

## Un clérigo muy particular ante los indios de Charcas (Bolivia) y su memorial de 1588 recién publicado<sup>1</sup>

XAVIER ALBÓ  
CIPCA, La Paz. Bolivia

M.<sup>a</sup> del Carmen Martín Rubio, Juan J. R. Villarías Robles y Fermín del Pino Díaz nos han regalado con una edición de un impresionante Memorial al rey Felipe II, escrito por el clérigo Bartolomé Álvarez, del obispado de La Plata<sup>2</sup>. Este personaje, hasta ahora desconocido, el 9 de julio del año 1588 ponía su rúbrica final al «capítulo» 742 y último de este voluminoso texto, desde el pueblo de «Ullaga», es decir, el actual Pampa Aullagas, al suroeste del Lago Poopó, en el departamento de Oruro, en Bolivia.

### LA EDICIÓN

El documento ha llegado hasta nuestros días gracias a una copia tardía, hecha entre 1882 y 1885 en el Archivo de la Corona de Castilla, de Simancas. Llegó a manos del librero madrileño Guillermo Blázquez y en 1991 éste la puso a disposición de la investigadora María del Carmen Martín Rubio, que anteriormente ya había descubierto la parte perdida de Juan de Betanzos. El Memorial fue redactado por Álvarez aproximadamente entre 1586 y 1588 y llegó, efectivamente, a Madrid en diciembre de 1589. El texto, propiamente dicho, consta de 411 páginas, que incluyen numerosas notas aclaratorias de los editores. Se añade un glosario, tanto de términos castellanos como indígenas y cuatro índices: toponímico, gentilicio,

---

<sup>1</sup> Una primera versión de este texto fue presentada en la Reunión Anual de la Academia Boliviana de Historia Eclesiástica, en Sucre, Bolivia, realizada en diciembre de 1998. Aquí se han añadido sobre todo revisiones e informaciones complementarias proporcionadas por el texto impreso, incluidos los estudios que lo acompañan, que entonces aún no había llegado a manos del autor.

<sup>2</sup> Bartolomé ÁLVAREZ, *De las costumbres y conversión de los indios del Perú. Memorial a Felipe II (1588)*, ed. de M.<sup>a</sup> C. Martín Rubio, J. J. R. Villarías Robles y F. del Pino Díaz (Madrid: Polifemo, 1998).

onomástico y general (pp. 413-462). Previa al texto, hay una amplia introducción de 140 páginas que comprende cuatro estudios preliminares: sobre el autor (Villarías y Rubio), sobre el contexto colonial de la región (Rubio), sobre los aportes etnográficos (Villarías) y lingüísticos (Albó) de la obra, y una aproximación a la misma como «diario misional» (Del Pino). En las páginas CXXIII y siguientes se explican los criterios de la edición, como la adopción de una ortografía y puntuación parcialmente modernizada (no había otra opción, por partir de una copia del siglo XIX tardío). Se mantienen como unidades básicas del manuscrito los llamados «capítulos», equivalentes muchas veces a un simple párrafo y sólo ocasionalmente a más de una página, y se facilita la lectura con una serie de títulos y subtítulos.

El manuscrito no parece que tuviera título, aunque la copia sí lo tiene: «Costumbres de los indios del Perú, estado de la predicación, abusos, etc.». Éste ha sido ligeramente cambiado por los editores, dejando el siguiente: *De las costumbres y conversión de los indios del Perú*, que responde bastante al estilo y contenido de este Memorial presentado al Rey. La referencia geográfica al Perú se justifica por alusiones ocasionales a otras varias partes de este virreinato y por una problemática de carácter general, sobre todo en torno a las innovaciones del III Concilio de Lima, realizado apenas unos años antes (1583). Pero esta generalización oculta una precisión y virtud del texto, que es su mayor riqueza, en todo lo referente al área sur del mismo virreinato; a saber, las regiones del Lago Titicaca, los cocales de la región de yungas, la ciudad de Potosí y sobre todo la parte sur del Altiplano, en el actual departamento de Oruro y zonas colindantes de Potosí, donde Bartolomé Álvarez estaba entonces ejerciendo sus ministerios. Tal vez habría sido más preciso haber titulado: «...de los indios de Charcas».

En el resto de este trabajo quiero abrir el apetito de los interesados en esta temática, con la esperanza de que estimule futuros análisis más a fondo. Las referencias al texto mismo del Memorial se citan por el número de «capítulo» y las referencias a comentarios de los editores, por la página.

#### EL AUTOR Y SUS ANDANZAS

En base a la información biográfica que él mismo aporta en su Memorial, y con la información recopilada por Villarías Robles en el Archivo Eclesiástico de Sucre y el Archivo Histórico de la Casa de la Moneda en Potosí, se ha logrado rastrear algo sobre la vida de Bartolomé Álvarez,

como se resume en el primer trabajo introductorio, al que añado algunas de mis propias inferencias.

Nació en la Península Ibérica, no sabemos dónde aunque los editores han localizado a alguien del mismo nombre nacido en Santiago de Compostela hacia 1540. El autor nos cuenta también que estuvo en Roma y aquí conoció al santo padre Pío V (438, 449), pontífice entre 1566 y 1572. Estas fechas ponen, por tanto, un límite probable a su permanencia en Europa antes de viajar a Indias.

### *En Indias*

No tenemos datos más precisos sobre cuándo llegó al virreinato del Perú ni dónde estuvo antes de llegar a Charcas. Predominan las referencias al Cuzco y, en menor grado, a Lima. El carácter puntual de algunas de sus varias referencias al Nuevo Reino de Granada (536) y a Quito (99, 579, 681), hacen pensar que pasó por allí. El reiterado uso del término *açua* (en vez de *aqha*, más sureño) para «chicha», que entonces se usaba desde Quito hasta Ayacucho<sup>3</sup>, nos da también alguna pista sobre sus primeras andanzas.

En el Memorial nos dice que «ha doce años que estoy en este obispado» de La Plata (336), por lo que deducimos que se estableció en Charcas hacia 1575 ó 1576. Allí estuvo primero por el norte, donde al parecer ocupó una doctrina no especificada «desta cordillera» (706). Su alusión a los Lupacas (hoy Puno, Perú) a los que tuvo «en doctrina» (376), a los abusos de visitantes y a desasosiegos «en los años de 81 y 82 [...] toda la provincia de Chicuito y la de Pacasas» (31), hoy Chucuito (Puno, Perú) y Pacajes (La Paz, Bolivia), sin referirse en cambio a las otras regiones sureñas, sugieren que entonces seguía por el norte, ya dentro de la jurisdicción política y eclesiástica de Charcas. Álvarez se refiere con frecuencia a Juli y menciona otras varias partes del contorno del lago Titicaca, con anécdotas muy concretas ocurridas en Huarina (49, 206), Huacho (55) y Capachica (460). Recorrió también, o tal vez vivió, en los valles y yungas de La Paz, de donde nos proporciona datos muy precisos sobre minas, mitimaes y chácaras de coca (607-620, 667-668, 690-709).

Datos del Archivo de la Casa de la Moneda, rastreados por Villarías Robles (ver p. XX), indican que, efectivamente, Álvarez fue doctrinero de Sabaya durante un año a partir de septiembre-octubre de 1581 (ver también los caps. 204, 592 del Memorial). De ahí fue destituido e incluso

<sup>3</sup> Comunicación de Rodolfo Cerrón Palomino.

estuvo preso por orden del obispo Alonso Granero de Ávalos (112, 333), debido a un abuso y cobro indebido a los caciques locales, a los que «tapió y encerró» en su casa hasta que le pagaran (Villarías y Rubio, en p. XX). Álvarez no menciona este incidente en su memorial pero da otra versión de sus conflictos con su obispo: En una ocasión el obispo pidió 30 pesos ensayados a cada clérigo para enviar a «su criado» a la Corte; y, por no poder pagar, añade Álvarez, «me sucedió a mí ponerme preso y descomulgado, estando muy pobre y sin doctrina [... hasta que pude pagar» (112). Sea una u otra la causa, o ambas, durante unos «cinco años» (111) Álvarez tuvo que dejar el trabajo en las doctrinas «con disgustos» (188). De ahí, según cuenta la documentación de Potosí y confirma el propio Memorial (408), Álvarez fue a Lima «por mandado del Concilio», iniciado en 1583 (Villarías y Rubio, *ibid.*). En una época mal precisada estuvo en la ciudad de Potosí, de la que da bastante información (641-666) y donde fue cura por «unos pocos de días» (650).

El Memorial, como ya he señalado, fue escrito al menos entre 1586 y 1588. En una parte habla de dos visitas a Chipaya «habrá cinco años», en dos años consecutivos (727), probablemente durante su estancia en Sabaya en 1581 y 1582, y en otra parte escribe que ya llevaba «dos años y más» (282) como doctrinero de «Ullagas» en el contorno sur de la «laguna de Paria» (lago Poopó). Este último nombre no debe asociarse tanto con el actual pueblo de Paria, sino con toda la región oriental del lago. Sabemos que en julio de 1592 era ya otro el doctrinero del lugar (Villarías y Rubio, p. XXIII) pero no sabemos qué fue de nuestro Bartolomé Álvarez. ¿Retornaría a España con su Memorial, registrado en el Consejo Supremo de la Inquisición en 1589?

Su doctrina de Aullagas, como detalla el estudio introductorio de Martín Rubio, tenía entonces cierta ubicación céntrica, pues por ella pasaba el «trajín» del azogue (636), tan fundamental en toda la economía minera de Potosí, y porque de ahí dependía el asiento minero de Las Salinas (después, de Garci-Mendoza). Waldemar Espinoza<sup>4</sup> y Thomas Abercrombie<sup>5</sup> nos dan interesantes detalles sobre cómo era aquella región y su gente poco antes de que Álvarez llegara a ella. Hay que aclarar, con todo, un error que se ha introducido en la parte final del estudio de Martín Rubio (pp. LVII-LIX): Ese pueblo, llamado hoy Pampa Aullagas, es distinto del asiento minero de Aullagas, arriba de Colquechaca (prov. Chayanta), en

<sup>4</sup> W. ESPINOZA SORIANO, «El reino aymara de Quillaca-Asanaque, siglos xv y xvi», *Revista del Museo Nacional*, 45 (1981), pp. 175-274.

<sup>5</sup> T. ABERCROMBIE, «Vassals 'liberty and lords' consciences on trial: encounters of encomienda and señorío in the 16th Century Spain and Peru», 1992 (manuscrito).

plena cordillera, unos 200 kms. más al este, y que al parecer adquirió notoriedad sobre todo a fines de la Colonia. Como coincidencia histórica, fue precisamente allí donde fue aprehendido Tomás Katari, durante los levantamientos indígenas de 1780, a los que hace referencia la autora. Pero sospechamos que, en esa época, Pampa Aullagas, donde vivió nuestro Bartolomé Álvarez, ya no tenía la importancia del pasado. Lo que queda por averiguar es por qué ambos lugares llevan el mismo nombre, no muy común en los Andes.

El Memorial describe con mucho más detalle hechos de «esta provincia de Los Asanaques» (85) y sobre todo de la «provincia de Los Carangas», en lo que ahora es el sur y occidente del departamento de Oruro. Aparte de la sede de sus doctrinas, Álvarez cita muchos más lugares del occidente del lago que del resto: Andamarca, Corquemarca, Choquecota, Orinoca, Salinas (de Garci-Mendoza), Turco, etc. De la parte oriental sólo cita Challapata. Mención especial merecen sus referencias a la población uru de Challacollo, Challacota (en Salinas), Chipaya, Tolocache e incluso Isluga (hoy en Chile), pueblo que ahora es baluarte de la cultura aymara y que, según nos informa Álvarez, entonces era uru (727-728). Es evidente que sus datos sobre toda esta región orureña son más frescos y abundantes que los de otras partes.

### *Su Memorial*

Muchas páginas de este documento cautivan por su abundante información no exenta de ironía y gracejo, dentro de un enfoque mayoritariamente conservador, incluso para su época. Pero, en otras ocasiones, el texto resulta innecesariamente largo y a veces repetitivo, sobre todo cuando una y otra vez busca argumentar sobre los puntos con que su autor desea influir sobre el monarca, con pesados latinajos y referencias a algunas teorías y autoridades entonces en boga.

Entre los temas en que quiere influir en la Corona sobresale el de que los indios no están convertidos de corazón ni hay mucha esperanza de que lleguen a estarlo, a menos que se les trate con mano mucho más dura. Nos da de paso un sinfín de informaciones sobre la supervivencia de muchas costumbres, para criticarlas, y sobre las formas de resistencia indígena a más de cincuenta años de la invasión europea en Charcas.

Otro asunto frecuente es el del orden interno eclesiástico. Como consecuencia de lo anterior, cuestiona ante todo la apertura de otros clérigos (sobre todo los jesuitas) hacia las costumbres de los indios. Abundan también aquí las críticas a algunos prelados y otras autoridades, sobre todo

por sus afanes de lucro. Aunque de manera más indirecta, critica de paso a los jueces y otras autoridades seculares, a las que considera más cercanas a los indios que al clero.

Las recientes innovaciones del Tercer Concilio de Lima de 1583<sup>6</sup>, cuyo desarrollo vivió durante su estancia en la ciudad, le impresionan poco y teme más bien que servirán para abrir aún más la mano. Mención especial merece en este sentido su análisis de los textos catequéticos en lengua aymara.

Por su carácter más vivencial resultan también de un interés particular las pinceladas y anécdotas de la vida en la doctrina: sus formas directas y con frecuencia autoritarias de evangelización, sus miedos incluso frente a los indios a los que pretende convertir, sus ambiciones personales, su erudición eclesiástica nada despreciable... Sin explicitarlo formalmente, su Memorial tiene mucho de defensa del gremio de los doctrineros, al que él pertenece. Esta es la dimensión del Memorial que mejor refleja lo que Fermín del Pino ha caracterizado como «diario misional» (p. XCVII).

Sin ser su tema central, y dentro de su enfoque poco afecto a los indios, Álvarez nos aporta muchos elementos etnográficos de primera mano, en los que aquí no abundaremos por ser ya el objeto del estudio preliminar de Villarías Robles (pp. LXI y siguientes). Más libres de sus juicios de valor son sus aportes lingüísticos, especialmente ricos en lo referente al aymara de la región y época en que vivió, los cuales yo mismo analizo en cierto detalle en algunas notas al texto y en mi estudio introductorio (pp. LXXVII y siguientes). Más abajo haré algunas referencias más específicas a estos dos temas.

Para abrir más el apetito, degustemos y saboreemos en mayor detalle algunos de los platos anunciados en este rápido menú, referentes al tema central religioso.

#### LOS INDIOS Y SU CONVERSIÓN

No es nada positiva su percepción de los indios. Les otorga, entre otros, los siguientes epítetos: «pésima gente» (268), «bruta» (312), «sucia y hedionda» (450), «tan ruin [que con ellos] no se debe guardar término de razón» (354). Hasta llega a llamarles «bestias» (399) «bravas» (238) «que no saben usar

<sup>6</sup> *Tercer Concilio Limense. Doctrina Christiana y catecismo para instrucción de los Indios, y de las demás personas, que han de ser enseñadas en nuestra sancta Fé con un confesionario, y otras cosas...* [1584-1585] (Madrid: CSIC, 1985; reproducción facsimilar). Edición previa parcial en Lima: Petroperú, 1984.

de razón» (357). Un argumento central de todo el Memorial es demostrar tres puntos sobre los indios:

lo uno, no ser cristianos...;  
lo otro, tenernos radical odio;  
lo otro, desear su libertad con nuestra destrucción (25).

### *Sus pecados e idolatrías*

Para probar su primer aserto, que es el más desarrollado, Álvarez dedica muchos capítulos de su Memorial primero al asunto de la «idolatría de los indios» (132-221), siguiendo para ello el ciclo ritual anual y el ciclo vital, y más adelante también al tema relacionado de los pecados de los indios, ordenados según los sacramentos (261-471) y, de forma mucho más breve, según los mandamientos de Dios (513-554) y de la Iglesia (555-565). Nótese que en su época eran aún muchos los indios no bautizados, sobre todo en la región de Aullagas en que le tocó vivir, donde persistía una fuerte presencia de los Urus. Pero su acusación de infidelidad se refiere a todos:

Los indios son infieles totalmente en sus obras y pensamientos, aunque algunos son bautizados (29).

Gente infiel, con nombre de cristianos disimulados (267).

Los que son bautizados [...] son tan malos que son peores que esotros [no bautizados] (273).

Al principio se refiere a ritos y sacrificios escuchados sólo por terceras personas, a veces de los tiempos precoloniales. Pero no es raro que un tema iniciado en el tiempo pasado lo concluya en presente y con un estilo más testimonial «para decir muchas [cosas] que he pasado con ellos» (143). Es, por ejemplo, muy testimonial la forma en que habla de diversas *wak'as* locales (144), del culto y efectos del rayo (148-149; 209-212), o de los ritos agrarios (151-152, 187-188).

Desde el punto de vista etnográfico, además de esas secciones dedicadas a la idolatría y pecados de los indios, hay otra parte más breve que trata costumbres más generales, como su indumentaria, la importancia dada a la larga cabellera, la comida, los colonos o mitimaes [*mitma*] después de la aún reciente reducción toledana, con referencias muy específicas a los Yungas productores de coca (573-620). Sus datos sobre los indios son, con todo, algo superficiales, por no ser éste el argumento central de su Memorial y quizás también por haber permanecido relativa-

mente poco tiempo en cada lugar. Pero no es posible entrar a muchos más detalles en toda esta temática, de especial interés para los etnohistoriadores. Llamaré sólo la atención sobre unos pocos puntos más vivenciales, escogidos bastante al azar.

En varias ocasiones menciona un rito de «confesarse todos juntos» (180) y nos habla también de «penitencias» que se realizan «en la luna llena del mes de diciembre» (362), con peleas rituales entre dos bandos y sacrificios «a las nubes [...] para que lloviese» (*ibid.*). Todo ello nos recuerda ceremonias muy actuales, como la de perdonarse unos a otros que no puede faltar en los ayunos, comunes sobre todo en diciembre cuando más necesarias son las lluvias, o los célebres *tinkus*, que siguen también ligados al ciclo agrícola.

Álvarez hace una referencia explícita al célebre *takiy unquy* y añade incluso su nombre aymara hasta hoy desconocido: *tala* [*thala*] *usu*, que significa literalmente «enfermedad de las sacudidas», en probable referencia al tipo de baile que entonces se utilizaba (218; cf. 216-217). Pero no lo vincula a un movimiento social de resistencia. Su descripción nos recuerda los cantos y danzas aymaras del Qullasuyu mencionadas por Guamán Poma<sup>7</sup>.

Pese a haber estado en áreas con chácaras de coca y haber visto las ventajas económicas que reportaba este producto, no tiene con relación a esta hoja, tan multiplicada por los españoles, la misma actitud favorable que muestra, por ejemplo, con relación a la explotación de las minas y el empleo de indios en ellas. En sus capítulos dedicados a la hoja de coca (667-711) describe con bastante detalle su forma de cultivo y comercialización. Con relación a su uso, reconoce que «a ellos les es como a nosotros el incienso» (153), pero también la llama «yerba que el Señor quiso dar en ese reino para perdición de la nación» (27) porque considera que su aparición viene a ser señal inequívoca de idolatría (318, 642).

En cambio, el poco interés de los indios por el oro, plata y el dinero no es visto como virtud, sino como algo propio de «bestias brutas» que sólo piensan en comer. Al respecto, cita una frase repetida casi literalmente en un dibujo de Guamán Poma<sup>8</sup>: «¿Para qué quiero yo plata? [...]. No es cosa de comer» (184).

<sup>7</sup> Felipe GUAMÁN POMA DE AYALA, *Nueva crónica y buen gobierno* [1616], ed. de Rolena Adorno, John Murra y Jorge L. Urioste (México: Siglo XXI, 1980). Cito por la segunda edición (Madrid: Historia 16, 1987), fols. 326-7, 329.

<sup>8</sup> *Ibid.*, fol. 369-371.

### Los Urus

En todas estas informaciones su principal grupo de referencia son los Aymaras de Aullagas y Carangas, al sur y oeste de Oruro. Pero de particular interés, por ser un tema menos desarrollado por otros, son los capítulos que dedica a los Urus (712-728, *passim*), porque eran parte importante de su doctrina de Aullagas y otras cercanas en que estuvo antes, como ratifican los datos de la tasa del virrey Toledo en 1573<sup>9</sup>. Al final del Memorial dedica también varios capítulos a los Lipes y Atacamas (729-741), pero no parece que llegara a tratarlos personalmente: lo que allí más le atrae es el potencial minero de su territorio.

Álvarez estima que en el contorno de la laguna de Paria (o lago Poopó) había unos 6000 Urus (720, 726). Pero sus relaciones con ellos siempre tienen un toque circunstancial, pues muchos de ellos no eran aún cristianos y mayoritariamente seguían viviendo en sus totorales<sup>10</sup>. Además, Álvarez no conocía su idioma y necesitaba «lengua» o intérprete para comunicarse con ellos (190, 287). Pero lo poco que de ellos nos cuenta sigue siendo precioso.

Sobre su ubicación, lista en detalle los pueblos en que había más tributarios Urus (727-728). Sobre su economía, averiguamos que ya en esa época temprana algunos Urus eran «alquilados» para criar puercos en los totorales (722); así entendemos mejor por qué este animal de origen español ahora forma parte habitual de su entorno. Sobre sus creencias, nos relata un caso muy específico que ocurrió en el lugar de Tolocache, que no debía de estar lejos de su sede en Aullagas. Allí, coincidiendo con la Semana Santa y el fin de las lluvias, persistía el culto a los antepasados, muy particularmente al *awki Penchuca* que «fue, según después he averiguado, la cabeza o caudillo que trajo aquesta generación en aquella habitación» (188-191). En este contexto nos añade una de las pocas frases registradas en la lengua uru de entonces —*ananu via que echee*, ‘no digas nada’ (190)— cuya interpretación seguirá intrigando a los lingüistas.

El Memorial se constituye también en una nueva fuente de interés para el tema de la relación entre Urus y Uruquillas. Tanto la tasa de Toledo, pocos años anterior al Memorial, como la guía lingüística para curatos de aproximadamente principios del siglo XVII, editada de forma preliminar por

<sup>9</sup> Francisco de TOLEDO, *Tasa de la visita general* [1573] ed. de Noble D. Cook (Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1975).

<sup>10</sup> Nathan WACHTEL, *Le retour des ancêtres, les indies Urus de Bolivie. XV<sup>e</sup>-XVI<sup>e</sup> siècle. Essai d'histoire régressive* (Paris: Gallimard, 1990).

Bouysse-Cassagne<sup>11</sup>, hablan de «Aullagas-Uruquillas» (ver Villarías Robles en pp. LXVI y LXVII; Albó en pp. LXXXIX y XC). Frente a la frecuencia con que usa el término «uru», Álvarez sólo utiliza «uruquilla» dos veces en su largo Memorial y lo identifica como el nombre «de la nación desde pueblo donde yo estoy» (731-732); en la primera de esas referencias, lo hace para mencionar a un cacique de la vecina región de Lípez, aclarando que «no es de nación Lipe». Pero en casi todo el texto parecería que la «nación» predominante de su pueblo sea de habla aymara, a la que diferencia de la importante minoría que él llama simplemente «uru». ¿Será, por tanto, el uruquilla una referencia a una variante lingüística o sólo un gentilicio, al menos en 1588? Hemos supuesto que la única frase no aymara que el autor transcribe, y que hemos reproducido más arriba, es la lengua de los que él llama Urus (aunque no lo explicita), pero no se parece tampoco mucho a la lengua uru hablada actualmente en la cercana región de Chipaya. ¿Será lo poco que nos ha llegado del uruquilla?

*El reverso de «el mundo al revés»*

En cuanto a los otros dos puntos centrales de su alegato —sobre el odio que, según él, tenían los indios a los españoles y el afán de destruirlos para liberarse de ellos— la argumentación de Álvarez, a más de cincuenta años de la conquista del Perú, toma giros inesperados. Ante todo nos muestra la forma de resistencia pasiva y pragmática que habían adoptado los indios frente a la evangelización. A un indio *kuraka* (cacique) de Chuquicota, en Carangas, que se oponía a los intentos conversores del doctrinero, le atribuye la siguiente frase:

Si el padre quiere vivir, no se meta con nosotros ni en buscar nuestras vidas; y si algo viere, vea y calle, y servirle hemos; y haga su doctrina y no entienda en más (502).

Paradójica resulta su insistencia en que no son los clérigos los que reprimen a los indios por sus malas costumbres, sino éstos a los clérigos, para poder mantenerlas:

Los indios se enojan y persiguen a los clérigos con pleitos. Y los jueces no les reciben en cuenta el hecho [a los clérigos] porque los indios le[s] avisan; antes

<sup>11</sup> Thésère BOUYSSÉ-CASSAGNE, «Pertenencia étnica, status económico y lenguas en Charcas a fines del siglo XVI», *Tasa de la visita general de Francisco de Toledo*, ed. de Noble D. Cook (Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1975), pp. 312-328.

dicen: «¿quién le mete al clérigo en buscar los rincones de los indios? Diga la doctrina y haga lo que pudiere buenamente, y haga lo que todos: gane de comer y no se meta en lo que no le mandan» (146).

Los sacerdotes somos ya tenidos en oprobio y menosprecio de los indios (237).

Sobre este particular trae ejemplos de diversas partes, incluido un caso entonces muy reciente —«habrá seis meses, poco más o menos, año de 1587» (226)— de un clérigo envenenado por los indios por su insistencia en convertirlos, en la distante Huamanga. Se trata pues de asuntos que eran objeto de comentarios entre clérigos por todo el virreinato. El caso de los indios «ladinos», es decir, los que ya sabían castellano, le parece aún más preocupante, por lo que les dedica varios capítulos (472-486):

En lo que han aprovechado más generalmente los que han aprendido las lenguas es en sabernos entender, para alcanzar nuestros conceptos y para por ellos saberse guardar de nosotros [...]. Sirven estos ladinos de espías a sus padres y a los curacas y viejos: decláranles las palabras y las intenciones nuestras. No se trata cosa en casa del sacerdote ni en los tambos entre los cristianos pasajeros sin que esté una espía escuchando [...]. Muestran la enemiga traición que tienen al nombre cristiano en que, estos que escuchan, nunca hablan palabra en lengua castellana con aquellos a quienes escuchan, aunque les estén sirviendo (473).

Dentro de esa desconfianza visceral de nuestro clérigo frente a los ladinos, añade otras sospechas y rumores que por lo visto corrían entonces entre sus amigos y colegas. Una de ellas hace referencia a los indios de la provincia de Los Pacasas y a un incidente con muertos y heridos en Machaca la Grande (hoy San Andrés de Machaca), y añade que estos indios habrían ya por entonces escrito a los ingleses —era la época de Francis Drake— con el sobreescrito «A los Muy Magníficos Señores Luternos» (474). Más adelante insiste:

Tiéneles aficionados a los indios el nombre de «ingleses» en gran manera: y dicen que «inglés» viene de «Inga», y que es nombre de los reyes Ingas (480).

Todo ello se agravaría porque son esos ladinos los que más fácilmente entran a formar parte del estamento gobernante de los *kurakas*, pero no para beneficio de los españoles sino de su gente (472). Ante semejante panorama, para él tan sombrío, nuestro autor saca sus conclusiones radicales. Una de ellas es semejante a la que tanto repetía Guamán Poma, pero para decir exactamente lo contrario:

Todo va al revés en el Pirú, y los indios son más estimados que los sacerdotes. Y así, los indios nos menosprecian (418; ver 511).

Su consecuencia pastoral en el terreno personal no es menos tajante:

No baptizo algún adulto ni lo bautizaré, porque no hallo en ellos disposición por la cual se pueda entender ser alguno dellos cristiano, ni hay esperanza dello (305).ç

Como posible remedio, arguye que gente tan contumaz sólo se podrá evangelizar tomando actitudes mucho más duras:

Para remedio de lo cual el primer documento ha de ser de secreto, de modo que para remediar tantos males es necesario entablarlo de manera que los indios no entiendan lo que se hace contra ellos. Pues si lo entienden no se podrá remediar, porque con fuerza de mentir, o negar y callar, harán que no se pueda proceder en su causa, y así se quedará como de antes (6).

Hay aquí una clara alusión al estilo peninsular de la Inquisición, que nunca llegó a aplicarse a esos cristianos nuevos, pero que, para Álvarez, era igualmente necesaria para los indios. Este tema era uno de los planteamientos centrales del autor, que quería convencer al rey Felipe II de la necesidad de que este tribunal interviniera también en estos asuntos (ver pp. XI y CIX), y explica por qué el original del Memorial fue a parar al Consejo Supremo de la Inquisición.

#### LA PRIMERA CRISTIANIZACIÓN DEL PERÚ

Este detallado tratamiento sobre los indios le sirve para fundamentar el otro gran tema y argumento del Memorial, a saber, lo mal que se ha evangelizado y la responsabilidad de los eclesiásticos en ello (125-131, 487-512). Álvarez es más explícito que otros en mostrar el bautismo como una especie de «carnet de identidad» dentro de la nueva sociedad colonial:

Para preguntar en las lenguas «¿eres cristiano?», dicen todos generalmente en aimará: «¿sutini tati?», que quiere decir «¿tienes nombre?» (278; ver 327, 384).

En otra ocasión critica a un clérigo de Atacama que, para bautizar, usó la fórmula: «¿Crees en el Dios de los españoles?» (299). En cualquier caso, considera que no cabe igualar a españoles e indios:

Nosotros, que nacimos por parto derecho en la Iglesia de Dios, [y] [...] éstos que son abortivos y nacidos por fuerza. Mamamos la ley divina en la leche, y éstos mamaron la idolatría [...]. En teniendo juicio, perseveramos y protestamos de morir y vivir en la santa fe católica, y estos pobres a rienda suelta y puerta abierta siguen la idolatría de sus padres, y de Dios ni creen ni saben palabra (374).

Este enfoque etnocéntrico del cristianismo colonial no le impide ver la culpa de los españoles, civiles y eclesiásticos, sea por sus ambiciones personales, por su conducta poco moral, o por su desinterés de evangelizar más a fondo.

*Potosí, la nueva Babilonia*

Es la ciudad de Potosí, «que es como una Babilonia» (387) y que por entonces ya había entrado en su febril actividad mitaya, la que merece sus más duros comentarios, con un lenguaje que nos recuerda el de fray Domingo de Santo Tomás:

Potosí [...] es el crisol donde paran todas las cosas del reino y donde hay más males que en todo el reino juntamente. Por lo cual —y por [...] la mucha confusión y desconcierto se podría llamar más propiamente Babel [...]— no hallo otro nombre que le dar; si no es «mercado que trata a la puerta del infierno», del cual las ganancias todas entran en el infierno (646).

De esta crítica no se libran ni los españoles, por sus abusos, ni los evangelizadores, que allí muestran tan poco celo:

Potosí, que es pueblo del infierno donde ni se hace doctrina ni se puede averiguar verdad alguna, porque no hay quien quiera tratar deso (289).

Però menos aún se libran los indios allí establecidos. Aunque reconoce los peligros físicos en que éstos trabajan,

por la gran hondura de las minas, y por ser el camino tan oscuro y las escaleras tales que es menester mucho juicio y seso para andar por ellas (641).

Aún así, apoya explícitamente la política de la *mita*, en contra del parecer de muchos clérigos, que Álvarez conoce pero no comparte:

Mucha parte de los clérigos y frailes desde reino dicen que el forzar los indios a la labor de las minas es cosa contra conciencia. Si tuviera yo autoridad para tener voto en esto [...] no diera oídos a cosa que tocara en este parecer (641).

¿Por qué pretenden que no se dé servicio a las minas, pues todos comen dellas? (644).

Para justificar mejor su postura, culpa a los indios de males para él peores que esa condición en que les ha colocado el sistema colonial. Los llama ladrones de mineral, borrachos, etc. pero insiste mayormente en el tema central de sus ocultas idolatrías, expresadas entre otros por su per-

sistente uso ritual de la coca. Todavía no cita por su nombre al actual Tío, como divinidad del interior de la mina, pero sí las permanentes ofrendas «idolátricas» a la mina, las cuales —según él— causan mayores males al indio que sus pésimas condiciones de trabajo. No sin cierto gracejo, o sarcasmo, nos dice:

No entrará un indio en la mina sin ofrecer a la puerta su sacrificio de coca, mascada o por mascar, aunque esté un ángel a la puerta diciéndole que, si ofrece [coca], se ha de hacer pedazos; excepto si el ángel se le mostrara de suerte que le cause miedo, que en tal caso mocharía [=adoraría] al ángel primero con la coca y después —si lo dejaran ir— mocharía a la mina [...]. Si entra idolatrando —y van a entrar ascuras de día y de noche, por no ser sentidos, por caminos temerarios y peligrosos que se están cayendo sin moverlos, y más moviéndolos—, claro está que les ha de suceder mal, pues van a buscar el peligro apartados de Dios y su conocimiento; acompañados del demonio, a quien van invocando con sus sacrificios y ejercicios (642-643).

#### *La lengua aymara del Tercer Concilio*

Uno de los puntos que Álvarez critica en el primer proceso de cristianización es que ésta no se hizo a partir del conocimiento de la lengua sino de la falsa ilusión de que «enseñándoles la doctrina en lengua española —que no la entienden— quedarían catequizados» (277). Peor aún, se queja de que en su tiempo seguían siendo «muy pocos [...] los que entienden algo de la lengua» (357).

En esa misma línea, uno de los aspectos más positivos y elaborados del Memorial, es su cuidadoso análisis de algunos términos de la evangelización (241-260). Su aporte debe leerse a la luz de los esfuerzos que acababan de realizar los traductores aymaras del Tercer Concilio de Lima, recién concluido, a que nuestro autor alude reiteradamente, no siempre para alabarlos. El análisis de Álvarez en este punto resulta pionero y, en algunos aspectos, único. Al principio de esta parte Álvarez hace consideraciones de índole más general, en torno a la dificultad de traducir una serie de palabras. Según él, unas se adoptan directamente del castellano sin ninguna garantía de que se entiendan (ver lista parcial en 241). Para otras, en cambio, se buscan términos en la propia lengua, pero se entienden de forma muy distinta de la pretendida. Esta última es la parte de mayor interés, tanto para el lingüista como para el misionólogo.

Nuestro autor hace un minucioso análisis de algunos de estos intentos. Por su pluma va pasando la búsqueda de diversas opciones para conceptos tales como «alma», «fe» y «creer», «esperanza», «transubstanciación» y, muy particularmente, los cinco elementos que entran en el artículo del catecisis-

mo «los enemigos del alma son tres, mundo, demonio y carne» (253-259). Sin entrar a fondo en ese tema, indicaré sólo dos casos, que ya han cristalizado en el lenguaje catequético actual, pero que entonces estaban aún *in fieri*. Uno es el uso del neologismo *ilyla-saña*, 'decir sí' (251-252 más notas), para «creer», que él expresa aún en la variedad dialectal del aymara orureño. Otro es el uso de *supay(a)* para «diablo», escogiendo un viejo término ritual quechua y aymara que en la época de Álvarez mantenía aún muy vivo su sentido originario, más relacionado con la muerte (256-258).

### *Los «teatinos» en la mira*

Así llama con frecuencia Álvarez a los miembros de la Compañía de Jesús, según la costumbre algo peyorativa de entonces. Los jesuitas, que apenas llevaban una década en Charcas, están permanentemente en su mira, porque sus innovaciones se oponen diametralmente a su enfoque. La única excepción, pero sólo parcial, se da en el campo lingüístico, que acabamos de mencionar, en el que reconoce la labor que éstos realizaban «trabajando de servir a Dios y de remediar almas tan perdidas» (109). Menciona uno de los primeros textos que los jesuitas habían producido en Juli, décadas antes de que publicaran sus clásicas gramáticas y diccionarios en quechua y aymara, y de él nos añade datos nuevos que desconocíamos:

En los años de [15]80, poco más o menos, los religiosos del nombre de Jesús o de La Compañía —que tenían la doctrina de Jule— [...] compusieron una doctrina cristiana en la lengua aimará. La cual enviaron a la sede vacante de Los Charcas y, como les pareció a los del cabildo eclesiástico ser cosa conveniente, mandáronla trasladar [= copiar] en muchos cuadernos, harto mal trasladados y mentirosos. Y vendían cada cuaderno a doce pesos (109).

Pero más adelante, llevado por el calor de su polémica contra ellos, matiza, sin dar nombres: «Notorio es que hay clérigos tan cuidadosos y curiosos, que en las lenguas alcanzan tanto como los teatinos» (370). Más aún, para él, la tan ponderada habilidad lingüística de los jesuitas es también algo sólo superficial:

Usan los religiosos del Nombre de Jesús enviar algunas veces por este obispado de Los Charcas algunos de su religión, sacerdotes, a que prediquen a los indios en las lenguas que los religiosos aprenden. Esta obra en lo exterior parece bien; en lo interior tiene muchas condiciones peligrosas. Y la primera es que sucede venir de España algunos religiosos que, en llegando, comienzan a trabajar en las lenguas y en muy pocos días predicán, siendo negocio que en muchos años no se puede acometer. No es posible poder predicar sin decir muchas razones al revés de la verdad que pretenden (398).

No cree tampoco que su cátedra «de lengua india», establecida en Charcas por Alonso de Barzana en el año 1582/83 y continuada por Diego de Torres Rubio desde 1586<sup>12</sup>, cumpliera realmente el rol de enseñar esas lenguas a los clérigos:

El tener ellos las cátedras de las lenguas no es porque saben más, sino porque saben negociar más [...]. De esto se sigue que los que leen las lenguas hoy día dan aprobaciones de dos lenguas a los que no saben cuando salen de la escuela, cuando mucho, [sino] los nominativos y conjugaciones, y luego les dan doctrinas y curatos (370-371).

Más allá de su preocupación pastoral, ¿se habrá sentido frustrado Álvarez por no haber tenido acceso siquiera a una cátedra de aymara en Potosí o La Plata? Su oposición se hace frontal cuando entra en el campo más directamente pastoral y misionero. Ahí Álvarez dedica largas y acaloradas páginas a criticar el enfoque de la Compañía, por considerarlo demasiado condescendiente con los indios:

Tiene esa religión la opinión contraria de todo el estado eclesiástico que reside en este reino, y porque su opinión y la de muchos es decir bien de los indios y la mía es decir mal, al parecer (7).

Uno de los puntos por él más criticados, y que entonces estaba muy sobre el tapete dentro del debate misionero, es la liberalidad de los jesuitas en facilitar el acceso de los indios a la eucaristía (363-392):

Los religiosos de la Compañía del Nombre de Jesús usan, más que otros, dar el Santo Sacramento a los indios: y aunque les parece que saben lo que se hacen, según las experiencias que de los indios tengo —más que otros— y la que los sacerdotes clérigos tienen, no puedo decir bien dello. Y [asimismo] porque nadie sigue su opinión —ni clérigos ni frailes—, antes todos tienen la contraria (369).

No cree tampoco en la eficacia de sus innovaciones pastorales, como el sistema de cofradías que instauraron en Juli, en las que usaban «cantarcillos y chanzonetas en la lengua de sus tonadas, o en las tonadas de Castilla» (377) y le molestan sus privilegios canónicos, que los hacen exentos del obispo:

No sabemos que el Papa ni V. M. [el rey Felipe II] les enviase. Lo que se entiende es que ellos se vinieron, pidiendo licencia, o su religión los envió [...]. ¿Cómo pueden ser predicadores del evangelio y curas en jurisdicción ajena? (390).

<sup>12</sup> Xavier ALBÓ, «Notas sobre jesuitas y lengua aymara», *Anuario de la Academia Boliviana de Historia Eclesiástica*, 2 (1996), pp. 99-114.

En fin, su método de misiones ambulantes tampoco le parece adecuado, sobre todo después de haber dicho lo que piensa sobre los indios y sobre las deficiencias de su conversión: «¿Cómo se puede catequizar una bestia en un día o dos?» (399).

### *El ordenamiento eclesiástico*

El Memorial tiene mucho de defensa del doctrinero y clérigo de base, grupo al que pertenecía su autor. No es propicio, en cambio, a muchas de las innovaciones que suponía el Tercer Concilio de Lima y otras doctrinas nuevas como las que en él propuso el padre Acosta y sus «teatinos». En un momento llega a decir que los «enemigos» del clero en el Perú son «los que gobiernan el estado secular, y teatinos y frailes» (503). Tampoco muestra Álvarez un afecto particular por los obispos ni por los provisores o visitadores, que abundaban sobre todo en los períodos de sede vacante que le tocó vivir (1570-1581 y, de nuevo, 1585-1589), como recuerda el Memorial (31-32, 108). De estos últimos dice, respirando por la herida:

Saliendo a visitar los visitadores, yo he visto [...] no haber bien acabado de pasar la visita por la provincia cuando el juez superior llama a los visitados o les envía nuevos jueces de comisión [...]. Aún no dejaba muertas las pisadas de sus caballos ni el rastro de sus zapatos cuando [...] [les mandaba] parecer en la audiencia episcopal a ser revisitados [...]. Pues cuando fuera hereje, uno de la Santa Inquisición sólo lo sentenciará y quemará, y acá no se contentan con tener tantos para desollarlo. ¿Qué quiere decir visita y revisita dentro de quince días? (31-32).

No nos dan doctrinas sino para que descarguemos sus conciencias a costa [de] nuestra pobreza (108).

No van a reformar vidas sino bolsas, y a quitar las honras (459).

Al obispo de Lima, santo Toribio de Mogrovejo, lo encuentra demasiado influenciado por los teatinos en su enfoque pastoral hacia los indios (404, 408) y demasiado interesado en sacar dinero a los clérigos para fines no tan santos como los alegados (409-413). Pero contra quien más se ensaña es su obispo Alonso Granero de Ávalos, que ocupó la sede de La Plata de 1582 a 1585, en medio de los dos períodos de sede vacante, y que fue quien apresó a Álvarez y le suspendió de su doctrina en 1582. Así describe nuestro autor a su prelado:

Fue el obispado del obispo don Alonso Granero de Ávalos tan lleno de obispo que no había en todo su obispado casa o rincón, ni aun en los desiertos inhabitables, que no estuviese lleno de su poder, como si fuera su ser deífico [...]. Demás desto, también ocupaba la tierra un «sobrino» —o hijo— del obispo, que con sus particulares contrataciones tenía ocupados [a] los clérigos, repartiéndoles coca

a cada uno para que se la vendiesen en los pueblos de sus doctrinas entre los indios [...] quisiesen o no quisiesen. Y en otras partes les repartían lana para costales, y para ropa de la tierra que visten los indios (95-96).

En todo el Memorial entra en juego un doble sentimiento encontrado con relación al ordenamiento eclesiástico. Por una parte, Álvarez alaba las nuevas disposiciones, aunque se queja de que no se cumplan. Pero, por otra parte, se resiste a que haya nuevas políticas. En ambos casos, se mezclan asuntos de disciplina interna, intereses económicos propios o ajenos y, como permanente telón de fondo, actitudes demasiado laxas con relación a los indios, a los que él desearía ver tratados con mayor rigor para que por fin se conviertan.

Bastan esas rápidas pinceladas para una primera impresión sobre cómo percibía el mundo indígena y la tarea evangelizadora un clérigo español a los doce años de haberse instalado en Charcas, siendo doctrinero en un medio densamente aymara y uru, en un momento en que toda la Iglesia postconciliar del Perú buscaba caminos alternativos de evangelización. La lectura detallada del Memorial aportará muchos más detalles y, sin duda, matizará y corregirá estas primeras impresiones.

La reciente publicación de un largo memorial dirigido a Felipe II en 1588 desde lo que hoy es Bolivia arroja nueva luz sobre el cambio que supuso en los Andes la difusión del cristianismo. Tanto la obra como su autor, un clérigo español llamado Bartolomé Álvarez, eran totalmente desconocidos hasta ahora. Su propósito, más de cincuenta años después de la llegada de los españoles, era demostrar que la población indígena no estaba aún realmente convertida, a pesar de las apariencias; rechazaba el cristianismo y aspiraba a verse libre de la presencia española. Álvarez hace responsable de este fracaso de la política imperial a las corruptelas del régimen virreinal, así como a la ingenua opinión que de los indígenas tenían los jesuitas y las autoridades eclesiásticas. Sólo el bajo clero secular, los doctrineros, como él mismo, se salvan de su censura, en la que incluyó abundante y valiosa información etnográfica y lingüística.

The recent publication of an extensive report to king Philip II, sent to him in 1588 from what is now Bolivia, sheds new light on the evangelization of the native population of the Andes. Both the report and its author, a Spanish priest by the name of Bartolome Alvarez, are news to scholars. Alvarez wrote more than fifty years after the arrival of the Spaniards in the territory and argued that Andeans had not been effectively converted to Christianity, despite token appearances to the contrary; they rejected Christian indoctrination and sought to free themselves from Spanish rule. For this failure of imperial policy, Alvarez blamed corrupted officials of the viceregal administration. He also blamed the jesuits and the Church authorities, whose ideas about the native population were naive. Only the lower secular clergy, the rural parish priests such as himself, are spared from his criticism, for which he provided a great deal of valuable information, ethnographic as well as linguistic.