Chocano
1984 "Las Cargas del sacramento." **EN:** Revista Andina, vol.II, N°2.

GALVEZ, José
1943 Calles de Lima y meses del año. Lima: International Petroleum Company.

GANSHOF, Francois
1964 El feudalismo. Madrid: Ariel.

GAYOL, Sandra
1993a "Ebrios y divertidos: La estrategia del alcohol en Bue-

nos Aires, 1860-1890" pp.55-80 **EN**: Siglo XIX. Revista de Historia. Segunda Epoca, N°13.

1993b "Ambitos de sociabilidad en Buenos Aires: Despachos de bebidas y cafés, 1860-1900" pp.253-273 **EN**: Anuario del Instituto de Estudios Histórico Sociales, vol.VIII.

GIESECKE, Alberto y Enrique Silgado
1981 Terremotos en el Perú. Lima: Ediciones Rikchay Perú

GLAVE, Luis Miguel.
1988 Demografía y conflicto social: historia de las comunidades campesinas en los andes del sur. Documento de trabajo N° 23. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

1989 Trajinantes. Caminos indígenas en la sociedad colonial. Siglos XVI/XVII. Lima: Instituto de Apoyo Agrario.

GOLTE, Jürgen y Norma Adams
1987 Los caballos de Troya de los invasores. Estrategias campesinas en la conquista de la gran Lima. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

GONZALBO AIZPURU, Pilar
1992 "Hacia una historia de la vida privada en la Nueva España" pp.353-377 **EN**: Historia Mexicana, Vol.42, N°2

GONZALEZ R. Elda y Rolando Mellafe
1965 "La función de la familia en la historia social hispanoamericana colonial" pp. 57-71. **EN**: Anuario del Instituto de Investigaciones Históricas. Rosario:

AQUEDI
Asociación por la cultura y la educación digital

Universidad Nacional del Litoral/ Facultad de Filosofía y Letras.

GONZALEZ DEL RIEGO ESPINOZA, Delfina
1993 Familia y matrimonio en el contexto de la sociedad limeña en el siglo XVI. Memoria de Bachiller, Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú

GONZALEZ BERNALDO, Pilar
1991 "La Revolución Francesa y la emergencia de nuevas prácticas de la política: Las irrupción de la sociabilidad política en el Río de la Plata revolucionario (1810-1815) pp.7-27 **EN:** Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana "Dr. E. Ravignani", Tercera Serie, N°3.

1993 "Las pulperías de Buenos Aires: Historia de una expresión de sociabilidad popular" pp.27-54 **EN:** Siglo XIX. Revista de Historia. Segunda Epoca, N°13.

GOOTENBERG, Paul.
1995 Población y etnicidad en el Perú Republicano (siglo XIX). Algunas revisiones. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, Documento de Trabajo N°71.

GUARDINO, Peter y Charles Walker
1994 "Estado, sociedad y política en el Perú y México entre fines de la colonia y comienzos de la República" pp.27-68 **EN:** Histórica, Vol.XVIII, N°1.

HAITIN, Marcel
1983 Late Colonial: Economy and Society in a Era of Reform and Revolution. Tesis (PH.D.), Berkeley: University of California.

1986 "Urban Market and Agrarian Hinterland: Lima in the Late Colonial Period" pp.281-198 **EN:** JACOBSEN, Nils y Hans Jürgen Puhle (Eds). The Economies of Mexico and Peru During The Late Colonial Period, 1760-1810. Berlin: Colloqium Verlag.

HAMPE, Teodoro.
1986 "Sobre encomenderos y repartimientos en la diócesis de Lima a principios del siglo XVII" pp. 173-194. **EN:** Revista Andina, vol.IV, N° 2. Cusco.

HARTH-TERRE, Emilio.
1962 "Las bellas artes en el virreinato del Perú: Historia de la casa urbana virreinal en Lima" pp. 109-206 **EN:** Revista Del Archivo Nacional del Perú, vol.XXVI, N°1.

1973 Negros e indios: Un estamento social ignorado durante la colonia. Lima: Juan Mejía Baca.

HARVEY, Penélope.
1993 "Género, comunidad y confrontación. Relaciones de poder en la embriaguez en Ocongate, Perú" pp.113-138. **EN:** SAIGNES, Thierry (Comp). Borrachera y memoria. La experiencia de lo sagrado en los andes. La Paz-Lima: HISBOL/IFEA.

HEATH, Dwight B.
1993 "Borrachera indígena, cambio de concepciones. Comentario en torno a Borrachera y memoria" pp. 171-185. **EN:** SAIGNES, Thierry (Comp). Borrachera y memoria. La experiencia de lo sagrado en los andes. La Paz-Lima: HISBOL/IFEA.

HENRY, Louis.
1983 Manual de demografía histórica. Barcelona: Grijalbo.

AQUEDI

HINOJOSA CORTIJO, Ivan.
1985 San Juan de Corporaque: 1770-1784; estudio de una parroquia rural cusqueña. Memoria de Bachiller, Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

HOLLINGSWORTH, T. H.
1983 Demografía histórica. Como utilizar las fuentes de la historia para construirla, México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

HÜNEFELDT, Christinne.
1979a "Los negros de Lima: 1800-1830." **EN:** Histórica, vol.III, N°1, Lima.

1979b "Cimarrones, Bandoleros y Milicianos: 1821" pp. 71-88. **EN:** Histórica, vol.III, N°2.

1987 "Jornales y esclavitud: Lima en la primera mitad del siglo XIX." **EN:** Economía, vol.X, N°19.

1988 Mujeres: Esclavitud, emociones y libertad, Lima 1800-1854. Lima: Documento de trabajo N° 24, Instituto de Estudios Peruanos.

1992 Lasmanuelos, vida cotidiana de un familia negra en la Lima del siglo XIX. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

JARAMILLO, Miguel.
1992 "Migraciones y formación de mercados laborales: la fuerza de trabajo indígena de Lima a comienzos del siglo XVII" pp. 265-320. **EN:** Economía, Vol. XV, N°29.

JOHNSON, Lyman L.
1990 "Salarios, precios y costo de vida en el Buenos Aires

colonial tardío" pp.133-157. EN: Boletín del Instituto de Historia "Dr.E. Ravignani", Tercera Serie, N°2.

JORDAN RODRIGUEZ, Jesús O.P.
1950 Pueblos y parroquias del Perú. Lima, 3T.

KICZA, John E.
1983 Colonial Entrepreneurs. Families and Business in Bourbon Mexico City. Alburqueque: University of New Mexico Press.

KIEL, Benjamín
s/f Crecimiento de la población de Europa y las Américas. Bogotá: ACEP.

KONETZKE, Richard.
1946a "El mestizaje y su importancia en el desarrollo de la población hispanoamericana durante la época colonial." EN: Revista de Indias, vol.VII, N°23-24.

1946b "Documentos para la historia y crítica de los registros parroquiales en las Indias." EN: Revista de Indias, vol.VII, N° 25.

KUBLER, George.
1952 The indian caste of Perú 1795-1940. Washington: Smithsonian Institution.

KUZNESOF, Elizabeth Anne
1992 "The construction of gender in colonial Latin America" pp.253-270. EN: Colonial Latin American Review, Vol.I, N°1-2.

LASLETT, Peter.
1987 El mundo que hemos perdido, explorado de nuevo. Madrid: Alianza Editorial.

AQUEDI
Asociación por la cultura y la educación digital

LAVALLE, Bernard.
1986 "Divorcio y nulidad de matrimonio en Lima (1650-1700) (La desavenencia como indicador social)" pp.427-464. **EN:** Revista Andina, vol.IV, N° 2. Cusco.

LAZARO, Luis Alberto.
1993 Encuentros en el mercado del gato. Sociedad y economía en la colonia. Lima: Kontiki.

LESEVIC, Bruno.
1986 La recuperación demográfica en el Perú durante el siglo XIX. Lima: INANDEP.

LEVI, Giovanni.
1996 "Sobre Microhistoria" pp. 119-143. **EN:** BURKE, Peter; Robert Darnton; Ivan Gaskell y otros. Formas de Hacer Historia. Madrid: Alianza Editorial.

LOCKHART, James.
1982 El mundo hispanoperuano 1536-1560. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

LOMNITZ, Larissa
1978 "La marginalidad como factor de crecimiento demográfico" pp.315-329 **EN:** HARDOY, Jorge E.; Richard M. Morse y Richard P. Schaedel. Ensayos histórico sociales sobre la urbanización en América Latina. Buenos Aires: SIAP.

LOWRY, Lyn.
1988 "Religión y control social en la colonia. El caso de los indios urbanos de Lima 1570-1620." **EN:** Allpanchis Phuturinqa, vol.XX, N° 32.

MACERA, Pablo.
1977 "Sexo y coloniaje" pp. 297-352. EN: Trabajos de Historia. Lima: Instituto Nacional de Cultura. Vol,III.

S/f Los precios del Perú. Siglos XVI-XX. Fuentes. Lima: Banco Central de Reserva, 3T.

MAJLUF, Natalia.
1994 Escultura y espacio público. Lima, 1850-1879. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, Documento de Trabajo N°67.

MANNARELLI, María Emma.
1990 "Sexualidad y desigualdades genéricas en el Perú del siglo XVI." EN: Allpanchis Phuturinqa, vol.XXII, N°35- 36.

1993 Pecados Públicos. La ilegitimidad en Lima, siglo XVII. Lima: Flora Tristán.

MAZET, Claude.
1985a "Mourir a Lima au XVIIIe siècle: las tendances de la mort." pp. 83-126. EN: Ibero-Amerikanisches Archiv, vol.XI, N° 1.

1985b "Mourir a Lima au XVIIIe siècle: les ethnies et la mort" pp. 127-160. EN: Ibero-Amerikanisches Archiv, vol.XI, N° 2.

MAZZEO DE VIVO, Cristina.
1994 El comercio libre en el Perú. Las estrategias de un comerciante criollo. José Antonio de Lavalle y Cortés Conde de Premio Real 1777-1815. Lima: Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú.

McCAA, Robert.
1984 "Calidad, Clase, and Marriage in Colonial Mexico: The Case of Parral, 1788-90" pp. 477-501. **EN:** Hispanic American Historical Review, Vol. 64, N° 3.

McCAA, Robert; Stuart Schwartz y Arturo Grubessich.
1979 "Race and class in Colonial Latin America: A critique". **EN:** Comparative Studies in Society and History, 21.

MUJICA DE LA FUENTE, Juan.
1987 El censo limeño de 1700. Santiago de Chile: Imprenta Universitaria.

MUMFORD, Lewis.
S/F La cultura de las ciudades. Buenos Aires: Emecé.

O´PHELAN GODOY, Scarlett.
1988 Un siglo de rebeliones anticoloniales. Perú y Bolivia, 1700-1783. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas.

1995 La gran rebelión en los andes. De Túpac Amaru a Túpac Catari. Lima-Cuzco: Petroperú- Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas.

ORTEGA NORIEGA, Sergio
1989 "Los teólogos y la teología novohispana sobre el matrimonio, la familia y los comportamientos sexuales. Del Concilio de Trento al fin de la colonia" pp.11-28. **EN:** Del dicho al hecho... Transgresiones culturales y pautas culturales en la Nueva España. Seminario de Historia de las mentalidades. México D.F: Insituto Nacional de Antropología e Historia.

PACHECO VELEZ, César.
1985 Memoria, y utopía de la vieja Lima. Lima: Universidad del Pacífico.

PANFICHI, Aldo.
1994 "Los Pobres de las Ciudades Latinoamericanas: Balance y Perspectiva Teórica" EN: Revista de Sociología, N°9, (Universidad Nacional Mayor de San Marcos).

1995 "Urbanización temprana de Lima, 1535-1900" pp.15-42 EN: Mundos interiores: Lima 1850-1950. Lima: Universidad del Pacífico

PANFICHI, Aldo y Felipe Portocarrero (Eds).
1995 Mundos interiores: Lima 1850-1950. Lima: Universidad del Pacífico.

PATRON, Pablo.
1935 Lima Antigua. Lima: Imp. Gil.

PAZ SOLDAN, Carlos Enrique
1957 Lima y sus suburbios. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

PEREYRA PLASENCIA, Hugo.
1985 "Indios y mestizos en la Lima de los siglos XVI y XVII." EN: Cielo Abierto, vol.XI, N° 32.

PEREZ CANTO, María del Pilar.
1985 Lima en el siglo XVIII. Estudio socioeconómico. Madrid: Universidad Autónoma de Madríd.

PORRAS BARRENECHEA, Raúl (Ed).
1953 Pequeña antología de Lima (1535-1935). Madrid.

AQUEDI

POUNDS, Norman J.G.
1981 Historia económica de la Europa Medieval. Barcelona: Crítica.

PRESSAT, Roland.
1983 El análisis demográfico. Conceptos-métodos-resultados. México D.F: Fondo de Cultura Económica.

QUIROZ, Alfonso.
1993 Deudas olvidadas. Instrumentos de Crédito en la economía colonial peruana 1750-1820. Lima: Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú.

QUIROZ CHUECA, Francisco.
1991 "Análisis de un padrón correspondiente a un barrio de Lima (1771)" pp. 193-223. **EN:** RODRIGUEZ PASTOR, Humberto (ed) Actas del congreso Nacional de Investigación Histórica. Lima: Concytec, T.I.

1995 Gremios, Razas y libertad de industria. Lima colonial. Lima: Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

1997 "El virrey, el intendente y el alcalde. Viscicitudes de un plan para salvar Lima en el setecientos" **EN:** Nueva Síntesis, Vol. IV, N°4.

QUIROZ CHUECA, Francisco y Gerardo Quiroz Chueca
1986 Las ordenanzas de gremios de Lima (s.XVI-XVIII). Lima.

RABELL, Cecilia
1992 "Matrimonio y raza en una parroquia rural: San Luis de La Paz, Guanajuato, 1715-1810" pp.3-44 **EN:** Historia Mexicana, Vol.42, N°1.

REGALADO DE HURTADO, Liliana
1992 Religión y evangelización en Vilcabamba (1572-1602). Lima: Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú.

RENIQUE C., José Luis y Efraín Trelles
1977 "Aproximación Demográfica, Yanque Collaguas 1591" pp. 169-189. EN: PEASE G.Y., Franklin (Ed). Collaguas I. Lima: Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú.

RIPODAS ARDANAZ, Daisy.
1977 El matrimonio en Indias; realidad social y regulación jurídica. Buenos Aires: Fundación para la Educación, la Ciencia y la Cultura.

RIVA AGÜERO, José de la.
1959 "Lima española" pp.65-86 EN: Historia. Festival de Lima. Lima: Concejo Provincial.

RIZO-PATRON BOYLAN, Paul.
1989 Familia, Matrimonio y Dote en la Nobleza de Lima. Los de la Puente, 1700-1850. Memoria de Bachiller, Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

RODRIGUEZ ITURRI, Roger.
1995 Adolescencia, Matrimonio y Familia. Un enfoque Interdisciplinario. Lima: Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú.

ROSENBLAT, Angel.
1954 La población indígena y el mestizaje en América. Buenos Aires: Nova, 2v.

AQUEDI

ROSTWOROWSKI DE DIEZ CANSECO, María.
1986 La mujer en la época prehispánica. Documento de trabajo. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

1989 Doña Francisca Pizarro una ilustre mestiza. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

RUIZ ZEVALLOS, Augusto.
1992 "Dieta popular y conflicto en Lima a principios de siglo" pp.203-220. **EN:** Histórica, vol.XVI, N°2.

SAIGNES, Thierry (Comp.)
1993 Borrachera y memoria. La experiencia de lo sagrado en los andes. La Paz-Lima: HISBOL/IFEA.

1993a "Borracheras Andinas: ¿Porqué los indios ebrios hablan en español" pp.43-71. **EN:** SAIGNES, Thierry (Comp). Borrachera y memoria. La experiencia de lo sagrado en los andes. La Paz-Lima: HISBOL/IFEA.

SALA i VILA, Núria.
1996 "La Rebelión de Huarochirí en 1783" pp.273-305. **EN:** WALKER, Charles (Comp.) Entre la retórica y la insurgencia: Las ideas y los movimientos sociales en los Andes, siglo XVIII. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas.

SALINAS MEZA, René.
1991 "La violencia conyugal y el rol de la mujer en la sociedad chilena tradicional Siglos XVIII y XIX" **EN:** NUÑEZ SANCHEZ, Jorge (ED). Historia de la mujer y la familia. Quito: Editora Nacional.

SANCHEZ ALBORNOZ, Nicolás.
1977 La población de América Latina. Madrid: Alianza Editorial.

1978 Indios y tributos en el alto Perú. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

1988 "La mita de Lima. Magnitud y procedencia" pp. 193-210. **EN:** Histórica, vol.XII, N° 2. Lima.

SCARDAVILLE, Michael C.

1980 "Alcohol Abuse and Tavern Reform in Late Colonial Mexico City" pp.643-671. **EN:** Hispanic American Historical Review, vol.60, N°4.

SEED, Patricia.

1982 Seed, Patricia. "Social Dimensions of Race: Mexico City, 1753" pp. 569-606. **EN:** Hispanic American Historical Review, vol.62, N° 2.

1991 Amar, Honrar y Obedecer en el México colonial. Conflictos en torno a la elección matrimonial, 1574-1821. México D.F.: Alianza Editorial/ Colección los noventa.

SHARPE, Jim,

1996 "Historia desde abajo" pp. 38-58. **EN:** BURKE, Peter; Robert Darnton; Ivan Gaskell y otros. Formas de Hacer Historia. Madrid: Alianza Editorial.

SOLANO, Francisco de (ED).

1983 Estudios sobre la ciudad iberoamericana. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas/ Instituto «Gonzalo Fernández de Oviedo»

1986 Historia y futuro de la ciudad iberoaméricana. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas/ Centro de Estudios Históricos.

AQUEDI

STAVIG, Ward

1985 "Violencia cotidiana de los naturales de Quispicanchis, Canas y Canchis en el siglo XVIII" **EN:** Revista Andina, vol.III, N°2.

1996 Amor y Violencia sexual. Valores indígenas en la sociedad colonial. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

STERN , Steve

1990 "Nuevas aproximaciones al estudio de la conciencia y las rebeliones campesinas: las implicaciones de la experiencia andina" pp.25-41. **EN:** STERN, Steve (Comp.) Resistencia, rebelión y conciencia campesina en los Andes. Siglos XVIII al XX. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

STOLCKE, Verena

1992 Racismo y sexualidad en la Cuba colonial. Madrid: Alianza Editorial.

STONE, Lawrence.

1990 Familia, Sexo y Matrimonio en Inglaterra (1500-1800). México D.F: Fondo de Cultura Económica.

SUAREZ, Margarita.

1993 "El poder de los velos: monasterios y finanzas en Lima. Siglo XVII" pp.165-174. **EN:** PORTOCARRERO SUAREZ, Patricia (Ed). Estrategias de desarrollo: intentando cambiar la vida. Lima: Flora Tristan.

1995 Comercio y fraude en el Perú colonial. Las estrategias mercantiles de un banquero. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

TANDETER, Enrique.
1995 "Población y economía en los Andes (siglo XVIII)" **EN:** Revista Andina, Vol. 13, N°24.

TAYLOR, William B.
1987 Embriaguez, homicidio y rebelión en las poblaciones coloniales mexicanas. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

TERAN NAJAS, Rosemarie
1992 "La ciudad colonial y sus símbolos: Una aproximación a la historia de Quito en el siglo XVII" pp.153-171. **EN:** KINGMAN GARCES, Eduardo (Comp). Ciudades de los Andes. Visión histórica y contemporánea. Quito: CIUDAD.

TIZON Y BUENO, Ricardo.
1935 "El plano de Lima (siglos XVI-XX)" pp. 400-436. **EN:** Monografías históricas sobre la Ciudad de Lima. Lima: Concejo Provincial. T.I.

TRAZEGNIES GRANDA, Fernando de
1981 Ciriaco de Urtecho: Litigante por amor. Lima: Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú.

1994 El País de las Colinas de Arena. Lima: Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú, 2v.

URIBE, Eloísa
1990 "La sociedad de la representación (La ciudad de México en la segunda mitad del siglo XVIII)" pp.79-89. **EN:** Historias, N°27.

AQUEDI
Asociación por la cultura y la educación digital

VARILLAS MONTENEGRO, Alberto y Patricia Mostajo de Muente.
1990 La situación poblacional peruana. Balance y perspectivas. Lima: INANDEP.

VAN YOUNG, Eric
1989 "Islands in the storm: Quiet cities and violent Countrysides in the Mexican Independence era". EN: Past and Present, N°118

VEGAS DE CACERES, Ileana
1996 Economía rural y estructura social en las haciendas de Lima durante el s.XVIII. Lima: Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú.

VERGARA, Teresa
1997 "Migración y trabajo femenino a principios del siglo XVII: el caso de las indias de Lima" pp.135-157. EN: Histórica, Vol. XXI, N°1.

VILLAFUERTE GARCIA, María Lourdes.
1989 "Casar y compadrar cada uno con su igual: casos de oposición al matrimonio en la ciudad de México, 1628-1634" pp.59-76. EN: Del dicho al hecho... Transgresiones culturales y pautas culturales en la Nueva España. Seminario de Historia de las mentalidades. México D.F.: Insituto Nacional de Antropología e Historia.

VIQUEIRA ALBAN, Juan Pedro
1987 ¿Relajados o reprimidos? Diversiones públicas y vida social en la ciudad de México durante el siglo de las luces. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

VIVANCO LARA, Carmen,
1983 El bandolerismo en el Perú: Lima 1760-1819. Lima: Biblioteca Peruana de Historia, Economía y Sociedad.

WALKER, Charles (Comp.)
1996 Entre la retórica y la insurgencia: Las ideas y los movimien-tos sociales en los Andes, siglo XVIII. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas.

WACHTEL, Nathan.
1976 Los vencidos. Los indios del Perú frente a la conquista española (1530-1570). Madrid: Alianza Editorial.

WARREN, Richard Andrew.
1994 Vagrants and citizens: Politics and the poor in Mexico City, 1808-1836. Tesis (PH.D.) Chicago: University of Chicago.

AQUEDI
Asociación por la cultura y la educación digital

Indios detrás de la muralla, se terminó de imprimir
en el mes de agosto de 1999, en los talleres
gráficos de Editorial e Imprenta DESA S.A.
(Reg. Ind. 16521), General Varela 1577,
Lima 5, Perú

Jesús A. Cosamalón Aguilar, es Licenciado en Historia por la Pontificia Universidad Católica del Perú y egresado de la Maestría de la misma casa de estudios. Es profesor de los Departamentos de Humanidades de la Universidad del Pacífico, Universidad Nacional Federico Villarreal y de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Además ejerce la docencia en la Escuela Superior de Pedagogía y Letras "Antonio Ruiz de Montoya" y la Facultad de Teología Pontificia y Civil de Lima.

Ha participado como ponente en diversos congresos de historia, dedicado siempre a la historia de Lima de los siglos XVIII y XIX.

Actualmente ha sido becado por la Secretaría de Relaciones Exteriores del Gobierno de México y por el Colegio de México A.C. para realizar sus estudios de Doctorado en Historia.