

«El mundo al revés»: resistencia y adaptación cultural entre los indios de la ciudad de Lima de inicios del siglo XVII

«The world upside down»: resistance and cultural adaptation among the Indians of Lima in the early 17th century

José Javier Vega Loyola*

Universidad Nacional Federico Villarreal. Lima, Perú

jvegal@unfv.edu.pe

ORCID: 0000-0002-5976-8538

Citar como: Vega Loyola, J. J. (2025). «El mundo al revés»: resistencia y adaptación cultural entre los indios de la ciudad de Lima de inicios del siglo XVII. *Desde el Sur*, 17(2), e0063.

RESUMEN

Se analizan manifestaciones de resistencia y adaptación cultural entre la población indígena inmigrante en la ciudad de Lima de inicios de siglo XVII, para lo cual se revisó información historiográfica y documental, principalmente las partidas del «Padrón de los indios que se hallaron en la ciudad de los Reyes del Perú» de 1613. Se encontró que entre los inmigrantes indios hubo manifestaciones de resistencia cultural al nivel de la identidad, la actividad laboral, la organización social, los hábitos de consumo y la continuidad de algunas tradiciones culturales. Pero también de adaptación en la adopción de nombres hispano-cristianos, práctica de oficios artesanales españoles, participación en las tradiciones católicas, latinización, y conformación de gremios artesanales y de cofradías de indios. Se concluyó que la resistencia y la adaptación cultural se desarrollaron de manera complementaria. Así, el aprendizaje del idioma castellano, la actividad económica realizada y la cristianización no solo les permitió integrarse a la sociedad, sino también responder desde una mejor posición.

* Autor corresponsal: José Javier Vega Loyola, Universidad Nacional Federico Villarreal. Lima, Perú. Correo: jvegal@unfv.edu.pe

PALABRAS CLAVE

Resistencia cultural, adaptación cultural, indios inmigrantes, indios urbanos, historia de Lima

ABSTRACT

The manifestations of resistance and cultural adaptation among the indigenous immigrant population in the city of Lima at the beginning of the 17th century are analyzed. For this purpose, historical and documentary information was reviewed, mainly the records of the Lima Indian Registry from 1613. It was found that among the Indian immigrants there were manifestations of cultural resistance at the level of identity, work activity, social organization, consumption habits, and the continuity of some cultural traditions. But there were also manifestations of adaptation of Christian-Hispanic names, practice of Spanish artisan trades, participation in Catholic traditions, latinization, formation of artisan guilds and Indian brotherhoods. It was concluded that resistance as well as cultural adaptation developed in a complementary way, thus learning the Spanish language, the economic activity carried out and Christianization not only allowed them to integrate into society, but also to respond from a better position.

KEYWORDS

Cultural resistance, cultural adaptation, immigrant Indians, urban indians, history of Lima

Introducción

A inicios del siglo XVII Lima era todavía una ciudad pequeña en extensión, un kilómetro de norte a sur y dos de este a oeste, con una población de poco más de 25 000 habitantes incluyendo a 2113 indios; pero a ella confluían gente de las «cuatro partes del mundo». Y no era una afirmación exagerada: por sus calles transitaban «gentes de la nación portuguesa, gallegos, asturianos, biscaynos, nabarreses, valencianos, de Murcia, franceses, italianos, alemanes y flamencos, griegos, raguseses, corsos, genoveses, mallorquines, canarios, ingleses, moriscos, gente de la Yndia y de la China y otras muchas mezclas y mixturas» (De León Portocarrero, 2009, p. 63), negros y descendientes de negros, provenientes de diferentes grupos étnicos de África. Entre ellos, 2113 indios, que constituían alrededor del 8 % del total poblacional, el 95 % de los cuales eran inmigrantes de lugares muy diversos de los Andes. Así lo certifica el «Padrón de los indios que se

hallaron en la ciudad de los Reyes del Perú, hecho en virtud de comisión del marqués de Montesclaros, virrey del Perú» (al que en adelante nos referiremos abreviadamente como el Padrón) (De Contreras, 1614). Por su valor histórico, este documento ha sido declarado por la Unesco como patrimonio documental de la humanidad y se ha incluido en el Registro de la Memoria del Mundo. Existe una versión impresa por David Noble Cook (1968).

El empadronador don Miguel de Contreras llamó la atención sobre algunos que «tenían el cabello cortado y vestido en hábito de español», «pero por su aspecto es indio». En 1615, don Felipe Guamán Poma de Ayala, sorprendido por el mismo hecho, lo calificó como «el mundo al revés» (pp. 1128 [1138]); sin embargo, poco se conoce sobre estos indios inmigrantes y su proceso de inserción en la vida de la ciudad de Lima. ¿Cómo fue su vida en esta pequeña «Babel andina» de inicios del siglo XVII? ¿Cómo enfrentaron el choque cultural? ¿Cuánto hubo de persistencia en sus tradiciones culturales de origen y cuánto de adaptación a la nueva cultura de la ciudad? Las respuestas a estas preguntas implican estudiar realidades diversas y sumamente complejas, que sería presuntuoso querer abordarlas en un estudio acotado como este. Aquí solo queremos llamar la atención sobre algunas evidencias de resistencia y adaptación cultural, teniendo en cuenta que son los principales fenómenos en que se debaten los inmigrantes, pero que, a pesar de ello, la historiografía casi ha ignorado estos procesos en la ciudad de Lima virreinal.

Las crónicas de la época informan de la presencia indígena dentro de la ciudad, e incluso refieren la competencia que hacían a los españoles en las actividades artesanales (De León Portocarrero, 2009). Manifiestan también su malestar por cuanto subvertían el orden establecido, pues al convertirse en «forasteros» abandonaban sus obligaciones en sus comunidades de origen, no reconocían cacique ni encomendero, y no pagaban el tributo (Guamán Poma, 1615); se encontraban en la práctica al margen de la «república de indios», pero tampoco eran admitidos en la «república de españoles». Entonces, ¿cuál fue su ubicación dentro del sistema colonial? Y también, ¿cuáles fueron los niveles de resistencia y adaptación cultural que lograron? La mayoría se identificó con nombre hispano, pero con apellido andino, y buen número de ellos manifestó tener relación con sus pueblos de origen, e incluso la sastrería, actividad artesanal que realizaba la mayoría, si bien hispana, parece tener relación con la larga tradición textilera prehispánica. La información que ofrece el Padrón es muy escueta, pero la identificación de 2113 indios viviendo dentro de la ciudad nos da la punta de la madeja desde la cual ir desbrozando ese riquísimo tejido que constituyó este grupo poblacional (De Contreras, 1614).

La investigación histórica no ha dado la importancia debida a los procesos migratorios, menos a las migraciones indígenas, y menos aún a los indios inmigrantes en la ciudad de Lima del periodo virreinal, ya que se vio el fenómeno indígena como rural y provincial. Pionero fue el estudio de Paul Charney (1988), quien los denominó indios urbanos y analizó las características socioeconómicas de su presencia dentro de la ciudad de Lima. Otro estudio identificó los mecanismos de inserción de la población indígena como mano de obra en la ciudad, al ubicarla principalmente en el sector manufacturero (Jaramillo, 1992). También se analizó la integración de las mujeres indias en la vida económica y social, principalmente en la venta y distribución de productos al por menor (Vergara, 1997). Otro estudio comparativo entre Lima y Cusco identificó vínculos con los lugares de origen, y las redes sociales que favorecieron la migración e inserción dentro de la ciudad (Ramos, 2012). Al estudiar el tema de las cofradías de indios, se han identificado sus mecanismos de asistencia social, participación y organización, y su papel decisivo como medio de inserción social (Jiménez, 2023; Vega, 2018). Recientemente se llamó la atención sobre la esclavitud indígena dentro de la ciudad de Lima virreinal, al establecer los mecanismos de este proceso y los lugares de origen (Vega, 2022).

Hace ya varias décadas, se abordó la educación de lo poco que quedaba de la élite nativa, en el Colegio del Príncipe, fundado en Lima en 1619, y se percibió este hecho como eficaz estrategia de sometimiento ideológico de los caciques (Cárdenas, 1975-1976), que utilizó la evangelización cristiana como mecanismo de control social sobre los indios de la ciudad (Lowry, 1988). La educación de los caciques del virreinato peruano enfatizó las diferencias entre el Colegio del Príncipe de Lima y el de San Borja del Cusco (Alaperrine-Bouyer, 2007).

Pero directamente sobre la resistencia y adaptación cultural de los indios que vivían dentro de la ciudad de Lima faltan estudios. Sí los hay para los indios de otros espacios del virreinato peruano, entre los que destaca la línea inaugurada por Karen Spalding (1981), en torno a los esfuerzos de las comunidades indígenas para conservar los «rituales sociales de solidaridad», que articulaban a sus miembros y garantizaban el acceso a los recursos para su supervivencia; y de cómo estos esfuerzos estuvieron relacionados con una serie de estrategias desarrolladas por los caciques para mantenerse en el poder, que favorecían los ritos y las ceremonias tradicionales para legitimarse ante la población india y, por otro lado, colaboraban con los extirpadores de idolatrías como celosos cristianos. Otra línea principal se centra en la actuación de la élite indígena, que se apropia del derecho indiano y de las instituciones jurídicas hispanas para defender sus derechos y de los miembros de sus comunidades; esta «litigiosidad»

ha sido desarrollada para los siglos XVI-XVIII por Luis Miguel Glave (2024). El aprendizaje y la apropiación de la legalidad del sistema colonial, por parte de la élite indígena, se iniciaron muy temprano, inmediatamente instalado el sistema virreinal en el siglo XVI. Esto lo muestra Karen Noack (2001) con el caso del cacique Caruarayco de Cajamarca, quien acudió al notario para legalizar su voluntad testamentaria de heredar a su hijo, bajo el modelo de propiedad privada, derechos que le venían desde el modelo ancestral de reciprocidad basado en el parentesco. Pero ello no implicó el abandono total de las prácticas sociopolíticas prehispánicas, sino que se les dio continuidad, al ajustarlas a las exigencias legales del nuevo sistema, como lo evidencia el caso del pleito entre don Pedro Xulcaguaman y don Gerónimo Ninaquispe caciques de Huamachuco (Delgado *et al.*, 2023). Y no solo caciques, sino también indios del común «privatizaron» sus derechos sobre tierras, casas y otros bienes, tal como lo muestra Steve Stern (1986) para la región de Huamanga. Stern estudió a los «indios hispanizados», quienes eludieron el pago del tributo y la obligación de concurrir a la mita huyendo a otras comunidades, centros mineros y ciudades, donde aprendieron algún oficio artesanal o empleo calificado, que les permitió integrarse a la economía monetaria y participar en el mercado. De este modo, lograron cierto nivel de ingresos, con los que, imitando a los españoles, invirtieron en tierras y propiedades, reconocidas como su propiedad privada personal por escritura pública, que era lo único que los protegía contra las expropiaciones del Estado colonial (Stern, 1986).

Precisamente, Glave —basándose en De Certeau— sintetiza estas dos líneas de estudio sobre la resistencia y adaptación cultural en la denominada «resistencia en adaptación», «que combina aspectos formales, legales y de política, como formas de “tácticas” cotidianas de resistencia que respondían a las estrategias de dominación de los “otros” colonizadores con los que se convivía» (Glave, 2005, p. 56). Una de estas tácticas cotidianas más evidentes fue la desarrollada por los «forasteros», indios que abandonaban sus comunidades de origen para refugiarse en otros pueblos, centros mineros y ciudades, trastocando las formas de relacionarse con sus propias comunidades, con los sistemas de tributación y con el mercado colonial, estas tres últimas instituciones vitales en la vida económica de los indios (Glave, 2005). Por ello, resulta necesario estudiar cómo se dio este proceso entre los indios forasteros inmigrantes en la ciudad de Lima.

Cabe señalar que puede haber influido en este poco interés por los indios inmigrantes en Lima del siglo XVII el hecho de que el fenómeno de la adaptación cultural vista como aculturación tiene en el Perú una fuerte desvaloración. José María Arguedas reclamaba en uno de sus discursos

«Yo no soy un aculturado» (1968), y ya en el siglo XVII Guamán Poma calificaba a los indios aculturados de Lima como «el mundo al revés» (1615, p. 1128 [1138]).

Materiales y métodos

El estudio de la resistencia y la adaptación cultural entre los indios de Lima de inicios del siglo XVII exige una lectura entre líneas, que ate cabos para identificar los pocos datos que informan sobre su experiencia cultural, entre las pocas fuentes dejadas por estos, y compulsarlos con los testimonios que otros testigos dejaron sobre dicha experiencia. Para el caso que nos ocupa, el Padrón identifica 2113 indios viviendo dentro de Lima; de ese total, 2008 fueron inmigrantes y solo 105 indios nacieron en la ciudad o en alguno de los valles comarcanos. Estos últimos, a pesar de no ser inmigrantes, también forman parte de nuestra población de estudio, pues fueron hijos de inmigrantes o, aunque no lo fueron, también tuvieron que adaptarse a la nueva cultura dominante cristiana e hispana. De estos, se buscó acopiar más datos en expedientes matrimoniales y partidas bautismales de sus hijos en el Archivo Arzobispal de Lima, asientos de aprendices, cartas de servicios, compraventas, pertenencia y participación en los gremios artesanales y las cofradías en el Archivo General de la Nación. El Archivo Histórico de la Municipalidad Metropolitana de Lima aportó información contextual, principalmente proveniente de los Libros de Cabildo.

Resultados

1. «El mundo al revés». Los indios de Lima de inicios del siglo XVII

Para inicios del siglo XVII la ciudad de Lima no había crecido mucho en espacio físico, unas 20 manzanas de este a oeste y 10 de norte a sur. Lo que sí aumentó fue la población, de 14 262 en 1600 pasó a 25 164 en 1614, incluyendo a 2113 indios.

Por el lado este, la ciudad empezaba en la calle del Cercado, nombrada así por tener en frente al pueblo de indios de Santiago del Cercado. Ahí, en el lugar que hoy se llama Cinco Esquinas, en los Barrios Altos, el 11 de septiembre de 1613, el escribano real don Miguel de Contreras empezó el empadronamiento de los indios que vivían dentro de la ciudad. Estuvo acompañado de los dos alcaldes indios, Miguel Sánchez y Gregorio Hernández, del alguacil mayor de indios Alonso Yambaman Vásquez, de los mayores de cada una de las cinco parroquias, de los mayordomos de las cofradías y de los alcaldes y veedores de cada uno de los gremios de artesanos indios. Todas estas autoridades eran ladinos, es decir, se desenvolvían tanto en su lengua nativa como en la «lengua de Castilla» (De Contreras, 1614, pp. 5 y 5v).

El 28 de enero de 1614, don Miguel de Contreras cerró el Padrón con el registro de 2113 indios, de los cuales el 95 % eran indios inmigrantes de diversos grupos étnicos y provincias del actual Perú, mapuches del actual Chile, chiriguano de la actual Bolivia y del Paraguay, tucumanos del norte de la actual Argentina, indios de Quito en el actual Ecuador y del «Nuevo Reyno de Granada» en la actual Colombia, indios de Panamá y de México, e incluso indios chinos, japoneses e «indios de la India de Portugal», o sea originarios del Asia (De Contreras, 1614, pp. 233v, 246 y 246v).

Cronistas de la época también testimonian la presencia de los indios dentro de la ciudad:

Así acuden de todas las ciudades y provincias de más de trescientas leguas arriba y abajo a ella, y se puede llamar madre y patria común [...] Así es tanto el concurso que hay de gente y negociantes en estas calles, que no caben a andar por ellas, y se hallarán allí de todas las naciones de Europa y de las indias, de México y de la gran China (De Murúa, 1962-1964, pp. 493 y 496).

Testimonian también del lujo y opulencia de la ciudad lo que se manifiesta en el vestir:

El traino y lustre de los ciudadanos en el tratamiento y aderezo de sus personas es tan grande y general, que no se puede en un día de fiesta conocer por el pelo quién es cada uno; porque todos, nobles y los que no lo son, visten corta y ricamente, ropa de seda y de toda suerte de galas, sin que en esta parte haya medida ni tasa (Cobo, 1956, p. 320).

Efectivamente, a inicios del siglo XVII Lima era una ciudad cosmopolita que seducía por su movimiento comercial, que generaba una demanda de mano de obra en la que tuvo espacio la población india, pues de acuerdo con los datos del Padrón un 60 % estaba entre los 10 y 29 años, considerados para la época la edad más económicamente productiva. La distribución por edades de población india en Lima de 1613 muestra que el grupo mayoritario, 32 %, estaban entre los 20 y 29 años; le seguía, con un 28 %, el grupo entre 10 y 19 años; luego, con 15 %, el grupo entre 30 y 39 años; después, con 12 %, los menores de 10 años; el grupo de entre 40 y 70 años con 9 %; y un 4 % que no precisó edad (De Contreras, 1614).

El patrón migratorio fue llegar joven a la ciudad, entrar como sirviente en casa de españoles o de algún convento, y luego aprender «la lengua de Castilla» e ingresar como aprendiz en algún taller hasta ser calificado. Después el proceso fue muy diverso. Los más adaptados se casaron, montaron taller y tienda, ingresaron al gremio del oficio que practicaban y a la cofradía respectiva, algunos incluso compraron casas para alquilar a otros

indios y tuvieron esclavos. Los menos continuaron el resto de su vida ofreciendo su mano de obra. Paralelo a ello, algunos continuaron relacionándose con su lugar de origen y su círculo social en Lima, fueron otros indios de su región (De Contreras, 1614).

Sin embargo, hay diferencia entre indios e indias. Estas últimas mayoritariamente continuaron como sirvientas domésticas. Son pocos los casos que se conoce de desempeño como costureras, chicheras o vendedoras de productos comestibles. Al parecer, manifestaron una mayor resistencia al cambio, aunque hay que considerar que las fuentes ofrecen menor información sobre esta población femenina. A ello hay que añadir que fueron solo un tercio de toda la población india, 723 indias (34,22 %) contra 1390 indios (65,78 %) (De Contreras, 1614).

Algunos llevaban ya muchos años viviendo en la ciudad, como Martín García, natural de la provincia de Jauja, oficial sastre: «y habrá sesenta años que reside en esta ciudad y dijo será de más de setenta años». De la misma edad era Constanza Madalena: «y esta india dijo ser natural del pueblo de Quisquis y no sabe de qué provincia, será de más de setenta años». Ella tenía dos hijos; el mayor, de 20 años, llamado Francisco de León, era oficial sastre y sedero: «Y este indio estaba trasquilado el cabello y vestido en hábito de español» (De Contreras, 1614, pp. 164 y 164v).

Como a Francisco de León, el empadronador identificó a otros 44 indios que por sus rasgos culturales parecían más bien españoles. A estos seguramente encontró al año siguiente del empadronamiento don Felipe Guamán Poma de Ayala, indio letrado, quien llegó a Lima trayendo una extensa carta en la que informaba al rey sobre los abusos e injusticias a los que estaban sometidos los indios, a quienes llamaba «los pobres de Dios». Pero estos indios de Lima eran diferentes de los que él defendía, ya que habían dejado hasta los rasgos más básicos de la identidad india, ya que se habían cortado el cabello y vestían como españoles: indios huidos de sus comunidades convertidos en sirvientes de los españoles, indios mitayos transformados en oficiales, indios bajos y tributarios aparecían vestidos como señores, con cuello alto e incluso portaban espada. Vio en la ciudad «muy muchas yndias putas cargadas de mesticillos y de mulatos, todos con faldelines y butines, escofietas», «Y están llenos de yndios en las dichas rrancherías de la dicha ciudad y no ay rremedio». Decía Guamán Poma: «Ves aquí el mundo al revés» (Guamán Poma, 1615, p. 1128 [1138]).

2. Algunas evidencias de resistencia cultural india

2.1. «En hábito de indio», la vestimenta y la identidad

El rasgo más evidente de la identidad india debió de ser la vestimenta y, aunque no precisamos sus detalles, los documentos son muy explícitos en señalar cuándo un indio no la conservaba. Ello permitió identificar que casi el 99 % de la población india vestía de acuerdo con su condición étnica, y solo poco más del 1 % no lo hacía, un grupo integrado solo por varones. Todas las mujeres indias estuvieron vestidas como tales, evidenciando el mayor conservadurismo de las mujeres y el inicio de la asimilación de la indumentaria española por los varones.

Es necesario advertir que aún estaban vigentes las ordenanzas del virrey Toledo, que prohibían que los indios se vistieran como españoles. Sin embargo, en la práctica, como en la mayoría de las ordenanzas, estas no se cumplían. También se debe mencionar el hecho del menor costo de la ropa de indios, lo que evidenciaba cierto grado de diferenciación socioeconómica, tal como lo manifestó Juan Velásquez, natural del Cusco, de 21 años y zapatero de oficio, quien, aunque era mestizo «anda en hábito de indio por ser pobre» (De Contreras, 1614, p. 26).

2.2. El cabello largo

Otra de las evidencias de mantener la identidad india entre los varones registrados en el Padrón fue mantener el cabello largo. 1347 de los 1391 varones indios conservaban el cabello largo, y solo 44 estaban «cortado el cabello», «quitado el cabello» o «trasquilado el cabello»; además, uno de estos últimos tenía «la barba crecida como español» (De Contreras, 1614).

Cabe precisar también que, aunque los indios venían de tradiciones muy diversas, el conservar el cabello largo se hizo costumbre entre ellos, por cuanto así estaba establecido en las ordenanzas del virrey Toledo, que además prescribían el corte de cabello como castigo por alguna falta o infracción (Vargas, 1958, p. 160).

También se observa que, de los 44 indios con el cabello cortado, solo 26 vestían a la usanza española; los otros 15 tal vez no lo hacían, como dijo Juan Velásquez, «por ser pobre». Hay también un único caso que, aunque vestía como español, llevaba el cabello largo (De Contreras, 1614, pp. 189 y 189v).

2.3. Patronímicos andinos

Otra costumbre que también persistía entre la población india de Lima se aprecia en los patronímicos, los cuales, a pesar del fuerte influjo de la cristianización y la obligación del bautismo cristiano,

continuaron usándose junto a los hispano-cristianos. Del total de indios empadronados, muy pocos se identificaron solo con nombre andino, tal como Carua Ñaupá, natural de Conchucos, casado con una india de Huamantanga. También «un indio llamado Colqueyana oficial zapatero que dijo ser natural del pueblo de Conchucos, provincia de Guanuco», y que manifestó haberse «criado en esta ciudad desde que era niño, y que es de cuarentiseis años» (De Contreras, 1614, pp. 157 y 162v).

El alguacil mayor de los indios de Lima, Alonso Vásquez, era nombrado algunas veces, incluyendo su nombre indio «Alonso Yambaman y por sobrenombre Vásquez». Beatriz Madalena aparece asimismo como Beatriz Guanuco, y Juan Guamán, como Juan Caxamarca. Al parecer, inicialmente, los indios más viejos añadían a su nombre cristiano el de su lugar de origen, como Mateo Guanchaco, de 50 años, que fue el pescador más veterano proveniente de la caleta de Huanchaco en la provincia de Trujillo (De Contreras, 1614, pp. 3; 51; 152; 158v y 159; 175v).

Sin embargo, también es posible que estos apellidos o sobrenombres andinos conserven todavía los viejos criterios de la «herencia posicional» o del «parentesco perpetuo» que Susan Ramírez (2006), basándose en Cunison, identificó para los caciques de Jayanca, y que en nuestro estudio podemos apreciar en el caso de «don Juan Payco Chacaca»; don porque era «de origen noble», Juan por su bautismo según el rito cristiano, Paico porque era su nombre ancestral y Chacaca por el nombre de su ayllu, del cual precisamente era el cacique (De Contreras, 1614, p. 116).

En términos generales, alrededor del 40 % de los indios y el 50 % de las indias manifestaron tener nombre hispano-cristiano y andino a la vez. De modo que, a pesar del fuerte proceso de adaptación, se siguieron conservando los nombres andinos como parte de su identidad.

2.4. La relación con el territorio

El hecho de mantener relación con sus lugares de origen manifiesta cierta continuidad de la identidad india. Sea por visitar e informarse de sus familiares, abastecerse de «productos de la tierra» o tener que pagar el tributo, los indios residentes en la ciudad, mantuvieron contacto con sus comunidades de origen.

Algunos, en realidad, se desenvolvían entre sus pueblos y la ciudad; tal es el caso de Juan Tanta, natural del pueblo de San Juan de Viscas, provincia de Canta, donde quedaban su mujer y su hijo, «a donde se vuelve de tres a tres meses», y en Lima se desempeñaba como oficial cardador en un obraje de sombreros (De Contreras, 1614, pp. 21v y 22).

El caso de Juan Santiago, natural de San Pedro de Corongo, provincia de Conchucos, de 20 años y soltero, ilustra cómo el retorno a sus pueblos de origen se iba espaciando más conforme avanzaban en edad y responsabilidades: «Y ha once años que vino de su tierra a esta ciudad a donde va y viene algunas veces». Pero en el último año Juan Santiago se encontraba ya sirviendo en el Hospital de Santa Ana como oficial zapatero (De Contreras, 1614, p. 229v).

Otros intercalaban sus actividades en algún oficio con viajes a la sierra cuando la demanda bajaba, como Juan Paucar, natural de Casta, en la provincia de Huarochirí, de 30 años, casado, que «trabaja en hacer ladrillos y va y viene a la sierra» cuando no había trabajo (De Contreras, 1614, pp. 33 y 33v).

Distinto fue el caso de aquellos que «iban y venían» abasteciendo a la ciudad de productos, principalmente de las provincias de la sierra relativamente cercana a Lima. Así, Juan Concho hacía dos semanas que se fue a la sierra a donde «iba y venía de ordinario por maíz, papas y otras cosas para vender» (De Contreras, 1614, pp. 17v y 18). Lo mismo hacían Juan, natural de Urcuymay, de la provincia de Chinchaycocha, y Alonso Taco, natural de Yauyos (De Contreras, 1614, pp. 31v; 33).

También las indias «iban y venían» a sus provincias participando de este movimiento de productos nativos hacia la ciudad. María Angélica acababa de irse a «San Francisco de Guanta donde es natural y va y viene a su pueblo» (De Contreras, 1614, p. 6v); igualmente, Francisca Pillo, natural de San Juan de Viscas, provincia de Yauyos, «a donde de tiempo en tiempo va y viene» (De Contreras, 1614, pp. 100v y 101).

Efectivamente, maíz, quinua, papas, ocas, ollucos, charqui, harinas, frutas y yerbas aromáticas y medicinales, traídas de sus provincias eran vendidos por las «indias gateras», llamadas así por vender en el Gato o mercado, que funcionaba donde ahora es la plaza de San Ana en los Barrios Altos. Juana Camasco (esposa de Juan Concho), Juana Guanay, Isabel Santillán, Beatriz Madalena, Juana Bautista, Gerónima de Ureta y doña Ana vendían en el Gato productos traídos de sus provincias y que eran requeridos por la población india, que mostraba su preferencia sobre los producidos en otros lugares (De Contreras, 1614, pp. 17v y 18; 94 y 94v; 68; 152 y 152v; 154; 159; 168v).

María Poma Chumbi no solo vendía productos de la tierra en el Gato, sino también chicha; lo mismo hacía María Guanay, pero ella misma la elaboraba (De Contreras, 1614, pp. 18 y 18v). Otras nueve «indias chicheras» aparecen en el Padrón, algunas dedicadas toda su vida a esta actividad;

había también mujeres no indias, lo cual evidencia el alto grado de demanda que tuvo este producto andino.

Tenían otro motivo para relacionarse con sus lugares de origen con ocasión de pagar el tributo. A veces el cacique se desplazaba hasta la ciudad, donde el domingo, después de la misa, entregaba las noticias de los familiares y de la comunidad, y recogía el tributo; otras veces encargaban a un indio que se desplazaba hasta sus pueblos; y las menos de las veces, cuando la distancia no era muy larga, iban en persona hasta sus pueblos de origen. Incluso algunas veces venían de lugares distantes, como lo manifestó Gerónimo Tomás, natural de San Pedro de Pintaca, en la provincia de Loja, quien «ha que está en esta ciudad cerca de veinte años y será como de treintitrés. Y paga su tributo a los que de su tierra le vienen a cobrar» (De Contreras, 1614, p. 181v).

Evidencia también la relación con sus lugares de origen el hecho de propiciar permanentemente la migración de sus paisanos. Es el caso de «Juan Guamán, que dicen es el rico, indio natural de Caxamarca La Grande», a quien en otras ocasiones se le menciona como Juan Caxamarca, de 60 años, casado, de ocupación labrador, «ha muchos años que vive en esta ciudad». Era propietario de una casa en la calle de Malambo en el barrio de San Lázaro, y tenía viviendo en su casa a Juan Chávez, también natural de Cajamarca, quien llegó a ser oficial sastre. Además, había favorecido la llegada de Pedro Carhuaraico, natural del pueblo de Chota, también de la provincia de Cajamarca, que llegó a desempeñarse como oficial talabartero y compró una casa junto a la de Juan Guamán. Después Pedro Carhuaraico llevó a su hermano menor, llamado Agustín Tantaraico, de 20 años, quien primeramente había emigrado a la ciudad de Trujillo, donde aprendió el oficio de sastre. Al ser empadronado, a los nueve meses de su arribo a Lima, estaba casado con Catalina de Vera, natural de Lacramarca, provincia de Santa (De Contreras, 1614, pp. 158v-159v). Otros paisanos cajamarquinos de Juan Guamán alquilaban habitaciones en las calles adyacentes: «en la esquina de la entrada de esta calle la tenía de sastre un indio llamado Juan de Torres natural del pueblo de Caxamarca La Grande», y con este trabajaba «Otro indio llamado Domingo Ramos, sastre natural del pueblo de Caxamarca La Grande». Y seguidamente, «En una casa de Beatriz Madalena que llaman la rica, posaba en un aposento un indio sastre llamado Juan Bautista natural de Caxamarca La Grande» (De Contreras, 1614, pp. 168v-169v). El cajamarquino Domingo Ramos se casó con Gerónima Ureta, india de Huánuco, cuya venida había sido auspiciada precisamente por Beatriz Madalena, también india de Huánuco, por lo que a veces se le nombraba como «Beatriz Guanuco» (De Contreras, 1614, p. 7v). Ella era la dueña de la casa y, además, propietaria de otra casa

en la que alquilaba habitaciones a otros indios, los cuales denominaban este inmueble como «mesón de Guanuco» (De Contreras, 1614, p. 144). Al momento del empadronamiento, ambas indias huanuqueñas se encontraban vendiendo en la plaza (De Contreras, 1614, pp. 152 y 152v; 168v).

También tienen relación con sus pueblos de origen las principales actividades económicas a las que se dedicaban los indios en la ciudad. Por la mayoritaria preferencia por las actividades textiles, 433 indios (36,69 %) (323 sastres, 69 sederos, 20 cardadores, 11 bordadores, 7 soleteros, 4 calceteros, 4 costureras, 1 devanador de seda y 1 pasamanero), inferimos que debió de estar influida por la vieja tradición textilera andina; más si tenemos en cuenta que la mayoría de indios que se dedicaban a estas actividades provenían de Cajamarca, Huamachuco y Huamanga, regiones reconocidas por dicha tradición. Lo mismo podemos inferir para los 82 labradores y para los 62 pescadores, pero de estos últimos nos ocupamos en seguida.

2.5. Los pescadores casados con hijas de pescadores

Uno de los grupos de inmigrantes indios en la ciudad de Lima que más evidencias de resistencia y continuidad cultural presentó fue el de los pescadores, indios que vinieron de diferentes puertos y caletas a lo largo del litoral, desde Lambayeque por el norte, hasta Atiquipa, actual provincia de Caravelí, por el sur. Destacan dentro de ellos los pescadores de la provincia de Trujillo y, dentro de estos, los de la caleta de Huanchaco, del pueblo de San Salvador de Mansiche y los «criollos de la ciudad de Trujillo».

Huanchaco fue el principal pueblo de pescadores de Chan Chan, la capital del estado Chimú, y tal como lo hacían en la época prehispánica, los indios pescadores emigrantes en Lima, pescaban con sus «caballitos de totora», y redes de algodón o chinchorros en el mar, y con sus nasas de caña en el río (Cobo, 1964, p. 290). En el Padrón se registraron 12 «pescadores camaroneros», algunos pescando en el río y, también, dos pescadores «tienen como hacienda un chinchorro» (De Contreras, 1614, pp. 113; 178v).

Mateo Guanchaco, de 50 años, era el pescador de mayor edad, «pescador anchovetero natural del pueblo de Guanchaco jurisdicción de Trujillo», y, a pesar de vivir en Lima desde hacía ya 20 años, identificaba a «su cacique don Antonio Chayhuaca y el encomendero don Diego de Mora»; no solo era pescador, ya que también vendía anchovetas en la ciudad (De Contreras, 1614, p. 175v). «Otro indio llamado Andrés Chumo que también es pescador natural del dicho pueblo cacique y encomendero. Y ha mucho tiempo que reside en esta ciudad y usa el dicho

oficio de pescador». Del mismo Huanchaco, junto con Andrés Chumo, vinieron a Lima Diego Piscaran y Juan Guaman, hacía ya más de 20 años, y estos trajeron después de 10 años a Diego López cuando aún era un niño. Finalmente, hacía poco más de un año trajeron a su paisano Juan Chimaza, de 27 años (De Contreras, 1614, pp. 156; 163v; 196v). Todos estos indios pescadores de Huanchaco vivían juntos en la calle de Malambo en San Lázaro, actual cuadra tres de la avenida Francisco Pizarro, en el Rímac.

Otros pescadores trujillanos provenían del pueblo de San Salvador de Mansiche, contiguo a la ciudad de Trujillo y a la caleta de pescadores de Huanchaco. Es el caso de Miguel Chumo, de 35 años, y Diego Morán, de 26 años, que salieron de Mansiche hacía 12 años, identificaban a su cacique y encomendero, vendían pescado en el «rastros», que era el camal donde se beneficiaban animales para consumo, e iban y venían al Callao, donde tenían un paisano, Cristobal Ymaran, que los abastecía de pescado. Pero lo más importante es el dato de que «los indios de su pueblo no pagan el tributo porque se paga de los censos que dejaron sus antepasados impuestos en posesiones de españoles» (De Contreras, 1614, p. 176).

Un tercer grupo, que era el más numeroso, provenían de la misma ciudad de Trujillo, es decir, eran «indios criollos de la ciudad». Estaban encabezados por don Juan Gonzáles Cornejo, «natural de la ciudad de Trujillo y ser pescador y cacique de los indios de Trujillo y los gobierna por su ausencia un indio llamado don Diego del Salto y es el encomendero don Diego de Mora». El cacique don Juan tenía 40 años y hacía 20 que había llegado a la ciudad de Lima. Durante ese trayecto fue facilitando la venida de otros indios de Trujillo dedicados a diversas actividades, pero principalmente pescadores. Junto con él vivían Xulian Chumbi, de 34 años; Gaspar Guamán, de 26; Andrés Martín, de 24; Martín Cipiran, de 22; y Pedro Piseran, de 22 años. Todos estos pescadores vivían en la calle de espalda del convento de la Encarnación, actual cuadra 9 del jirón Lampa (De Contreras, 1614, pp. 113 y 113v). Pero, además, según el testimonio de Pedro Sulcabisa, pescador trujillano que hacía solo un año había llegado a Lima y trabajaba en la pescadería de Surco, «dijo tiene su amo ocupados en pesquería veinte indios truxillanos» (De Contreras, 1614, p. 190).

Estos indios, herederos de una vieja tradición de pescadores de la costa norte, conservaban sus patronímicos ancestrales de Chumo, Guamanchumo, Chimaza, Morán, Imarán, Cipián y Piserán; además del viejo precepto de casarse solamente con hijas de pescadores (A. G. N., D. I., 1669, cuaderno 140). Juan Chimasa estaba casado con Isabel Chumbi, ambos de Huanchaco; Martín Llasma, Juan Tapiane y Francisco Yuque, pescadores naturales de Pisco, estuvieron casados con Madalena Payaca, Pasnía Mara y Juana, respectivamente, las tres también indias de Pisco.

En cambio, Gaspar Guamán y Miguel Suysuy, si bien indios trujillanos, estuvieron casados con Estevania Alli y Juana Bautista, respectivamente, ambas indias del pueblo de pescadores de Chilca, y Andrés Chumo de Huanchaco con Inés Cayna, del pueblo de pescadores de Barranca (De Contreras, 1614, pp. 113-114; 163v).

3. Evidencias de adaptación a la cultura hispano-cristiana

No obstante lo expuesto, se puede apreciar entre la población india inmigrante en Lima evidencias de asimilación e integración a las formas cristiano-hispanas de la ciudad. El acceso al mercado laboral y la obligación de acudir «a la doctrina» y las misas exigieron de los inmigrantes indios aprender la lengua castellana, pero, a la vez, permitió el acceso a la economía monetaria, con lo cual tuvieron expedito el camino a una adaptación exitosa dentro de la ciudad.

En algunos casos esta adaptación constituyó una real asimilación, especialmente cuando accedieron a algún oficio e integraron un gremio, ya que se afiliaron a una cofradía y, en consecuencia, a la vida de la ciudad. En otros casos, la obligación de cristianizarse, unida a la necesidad de practicar alguna actividad artesanal para sobrevivir, los llevó a integrarse sin olvidar sus tradiciones ancestrales.

Así, los indios mostraron diferentes grados de adaptación, según el lugar de proveniencia, el tiempo vivido fuera y dentro de la ciudad, la integración al mercado laboral, las instituciones religiosas, los gremios artesanales y a sus particulares experiencias dentro de la ciudad.

3.1. «Cortado el cabello y vestido en hábito de español»

Mostraron evidencias externas de adaptación 45 indios: 26 «cortado el cabello y en hábito de español», 17 solo cortado el cabello, 1 en hábito de español, pero con el cabello largo, lo cual lo identificaba todavía como indio, y 1 «cortado el cabello y con la barba crecida como español». Parecían españoles, pero el empadronador sentenció: «por su rostro es indio». 39 de ellos se identificaron solo con nombres y apellidos hispano-cristianos, y 33 se dedicaban a actividades artesanales hispanas, por lo que, en los documentos, cuando no se precisa que fueron indios, se les puede confundir con españoles (De Contreras, 1614, pp. 116; 129v; 171; 198).

Podría pensarse que asumieron la apariencia de español, por haber nacido y crecido en la ciudad, pero solo ocho tuvieron esta condición y los otros 37 provenían de diferentes provincias. Tampoco fueron indios viejos que llevaban muchos años viviendo en la ciudad: 39 fueron menores de 28 años y algunos habían llegado hacía recién un año. Lo que sí

pudo haber influido es el hecho de «haberse criado con españoles», como es el caso de Juan Sánchez, de 18 años, e Inés de Morales, de 20, jóvenes esposos que manifestaron no conocer padre ni madre, ni cacique ni encomendero, solo a los españoles que los criaron (De Contreras, 1614, pp. 21 y 21v). Algunos incluso viajaron por diferentes ciudades, como Alonso Martín, de 19 años, que nació en Lima, se crio en Panamá hasta los 18, y hacía un año que regresó (De Contreras, 1614, pp. 85v y 86).

Sin embargo, esta mayor apariencia externa hispana no implicó un mayor posicionamiento económico ni social; ninguno manifestó «tener hacienda», es decir, ser propietario, ni haber sido mayoral, mayordomo o alguacil, como sí lo fueron otros que conservaban su apariencia india.

3.2. Los indios ladinos

La primera partida del padrón registra «una india ladina que dijo llamarse Ynes Apaya y ser natural del pueblo de Chincha». *Ladina* quería decir que se comunicaba bien en su lengua nativa y en castellano. También se precisa que fueron ladinos los dos alcaldes de los indios, los alcaldes y veedores de los gremios, los mayordomos y mayores de cofradías, el alguacil y los indios que ejercieron como traductores, fiscales y asistentes de escribanos. Incluso don Antonio de Nájera, secretario del virrey, tuvo como asistente al «indio escribiente» Juan Baptista, y el mismo escribano Miguel de Contreras se sirvió durante el empadronamiento del indio Diego Panca (De Contreras, 1614, pp. 66v y 67; 207v).

Particular fue el caso de los «indios sacristanes», que utilizaron el camino de la asistencia a curas y parroquias para aprender el castellano y ascender en una ciudad donde la fe y la religiosidad fueron determinantes de la vida cotidiana. Hubo sacristanes indios en todas las capillas, parroquias y conventos. En la capilla de Palacio estaba don Juan Tome Suiro Ynga, y en la iglesia Mayor, Bernabé de Liviento y Pedro Llillaxa, indios naturales de Chachapoyas (De Contreras, 1614, pp. 132; 203 y 203v). Juan Anastra y Miguel Chinluana entraron de lleno en la vida religiosa como «donados» al convento de Nuestra Señora de Guadalupe (De Contreras, 1614, pp. 228v y 229).

Pero la mayoría de los indios ladinos desarrollaron el proceso de ladinización a través de la práctica cotidiana. Algunos incluso viajaron por diferentes ciudades del virreinato relacionándose más de cerca con la cultura hispana, que se podría decir que eran «indios con mundo», como Andrés Martín, de 26 años, natural de Santa Fe de Bogotá, oficial sastre, «y ha cinco años que le trajo un fraile agustino a esta ciudad. Y ahora viene de Panamá y sirve a Benito Núñez, sastre español» (De Contreras, 1614, p. 208v).

El saber no solo comunicarse de manera oral en «la lengua de Castilla», sino también leer y escribir, les permitió incorporarse exitosamente en la economía monetaria y el mercado limeño. De ese modo, lograron una considerable posición económica y, sobre esa base, el reconocimiento social; tales fueron los casos de los ya mencionados alcaldes, alguaciles, mayordomos y mayores indios, como Miguel Huamán, indio natural de la provincia de Santa, de 50 años, oficial sastre, mayoral de la parroquia de San Marcelo, que tenía como propiedades las casas en que vivía y dos esclavas negras (De Contreras, 1614, pp. 147 y 213). Además, se conoce que vendió un esclavo negro angola de su propiedad llamado Pedro (A. G. N., P. N. 12, 12/6/1600, folios 874 y 874v), y que mediante testamento donó un terreno para la construcción de la iglesia de Nuestra Señora de Copacabana (A. A. L., C., Legajo 10, 1630-1631, folio 2). Pero también aparecen indias ladinas sobresalientes como «Beatriz Madalena», quien constantemente aparece ante notario comprando, vendiendo y donando. En 1597, compró ante notario la mitad de una casa con su huerta y tienda, en el barrio de San Lázaro; en 1598, vendió «un esclavo negro nombrado Juan Bram»; en 1599, compró «una esclava negra nombrada Estacia, de tierra bran»; y en 1600, «dona a Juan de la Peña, su hijo, mestizo, mil cuatrocientos pesos corrientes» (A. G. N., P. N. 4, 11/7/1597, folios 684v-687; P. N. 5, 1/12/1598, folios 1132-1133; P. N. 6, 4/9/1599, folios 731-732v; P. N. 7, 8/6/1600, folios 621v-623v). En el Padrón, «Beatriz Madalena, a quien llaman La Rica», declaró ser propietaria de varias casas en el barrio de San Lázaro, y de tres esclavas negras (De Contreras, 1614, pp. 152 y 152v; 169v; 197v). Así, los indios ladinos constituyeron el grupo más adaptado a la vida urbana y con mayores posibilidades de integración a la sociedad.

3.3. «Indios estudiantes»

Es destacable la presencia de indios que vinieron a la ciudad a estudiar. Algunos con maestros particulares, otros en algún colegio conventual, mayormente hijos de caciques, que además estaban asistidos por otros indios. En el barrio de San Lázaro se ubicaban dos escuelas con su respectivo maestro, donde estaban aprendiendo a leer indios de Canta, Huamantanga y Huarochirí. Tal es el caso de Francisco Talpachin, de 13 años, y su hermano Martín Talpachin, de 10 años, hijos de don Martín Talpachin, cacique de Huamantanga. Don Antonio Pariona era cacique de Canta y estaba en Lima «aprendiendo a leer y rezar». Y en la escuela de niños del español Juan de Mendoza «se hallaron dos indios» aprendiendo a leer, uno llamado Francisco Guamán, hijo del cacique de Canta, y el otro llamado Diego Santiago, natural del pueblo de San Francisco de Huanta (De Contreras, 1614, pp. 73 y 73v; 143v; 150v). Recuérdese que

para entonces todavía no existía el colegio de «El Príncipe» para hijos de los caciques; sin embargo, ya encontramos a los miembros de la nobleza originaria regional educándose en los códigos de la hispanidad y la cristiandad, para asumir con éxito el gobierno de sus comunidades a la altura de las expectativas de la sociedad cristiano-hispana dominante.

En algunos casos el logro fue muy significativo. Tal es el caso de «don Martín Capuy, natural del pueblo de Contumazá, intérprete general de la Real Audiencia de Lima». A los 38 años estaba casado con doña Juana Chumbimina india noble del pueblo de Surco, que tenía dos hijas y «por su hacienda las casas en que vive y una negra llamada Catalina» (De Contreras, 1614, p. 149v).

3.4. Los indios artesanos

Fueron los oficios artesanales los que más permitieron a los indios adaptarse a la vida de la ciudad, una amplia gama de más de 30 actividades, algunas muy propias de la época como la de los «rastreros», trabajadores del «rastro», lugar donde se sacrificaba a los animales para el consumo de carne; los «abridores de cuellos», encargados de dar mantenimiento a los cuellos acanalados o «lechuguillas» muy usados por entonces. Se registró 323 sastres, 129 zapateros, 79 sederos y botoneros, 62 pescadores, 41 sombrereros, 34 rastreros, 28 silleros, 20 cardadores, 12 estereros, 11 bordadores, 11 abridores de cuellos, 7 soleteros, 7 olleros, 5 violeros, 5 carpinteros, 4 calceteros, 3 talabarteros, 3 cesteros, 2 escultores, 2 pergamineros, 2 herreros, 1 pasamanero, 1 devanador de seda, 1 cajetero, 1 tornero, y 1 cerrajero, 1 librero, 1 herrador, 1 curtidor y 1 platero. Todos estos oficios eran practicados por indios. Las indias estuvieron excluidas de los gremios artesanales; sin embargo, en el Padrón aparecen 4 costureras, en algunos casos trabajando para indios sastres y en un caso se precisa que es india ladina (De Contreras, 1614, pp. 5v; 30; 37; 119).

Estuvieron organizados en gremios con alcalde y un veedor, encargados del fiel cumplimiento de las normas y de la evaluación y calificación de los artesanos, que empezaban como aprendices, ascendían a oficiales e incluso maestros. Al ser calificado como oficial, recibían capa, sombrero y calzado, eran exceptuados del tributo, y se convertían en individuos «útiles para la república», por lo que alcanzaban cierto reconocimiento social (De Contreras, 1614).

La sastrería fue de lejos el oficio preferido y el Gremio de Sastres Naturales fue el más importante y compitió con el gremio de sastres españoles, pero también colaboraban con ellos. Así, en los talleres y tiendas de sastres españoles más importantes ubicados en la calle de

Mercaderes, se encontraron trabajando a 38 indios sastres; incluso 8 en la sastrería de Andrés Núñez, sastre del virrey (De Contreras, 1614, p. 86).

Sastres, junto a zapateros y sederos, debieron ser los artesanos con mayores ingresos y, por ello, los mejor adaptados a la vida de la ciudad. Se desempeñaban como autoridades indígenas y lograron, en algunos casos, importante caudal económico. Fueron sastres el alcalde Miguel Sánchez y 11 mayordomos; el sastre Martín Rodríguez era propietario de 2 casas y 3 esclavas, y su mujer Madalena Beatriz era conocida como «La Rica» (De Contreras, 1614, pp. 152 y 152v).

3.5. Las cofradías de indios

Completaba el proceso de integración a la vida urbana la pertenencia a las cofradías. Estas fueron asociaciones en torno al culto a un santo patrón o a una advocación de la Virgen, que cumplieron funciones de asistencia social y financiera, lo que permitió a sus miembros, denominados cofrades, espacios de socialización y reconocimiento social en las festividades y procesiones. Las cofradías estuvieron administradas por los denominados «Hermanos Veinticuatro», que eran los de más poder económico y los que más aportaban a la hermandad. El ostentar estos cargos daba prestigio y reconocimiento. Así, cuando don Miguel de Contreras recibió la orden de empadronar a los indios de la ciudad, convocó y consultó a los 16 mayordomos de las 8 cofradías de indios, todos ladinos, oficiales o maestros, y en algunos casos propietarios de casas, talleres, tiendas y esclavos (De Contreras, 1614, pp. 3-4).

La más prestigiosa fue la cofradía de indios de Nuestra Señora de Copacabana, que en 1613 tenía como mayordomo a Juan Inga, oficial sastre. También fueron sus mayordomos en 1606 Miguel Sánchez, que en 1613 era alcalde ordinario de los Indios de Lima; en 1605, Sebastián Francisco, oficial zapatero, que en 1613 era mayoral de la parroquia de la Iglesia Mayor; en 1604, Juan Curivilca, que antes fue «Hermano Veinticuatro» fundador de la Cofradía de Nuestra Señora de la Consolación y en 1613 era sargento mayor de los naturales (De Contreras, 1614, pp. 44; 204 y 204; 210v-214).

Casi todos los que en el Padrón de indios de Lima en 1613 aparecen como autoridades de los indios eran «Hermanos Veinticuatro» de una o más cofradías y antes fueron mayordomos. Esto evidencia la fuerza de las cofradías para capacitar a sus miembros en la administración de los bienes, en la gestión financiera y en el liderazgo social, al posicionarlos en el espacio social de la ciudad.

Discusión

Coincidimos con Charney (1988) en que la ocupación artesanal laboral fue el más importante mecanismo de integración indígena a la sociedad limeña del siglo XVII. Sin embargo, subrayamos que en la base del ejercicio de algunas de esas actividades subyacían sustratos prehispánicos, como en el caso de los sastres y de los pescadores. También coincidimos con Jaramillo (1992) en el sentido de que fue la necesidad de mano de obra la que permitió la inserción indígena en el mercado laboral de la ciudad, pero, además, identificamos iniciativas particulares de integración en la vida de los gremios y las cofradías. Coincidimos igualmente con Vergara (1997) en la identificación de la participación de las mujeres indias en la venta y distribución de productos al por menor, pero, además, las identificamos en la actividad textil como costureras, en la producción y distribución a mediana escala, e incluso en la tenencia y alquiler de inmuebles. Algunas mujeres también aparecen como «ladinas» que participan en la vida de las cofradías y de las actividades religiosas.

Con respecto a la ladinización, que tiene que ver con la educación de los indios, concordamos con Cárdenas (1975-1976), ya que esta fue un arma de dominación ideológica, pero advertimos que también este proceso de aculturación fue utilizado por los indígenas para defenderse ante las autoridades civiles y religiosas, e incluso defenderse en los tribunales. Este hecho evidencia que los indios ladinos tuvieron un empoderamiento mayor, a partir de lo cual concordamos más con Spalding (1981), quien sostiene que este proceso constituye una forma de resistencia y adaptación, necesaria para la negociación política.

Respecto de la participación indígena en la vida religiosa, compartimos parcialmente la propuesta de Lowry (1988) referida a que esta constituyó una forma de control social. No obstante, también evidenciamos cómo esta participación permitió una mayor integración dentro de la vida social de la ciudad, como es el caso de los sacristanes en parroquias y conventos, o, mejor aún, los «Hermanos Veinticuatro» de las cofradías, quienes lograron una importante movilidad social. En este último punto coincide con Vega (2018) y Jiménez (2023), al evidenciar la importante participación de los indios en la organización y funcionalidad de las cofradías.

Finalmente, coincidimos con Alaperrine-Bouyer (2007), quien sustenta la educación de la élite nativa en los valores cristianos e hispanos. Sin embargo, para el caso de Lima evidenciamos que también indios del común participaron en estos procesos por la vía práctica de la convivencia cotidiana y desplazamiento por diferentes espacios y ciudades del virreinato.

Conclusiones

Los indios que vivieron en la ciudad de Lima de inicios del siglo XVII muestran evidencias de resistencia cultural en el vestido y en la usanza del cabello largo. Es considerable el grupo de indios que, si bien tienen nombre hispano, conservaron el apellido andino. Del mismo modo, los hábitos de consumo de productos provenientes de sus lugares de origen e incluso las cofradías evidencian la solidaridad étnica propia de la tradición andina.

Pero también muestran evidencias de adaptación al tomar nombres y apellidos cristiano-hispanos, participar en actividades religiosas católicas, organizarse dentro de gremios laborales a partir de la práctica de oficios españoles y del comercio en la ciudad, organizarse en cofradías y, en algunos casos, procesos de ladinización (tanto regular, a través del aprendizaje sistemático de leer y escribir, como práctico y espontáneo, a través del contacto permanente con la población española y viajando por diferentes ciudades), que les permitió una mejor integración dentro de los circuitos económicos y sociales de la ciudad. Sobresale un grupo de artesanos integrados en gremios y cofradías.

Tanto las evidencias de resistencia cultural como las de adaptación se dieron de manera complementaria, salvo en el grupo de los «cortado el cabello y vestido en hábito de español», pues ambas sirvieron para integrarse a la nueva realidad urbana. Así, el aprendizaje del idioma castellano, la actividad económica realizada y la cristianización no solo les permitió integrarse a la sociedad, sino también responder desde una mejor posición.

Contribución de autoría

José Javier Vega Loyola cumplió con todas las fases CReDiT.

Fuente de financiamiento

Universidad Nacional Federico Villarreal.

Potenciales conflictos de interés

Ninguno.

Agradecimientos

Al Dr. Augusto Ruiz Zevallos y a los alumnos Jorge Puicón Figueroa y Renzo Huerta Yapo de la Universidad Nacional Federico Villarreal.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Alaperrine-Bouyer, M. (2007). *La educación de las élites indígenas en el Perú colonial*. Instituto Francés de Estudios Andinos.

Arguedas, J. M. (1968). No soy un aculturado. <http://blog.pucp.edu.pe/blog/willaqanti/wp-content/uploads/sites/1365/2021/01/No-soy-un-aculturado.pdf>

Cárdenas, M. (1975 / 1976). El colegio de caciques y el sometimiento ideológico de los residuos de la nobleza aborigen. *Revista del Archivo General de la Nación*, 4-5, 5-24.

Charney, P. (1988). El indio urbano: un análisis económico y social de la población india de Lima en 1613. *Histórica*, 12(2), 5-73.

Cobo, B. (1956). *Obras del padre Bernabé Cobo. Tomo II. Atlas*.

Cobo, B. (1964). *Obras del padre Bernabé Cobo. Tomo I. Atlas*

Cook, N. (1968). Padrón de los indios de Lima de 1613. Seminario de Historia Rural Andina de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Glave, L. (2005). Resistencia y adaptación en una sociedad colonial. El mundo andino peruano. *Norba*, (18), 51-64.

Glave, L. (2024). *Memoria y memoriales: la creación del programa político de la nación indiana, siglos XVI-XVIII*. Centro de Estudios Regionales Andino Bartolomé de las Casas.

De León Portocarrero, P. (2009). *Descripción del virreinato del Perú*. Universidad Ricardo Palma.

De Murúa, M. (1962 -1964). *Historia del origen y genealogía de los reyes Incas del Perú, origen y descendencia de los Incas. (Vols. 1-2)*. Biblioteca Americana Vetus.

Delgado, C., Castañeda, J., Quesada, A. y Millaire, J.-F. (2023). El cacicazgo de la guaranga de los mitimaes yungas de Huamachuco (Perú) y la lucha entre dos autoridades étnicas por el poder, siglo XVII. *Desde el Sur*, 15(2), e0028.

Jaramillo, M. (1992). Migraciones y formación de mercados laborales: la fuerza de trabajo indígena de Lima a comienzos del siglo XVII. *Economía*, 15(29/30), 265-320.

Jiménez, I. (2023). Participación, asistencia social y organización de las cofradías indias de Lima. Un estudio de caso del siglo XVII. *Espacio, Tiempo y Forma. Serie VII. Historia del Arte*, 11, 441-456.

Lowry, L. (1988). Religión y control social en la Colonia. El caso de los indios urbanos de Lima, 1570-1620. *Allpanchis*, 20(32), 11-42.

Noack, K. (2001). Los caciques ante el notario: transformaciones culturales en el siglo XVI. En H. Noejovich (ed.), *América bajo los Austrias: economía cultura y sociedad* (pp. 191-204). Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

Ramírez, S. (2006). Historia y memoria: la construcción de las tradiciones dinásticas andinas. *Revista de Indias*, LXVI(236), 13-56.

Ramos, G. (2012). «Mi tierra». Los migrantes indígenas y sus lugares de origen en los Andes coloniales. En D. Velasco Murillo, M. Lentz y M. Ochoa (eds.), *City Indians in Spain's American Empire: Urban Indigenous society in colonial Mesoamerica and Andean South America, 1530-1810* (pp. 128-147). Sussex Academic Press.

Spalding, K. (1981). Resistencia y adaptación: el gobierno colonial y las élites nativas. *Allpanchis*, 17-18, 5-21.

Stern, S. (1986). *Los pueblos indígenas del Perú y el desafío de la conquista española. Huamanga hasta 1640*. Alianza Editorial.

Vargas, R. (1958) Ordenanzas para corregidores de Indias del virrey Don Francisco de Toledo. *Derecho PUCP*, 17, 154-184.

Vega, J. (2022). Indios esclavos en Lima desde la perspectiva del «Padrón de los indios de Lima en 1613». *Desde el Sur*, 14(2), 5-30.

Vega, W. (2018). *Las cofradías de indios como medio de inserción social en Lima (siglo XVII). El caso de la cofradía Nuestra Señora de Copacabana*. [Tesis de maestría en Historia, Pontificia Universidad Católica del Perú].

Vergara, T. (1997). Migración y trabajo femenino a principios del siglo XVII: el caso de las indias de Lima. *Histórica*, 21(1), 135-157.

Manuscritos

Archivo Arzobispal de Lima (A. A. L.):

Cofradías (C.) 1630-1631: legajo 10: folio 2

Archivo General de la Nación (A. G. N.):

Derecho Indígena (D. I.) 1669: Cuaderno 140

Protocolos Notariales (P. N.):

N.º 4, 11/7/1597, folios 684v-687

N.º 5, 1/12/1598: folios 1132-1133

N.º 6, 4/9/1599: folios 731-732v

N.º 7, 8/6/1600: folios 621v-623v

De Contreras, M. (1614). *Padrón de los indios que se hallaron en la ciudad de los Reyes del Perú, hecho en virtud de comisión del Marqués de Montesclaros, Virrey del Perú*. Mss/3032. Biblioteca Nacional de España, Biblioteca Digital Hispánica. <https://bdh.bne.es/bnearch/detalle/bdh0000028573>

Guaman Poma, F. (1615). *El primer nueva corónica y buen gobierno*. GKS 2232 4.º. Biblioteca Real de Dinamarca, Copenhague. <http://www5.kb.dk/permalink/2006/poma/info/es/frontpage.htm>

José Javier Vega Loyola es licenciado en Historia y maestro en Docencia Universitaria por la Universidad Nacional Federico Villarreal, donde es profesor ordinario desde 1993. Su área de investigación es la historia andina, con énfasis en la historia social de los sectores populares. Ha sido director del Departamento Académico de Historia. Es coordinador del Centro de Investigación del Patrimonio Cultural (CIPAC) y del Grupo de Estudios Andinos (GREa) de la UNFV.

Recepción: 9/9/2024
Aceptación: 14/3/2025