

# **Universidad de Huelva**

**Departamento de Historia, Geografía y Antropología**



## **Religiosidad en el Partido de Piura durante el proceso de la Independencia, 1780-1821**

**Memoria para optar al grado de doctora  
presentada por:**

**Ruth Magali Rosas Navarro**

Fecha de lectura: 29 de mayo de 2019

Bajo la dirección de la doctora:

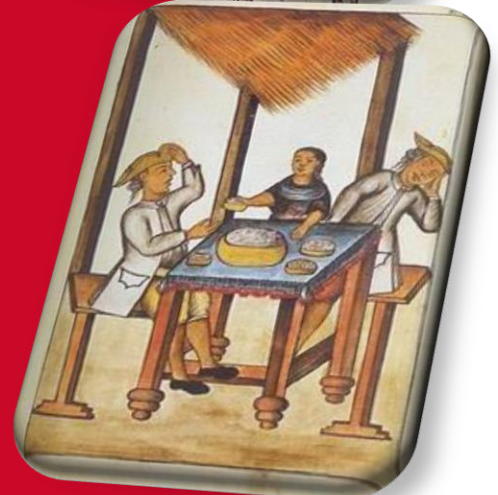
María Luisa Candau Chacón

**Huelva, 2019**



RELIGIOSIDAD EN EL  
PARTIDO DE PIURA  
DURANTE EL PROCESO  
DE LA INDEPENDENCIA.  
1780-1821

RUTH MAGALI ROSAS NAVARRO





**Universidad de Huelva**  
**Departamento de Historia, Geografía y Antropología**



**Religiosidad en el partido de Piura durante el proceso de la  
Independencia.**

**1780-1821**

**Memoria para optar el grado de doctora**

**Presentada por:**

**Ruth Magali Rosas Navarro**

**Bajo la dirección de la doctora:**

**María Luisa Candau Chacón**

**Huelva, 2019**







**TESIS DOCTORAL**  
**Programa de Doctorado Patrimonio**

**RELIGIOSIDAD EN EL PARTIDO DE PIURA DURANTE EL PROCESO DE  
LA INDEPENDENCIA.**

**1780-1821**

**PRESENTADO POR:**

**RUTH MAGALI ROSAS NAVARRO.**

**DIRIGIDO POR:**

**Dra. María Luisa Candau Chacón.**



**Facultad de Humanidades.**

**Dpto. Historia, Geografía y Antropología.**

**Huelva, a febrero de 2019.**



## **AGRADECIMIENTOS**

Al Señor por las luces, fortaleza y esperanza que trasuntan estas líneas. A la doctora María Luisa Candau Chacón por la sabiduría y paciencia en la dirección de esta tesis que han cimentado la amistad surgida en las aulas. A los profesores del Máster en Historia Comparada de la Universidad de Huelva. A los miembros del tribunal por haber aceptado formar parte del mismo. A todas las instituciones y personas que hicieron posible esta tesis: Fundación Carolina, Universidad de Piura, archivos y bibliotecas. Mi más profundo agradecimiento.



## **DEDICATORIA**

Todo el esfuerzo e ilusión aquí plasmada se los dedico a mi madre Doraliza Navarro, a mi hija Hilary y a mi esposo Santiago por todo el amor, comprensión y consejos que durante este tiempo me han ofrecido con especial empeño.



# **RELIGIOSIDAD EN EL PARTIDO DE PIURA DURANTE EL PROCESO DE LA INDEPENDENCIA. 1780-1821**

## **ÍNDICE**

|                                                                        |    |
|------------------------------------------------------------------------|----|
| ABREVIATURAS UTILIZADAS .....                                          | 2  |
| INTRODUCCIÓN: OBJETIVOS, FUENTES Y METODOLOGÍA.....                    | 4  |
| UN ACERCAMIENTO AL ESTADO DE LA CUESTIÓN. ALGUNAS<br>REFLEXIONES ..... | 22 |

### **PARTE I. LA PROVINCIA ECLESIASTICA DE PIURA EN LAS ÚLTIMAS DÉCADAS DEL PERÍODO VIRREINAL**

|                                                                                                                                        |     |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| CAP. I. GEOGRAFÍA, CLIMA Y ECONOMÍA.....                                                                                               | 54  |
| 1.1. Aspectos geográficos y climatológicos: lluvias, sequía y terremoto. Interpretaciones<br>religiosas .....                          | 54  |
| 1.2. Actividades económicas lícitas e ilícitas. Ocupaciones de los piuranos.....                                                       | 91  |
| 1.2.1. Agricultura y ganadería. ....                                                                                                   | 91  |
| 1.2.2. Comercio. ....                                                                                                                  | 98  |
| CAP. II. SOCIEDAD, POLÍTICA Y ADMINISTRACIÓN ECLESIASTICA.....                                                                         | 120 |
| 2.1. Sociedad piurana urbana y rural. Situación demográfica y aproximación a su<br>estructura familiar y a su condición cultural. .... | 122 |
| 2.2. Situación Político-administrativa del partido de Piura. ....                                                                      | 159 |
| 2.3. La Iglesia piurana y la administración eclesiástica .....                                                                         | 164 |
| 2.3.1. Obispos, visitas y visitadores.....                                                                                             | 180 |
| RECAPITULACIÓN .....                                                                                                                   | 190 |

### **PARTE II. RELIGIOSIDAD EN LA TRANSICIÓN HACIA LA INDEPENDENCIA**

|                                                                                                        |     |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| CAP. III. CREENCIAS Y DEVOCIONES DE LOS PIURANOS.....                                                  | 196 |
| 3.1. Los libros en Piura, la permanencia de la mentalidad barroca y la religiosidad<br>ilustrada. .... | 200 |
| 3.2. Creencias y devociones plasmadas en las fórmulas testamentarias. ....                             | 208 |
| 3.3. Objetos de devoción privada. ....                                                                 | 230 |
| 3.4. Objetos de devoción pública: imágenes en iglesias y capillas .....                                | 252 |
| CAP. IV. EL ADOCTRINAMIENTO Y EL CULTO: LA CELEBRACIÓN<br>EUCARÍSTICA.....                             | 256 |
| 4.1. El adoctrinamiento. Los problemas: de la teoría a la práctica. ....                               | 258 |
| 4.2. En el centro del adoctrinamiento: la importancia del precepto dominical. ....                     | 275 |



|                                                                                                              |     |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| 4.3. Tipos de misas, significaciones e implicaciones contextuales .....                                      | 284 |
| CAP. V. LAS FIESTAS RELIGIOSAS. ....                                                                         | 305 |
| 5.1. Principales fiestas religiosas: celebraciones y tensiones. ....                                         | 308 |
| 5.1.1. Corpus Christi y Semana Santa .....                                                                   | 314 |
| 5.1.2. Fiestas patronales y de otros santos. ....                                                            | 326 |
| 5.1.3. Navidad, advocaciones marianas y otras fiestas. La fiesta como “espacio” de tensiones y tumultos..... | 331 |
| 5.2. Miedo y piedad ante las catástrofes naturales .....                                                     | 340 |
| CAP. VI. LA PRÁCTICA DE LOS SACRAMENTOS: VIDA EN GRACIA DE DIOS. ....                                        | 360 |
| 6.1. En el comienzo: el Bautismo. ....                                                                       | 362 |
| 6.2. Penitencia y retorno a la gracia divina.....                                                            | 370 |
| 6.3. Comunión y Confirmación de la fe. ....                                                                  | 388 |
| 6.4. El sacramento del matrimonio. Normativa y conflictos previos. ....                                      | 396 |
| 6.4.1. Celebración del ritual: los desposorios y las velaciones.....                                         | 432 |
| RECAPITULACIÓN .....                                                                                         | 441 |

### PARTE III. RELIGIOSIDAD ANTE LA MUERTE

|                                                                                                                                            |     |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| CAP. VII. AGONÍA Y MUERTE EN EL ENTORNO FAMILIAR. ....                                                                                     | 448 |
| 7.1. El último sacramento: la Extremaunción.....                                                                                           | 450 |
| 7.2. Preparando la última voluntad.....                                                                                                    | 453 |
| 7.3. Fórmulas testamentarias ante la muerte.....                                                                                           | 464 |
| a) Invocación .....                                                                                                                        | 464 |
| b) Declaración.....                                                                                                                        | 468 |
| c) Intercesión .....                                                                                                                       | 474 |
| d) El considerando .....                                                                                                                   | 479 |
| e) Y al final: encomendando el alma. ....                                                                                                  | 482 |
| 7.4. El momento de la muerte.....                                                                                                          | 485 |
| 7.5. Vistiendo al difunto: el amortajamiento. ....                                                                                         | 486 |
| 7.6. Los últimos momentos del difunto en casa: vigilia y convite. ....                                                                     | 495 |
| CAP. VIII. CEREMONIAL FUNERARIO EN EL ENTORNO SOCIAL. ....                                                                                 | 510 |
| 8.1. El cortejo fúnebre: clero, cofradías y pobres. ....                                                                                   | 512 |
| 8.2. La procesión mortuoria: andas, músicos y posas. ....                                                                                  | 531 |
| 8.3. Sepultura del cadáver.....                                                                                                            | 540 |
| 8.4. Problemas en torno a las costumbres funerarias: derechos, <i>supersticiones</i> , <i>exhalaciones de cadáveres</i> y cementerios..... | 555 |
| CAP. IX. BUSCANDO LA SALVACIÓN DEL ALMA. ....                                                                                              | 568 |

|                                                                      |     |
|----------------------------------------------------------------------|-----|
| 9.1. Sufragios por el alma: Misas de cuerpo presente. ....           | 570 |
| 9.2. Novenarios, honras y cabo de año. ....                          | 580 |
| 9.3. Capellanías y Mandas pías. ....                                 | 590 |
| 9.4. Donaciones religiosas: el último recurso por la salvación. .... | 619 |
| RECAPITULACIÓN .....                                                 | 637 |
| CONCLUSIONES.....                                                    | 642 |
| REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....                                     | 664 |



## ABREVIATURAS UTILIZADAS

|      |                                |
|------|--------------------------------|
| AAP  | ARCHIVO ARZOBISPAL DE PIURA    |
| AAT  | ARCHIVO ARZOBISPAL DE TRUJILLO |
| AGI  | ARCHIVO GENERAL DE INDIAS      |
| AGN  | ARCHIVO GENERAL DE LA NACIÓN   |
| ARP  | ARCHIVO REGIONAL DE PIURA      |
| CTD  | COLECCIÓN TOMÁS DIÉGUEZ        |
| CTD1 | COLECCIÓN TOMÁS DIÉGUEZ 1      |
| CTD2 | COLECCIÓN TOMÁS DIÉGUEZ 2      |



## **INTRODUCCIÓN: OBJETIVOS, FUENTES Y METODOLOGÍA**



## INTRODUCCIÓN: OBJETIVOS, FUENTES Y METODOLOGÍA

El año 2010 se constituyó como punto de partida de las múltiples celebraciones de los bicentenarios de las independencias hispanoamericanas, cuyo germen estuvo en la formación de las conocidas juntas de gobierno. A partir de ese año, las ex colonias se han venido preparando no solo con la organización de actos festivos, sino también llevando a cabo estudios históricos serios que revisan con nuevas miradas las fuentes de la época de la Emancipación y buscan otras nuevas. A esta tarea se han sumado decenas de investigadores que, mediante reflexiones de índole antropológica, social, militar, política y económica, entre otras muchas, amplían y mejoran la comprensión de la sociedad que protagonizó la lucha por la independencia.

Queremos sumarnos a esta vorágine intelectual con un aspecto poco trabajado -el religioso- porque hay quienes aún lo consideran ‘no científico’, ‘poco interesante’ o ‘difícil de abordar’. Cada uno de estos apelativos se ha convertido en un reto que impulsó hace ya varios años mi labor académica, sobre todo porque nuestra región -que en su momento fue puerta de entrada y salida del virreinato peruano- cuenta con un repertorio documental valiosísimo y poco trabajado. Con esta labor pretendemos colaborar con una pieza del gran puzzle que significó el virreinato peruano, confiando en que historiadores de otras regiones se sigan sumando a esta tarea inabarcable para un solo investigador.

Como ya comentamos en un trabajo precedente, titulado *Mentalidad y discurso religioso en la transición hacia la independencia en el norte del virreinato peruano: El Partido de Piura*<sup>1</sup>, el aspecto religioso durante la época colonial peruana ha sido estudiado por, entre otros, Rubén Vargas Ugarte, Manuel Marzal, Armando Nieto Vélez, Matilde López, Lorenzo Huertas, Daniel Restrepo, Carlos Gálvez, Alejandro Díez Hurtado y Elizabeth Hernández -citados en la bibliografía- quienes han centrado su atención en la Iglesia Católica, en la jerarquía eclesiástica, en instituciones religiosas, en algunos santos y festividades, pero no en las respuestas otorgadas por una gran masa de feligreses, seguidores o detractores de las prácticas religiosas de su época. Este vacío temático es el que queremos seguir trabajando en esta tesis doctoral, circunscrita a la provincia eclesiástica de Piura: aún quedaban cuestiones pendientes después de aquel primer acercamiento. Siguiendo las directrices del doctor Manuel José de Lara Ródenas, al tiempo de la defensa del proyecto fin de máster, animándonos a continuar, pues nuestro

---

<sup>1</sup> R. Rosas. Proyecto de Investigación Fin de Máster dirigido por la doctora María Luisa Candau Chacón. Huelva, Universidad de Huelva, 2013.



estudio -comentaba- presentaba características de *religiosidad* por ahondar, continuamos en la línea iniciada, planteándonos un sinnúmero de interrogantes cuyas respuestas han constituido la trama del quehacer intelectual de estos últimos cinco años.

Los temas de reflexión surgieron en torno a las repuestas que suscitaban los desastres naturales y a su encauzamiento religioso, al adoctrinamiento de los indios y la feligresía en general, a los problemas que tales enseñanzas y doctrinas generaban, a los niveles de incumplimiento de los diferentes preceptos y mandamientos, a los intentos de reformas religiosas propuestas por el obispo Martínez Compañón (1737-1797) y a las peculiaridades suscitadas en esta región durante la celebración del culto dominical y las fiestas religiosas, sobre todo en 1821 cuando ya se había proclamado la independencia política. Finalmente, como el tema de la muerte no fue abordado en ese primer estudio, nos abocamos a la revisión de todos los testamentos, testamentarías e inventarios de bienes comprendidos en el período estudiado, para conocer así las manifestaciones religiosas de los piuranos durante la agonía y después de producido el deceso. Toda la información corresponde a la tercera parte de nuestra tesis, como explicaremos más adelante.

Sobre esta cuestión de la muerte, la historiadora Gabriela Ramos en el año 2010 publicó un interesante estudio en el que compara Lima y Cusco en los siglos XVI y XVII, convirtiéndose en la primera investigadora que asumía tal reto. Para el ámbito piurano no hay ninguna publicación que aborde este asunto, razón por la cual se hizo necesario su tratamiento.

Después de analizar los temas planteados, esta tesis se titula *Religiosidad en el partido de Piura durante el proceso de la independencia. 1780-1821*, y centra su atención en el análisis de las creencias y devociones de los piuranos, expresadas en la participación o el rechazo del adoctrinamiento, de la misa, de fiestas religiosas y de sacramentos recibidos durante su vida y al final de esta. Además, ahonda en las peculiaridades de su participación religiosa, destacando los conflictos vividos durante los cuarenta años que dura el proceso de Emancipación y tratando de encontrar las causas que los generaron, para así comprender mejor las razones de su actuación. Todo esto fue posible gracias a la información obtenida de las **distintas fuentes** que detallamos a continuación.

Como aquella primera vez, detectar documentos que profundizaran en temas de religiosidad no ha sido fácil, así que tuvimos que revisar cientos de documentos hasta encontrar aquellos que ofrecieran datos al respecto.

Para mayor claridad, dividiremos las múltiples fuentes trabajadas de acuerdo al

archivo en donde se ubican. La documentación encontrada, por ejemplo, en el *Archivo Regional de Piura* (ARP) corresponde a tres secciones: Corregimiento (del que hemos revisado legajos que van desde 1780 hasta 1784), Intendencia (de 1785 a 1820) y Gobierno Independiente (de 1820 a 1824). En cada una de estas hemos encontrado causas civiles, criminales y eclesiásticas que suman un total de 24 interesantes expedientes protagonizados por curas, protectores de indios o alcaldes de indios que denuncian problemas de caracteres religiosos o suscitados durante alguna festividad del calendario litúrgico. Asimismo, revisamos libros de Actas de Cabildo de La Punta en tiempos de las Cortes de Cádiz (1813).

El corpus más importante de estas secciones es el notarial, del que fichamos 520 testamentos escritos desde 1780 hasta 1821 (período que engloba la etapa de la Emancipación del Perú). Sin embargo, por cuestiones metodológicas, decidimos hacer catas de diez años (1780-1789, 1790-1799, 1800-1809 y 1810-1819) quedándonos finalmente con 493 testamentos, redactados por 7 escribanos y 43 autoridades político-militares. 27 testamentos, que corresponden a los años 1820-1821, sacados del análisis cuantitativo, han sido utilizados para el estudio cualitativo.

De acuerdo a las catas establecidas, y considerando que analizamos los testamentos de cuatro décadas, hemos realizado la siguiente subdivisión: a) primera década, 136 testamentos; b) segunda década, 92 testamentos; c) tercera década, 132 testamentos; d) cuarta década, 133 testamentos. Estos 493 testamentos corresponden a 482 testadores, que en algunos casos duplicaron sus voluntades. El número, un tanto reducido, que observamos en la segunda década se debe a la ausencia de testamentos desde enero de 1790 hasta diciembre de 1792. Dicha pérdida fue originada por el itinerario del corpus documental, que pasó de depósitos familiares a almacenes institucionales e incluso llegó a reposar durante algún tiempo en un gallinero. Dividiendo por género a los testadores, encontramos que 220 eran mujeres y 273 varones.

Complementando los testamentos están los ‘Poderes para testar’, en un total de 87, algunos de los cuales han sido unidos a sus respectivos testamentos al igual que los codicilos, que son 8.

No podía faltar en esta sección notarial el conjunto de documentos que atañe al cumplimiento de la voluntad del testador, expresada en su testamento, es decir las ‘Testamentarías’, que suman 90. De estas, fueron escogidas 70 de acuerdo a tres criterios: extensión del documento (las más extensas), género del protagonista (escogiendo número similar entre varones y mujeres) y mención de la raza (rescatando las pocas que se

hicieron para indios, negros y mestizos).

Por último, encontramos datos sobre fundaciones de capellanías, inventarios de bienes, diezmos, cartas de dote (15) y otros. Los 21 inventarios de bienes brindados por testamentos o testamentarias han servido para verificar el grado de cumplimiento de las últimas voluntades, además de reflejar el ceremonial funerario llevado a la práctica. Asimismo, ilustran acerca de los objetos de carácter religioso propiedad de los piuranos, como cuadros, esculturas, rosarios, escapularios, crucifijos y otros. Sin embargo, tal como lo hace León Carlos Álvarez Santaló, hemos de objetar en estos documentos *carencias, embrollos, anotaciones equívocas... ausencias declaradas y ocultaciones interesadas... de los notarios* que en cierta medida dificultan la construcción de *catedrales aritméticas indiscutibles* pero que sí permiten la elaboración de *planimetrías sociovitales... eficaces y sintomáticas. Ampliarlas y cruzarlas con otras fuentes es tarea que aconseja el sentido común y el método científico*<sup>2</sup>.

Otras limitaciones de algunos expedientes, sobre todo en testamentos radican, en primer lugar, en su cantidad, pues los 493 fichados corresponden a un 0.9% de los 50.000 habitantes que tenía la provincia eclesiástica de Piura en 1785, y a un 4% de los 13.000 que vivían en la ciudad de Piura. El porcentaje se duplica en 1814, cuando la población de la ciudad se reduce a casi la mitad. Panorama parecido encontró Gabriela Ramos, de 1600 a 1670, cuando en Lima vivían unos 2.000 habitantes de los cuales testaron el 9% y en Cusco unos 10.000 de los que testaron el 1.63%. La marcada diferencia entre el porcentaje de habitantes y testadores es entendible porque las cifras de los censos englobaban párvulos, niños, adolescentes, jóvenes y adultos que no tenían porque testar y porque el grupo de ancianos no necesariamente habría de morir<sup>3</sup>. Para solucionar esta restricción, hemos procurado no realizar generalizaciones, usando información cualitativa que complete las ideas planteadas.

Un segundo obstáculo encontrado en los testamentos ha sido el silencio referente a la raza o grupo social al que pertenece el testador, ya que solo algunos se interesaron en recalcar su condición de españoles, indios, negros libres u otros. El cuadro que presentamos a continuación indica que solo 10 mujeres (2%) y 48 hombres (9.8%) especificaron la raza o grupo social al que pertenecían. Por tanto, 435 testadores, que

---

<sup>2</sup> L. Álvarez Santaló y A. García-Baquero. "Riqueza y pobreza del clero secular en la Sevilla del Antiguo Régimen (1700-1834)" en *Trocadero*, N° 8/9, 1996-1997, p. 12.

<sup>3</sup> Cfr. G. Ramos. *Muerte y conversión en los Andes (Lima y Cuzco 1532-1670)*. Lima, Instituto de Estudios Peruanos; Instituto Francés de Andinos UMIFRE 17, CBRS -MAEE; Cooperación Regional para los Países Andinos, 2010, pp. 171-173.

representan un 88.2%, prefirieron no hacerlo limitando nuestro intento por establecer comparaciones socioeconómicas con el aspecto religioso, lo que hemos tratado de compensar con la utilización de otras fuentes primarias.

Cuadro N° 1. Raza especificada en testamentos

| Raza                            | Mujeres (220=45%) |              |              |              |                      | Varones (273=55%) |              |              |              |                      |
|---------------------------------|-------------------|--------------|--------------|--------------|----------------------|-------------------|--------------|--------------|--------------|----------------------|
| Años                            | 1780<br>1789      | 1790<br>1799 | 1800<br>1809 | 1810<br>1819 | Total                | 1780<br>1789      | 1790<br>1799 | 1800<br>1809 | 1810<br>1819 | Total                |
| India                           | 2                 | -            | 2            | 2            | 6                    | -                 | -            | 3            | 1            | 4                    |
| Negra                           | -                 | -            | -            | 2            | 2                    | 1                 | 1            | -            | 1            | 3                    |
| Mestiza                         | -                 | -            | -            | -            | -                    | 1                 | 1            | -            | -            | 2                    |
| Mulata                          | -                 | -            | 1            | -            | 1                    | 1                 | -            | 1            | -            | 2                    |
| Blanca<br>(español)             | -                 | 1            | -            | -            | 1                    | 7                 | 8            | 10           | 9            | 34                   |
| Blanca<br>(extranjero)          | -                 | -            | -            | -            | -                    | 1                 | 1            | 1            | -            | 3                    |
| <b>Total que<br/>especifica</b> | <b>2</b>          | <b>1</b>     | <b>3</b>     | <b>4</b>     | <b>10<br/>2%</b>     | <b>11</b>         | <b>11</b>    | <b>15</b>    | <b>11</b>    | <b>48<br/>9.8%</b>   |
| <b>No<br/>especifica</b>        | <b>67</b>         | <b>39</b>    | <b>54</b>    | <b>50</b>    | <b>210<br/>42.6%</b> | <b>56</b>         | <b>41</b>    | <b>60</b>    | <b>68</b>    | <b>225<br/>45.6%</b> |

Fuente: Elaboración propia en base a 493 testamentos

Caso parecido se presenta en el tema de los oficios o profesiones de los testadores. Estas se han deducido, en algunos casos, por los bienes detallados en el testamento o por las acciones realizadas y reseñadas en este, estableciendo denominaciones más amplias. Esto tampoco ha permitido entrelazar el nivel socio-profesional con la religiosidad correspondiente.

En tercer y último lugar, hemos mencionado ya la ausencia de testamentos de 1790 a 1792, a esto unimos el deterioro de varios de ellos por el exceso de tinta utilizada, por la humedad, elevadas temperaturas y condiciones de conservación inapropiadas.

Los expedientes del *Archivo Arzobispal de Piura* (AAP) corresponden a la sección Colonial. Entre los más importantes podemos mencionar el Auto de la Visita pastoral de Baltasar Jaime Martínez Compañón (1782 a 1785), el Libro de Cofradía del Santísimo Sacramento, el Auto de la Visita pastoral a la doctrina de Huancabamba y plan de informe del cura Buenaventura Ribón, dispensas y diligencias matrimoniales, Libro de Defunciones de Catacaos y otros.

La Colección Tomás Diéguez (CTD)<sup>4</sup>, ubicada en el *Archivo General de la Nación* (AGN) y compuesta por 1891 cartas y documentos administrativos, ha contribuido con 407 cartas que manifiestan datos valiosos sobre la religiosidad trujillana, piurana y limeña. Diéguez Florencia, como vicario de Catacaos y Piura, recibe un interesante número de cartas de familiares, amigos y conocidos en las que leemos aspectos de vida cotidiana y datos de religiosidad. Para esta investigación hemos terminado la lectura de toda la colección, enfrentándonos a un problema puntual: desde 2015 la CTD se reclasificó y reordenó en cuatro cajas más un Libro, con el consiguiente cambio de signatura de cada carta o documento administrativo; ello nos obligó a releerlas y fichar nuevamente aquellas que ya habíamos utilizado con anterioridad. Lastimosamente han quedado algunas -pocas- que no hemos logrado identificar; constarán en este trabajo con la signatura antigua.

Traspassando el ámbito nacional, el *Archivo General de Indias* (AGI) permitió la revisión de todos los expedientes comprendidos desde 1770 hasta 1824 circunscritos al virreinato peruano que se encuadraban en las secciones denominadas Estado, Gobierno (Audiencia de Lima, Indiferente) y Diversos. Los documentos que aquí encontramos fueron diversos; resaltamos las Constituciones Sinodales de 1623, que en esta ocasión terminamos de fichar; reales cédulas; instrucciones para buen gobierno; informes de virreyes, arzobispos y otras autoridades político-religiosas; cartas de autoridades y personajes importantes de las ciudades de Lima, Trujillo y Piura; reglamentos; discursos; denuncias; relaciones de méritos y servicios de presbíteros piuranos o residentes en el partido o en la intendencia de Trujillo; solicitudes de sacerdotes en las que pedían licencias para administrar misas, sacramentos, indulgencias o para pedir licencia de oratorios o capillas; libros de cuentas de la Real Caja de Trujillo, etc. De aquí también revisamos libros de la época, catálogos y códigos generales.

La dificultad encontrada en este archivo se centra en la ausencia de denominación específica de los documentos contenidos en los legajos, lo que alargó nuestra investigación al tener que revisarlos más detenidamente para poder encontrar alguna información relevante. Por este motivo, aplicamos el criterio cronológico por el cual solicitamos y verificamos todos los legajos que correspondían a Lima fechados desde

---

<sup>4</sup> Esta Colección fue declarada Patrimonio Cultural de la Nación el 6 de agosto de 2018. Cfr. <https://busquedas.elperuano.pe/normaslegales/declaran-patrimonio-cultural-de-la-nacion-a-la-coleccion-tom-resolucion-vice-ministerial-no-122-2018-vmptic-mc-1678072-1/> Consultado el 19 de diciembre de 2018.

1770 hasta 1824. La tarea fue ardua pero el esporádico hallazgo de datos religiosos alentó nuestro ánimo.

Para complementar toda la información encontrada en estos archivos, analizamos la documentación del Concilio de Trento y el VI Concilio de Lima, que se asumen como la base teológica sobre la que se rige la vida religiosa de los feligreses del virreinato peruano. Asimismo, centramos nuestra atención en la *Colección Documental de la Independencia del Perú*, que recopila periódicos, relaciones de viajeros, obras de ideólogos y otros documentos valiosos para la época que estudiamos. La revista *Mercurio Peruano*, por su parte, ha suministrado noticias respecto de la geografía, demografía, economía, sociedad y política de la provincia piurana y del resto de la intendencia de Trujillo en la última década del XVIII, así como también un extenso poema titulado *Octavas sobre la ruina de Lambayeque*, cuya temática contiene información valiosa sobre la inundación vivida en 1791. La *Colección en Latín y Castellano de las Bulas, Constituciones, Encyclicas, Breves y Decretos del Santísimo Padre (de gloriosa memoria) Benedicto XIV...* (1760); la *Constitución Política de la Monarquía Española* (1812); la *Colección de Cánones y de todos los Concilios de la Iglesia de España y de América* de Juan Tejada y Ramiro (1859); el *Informe Económico de Piura*. (1802) de Joaquín Helguero, *La dulce y santa muerte* de Juan Crasset (1788); los *Sermones doctrinales, morales, dogmáticos, panegíricos y apologéticos o de controversia católica y social acomodados a las más urgentes y apremiantes necesidades de los actuales tiempos. O sea, el Catolicismo y la sociedad defendidos desde el púlpito* de Juan González (1866) y otros documentos de la época han sido realmente valiosos.

Por último, en aras de aprovechar el poderoso influjo de los modelos, representaciones y símbolos que la literatura presenta sobre la sociedad, hemos decidido trabajar las escasas muestras con las que contamos para esta época, como los versos satíricos de Esteban de Terralla y Landa titulados *Lima por dentro y fuera...* y la novela histórica de Enrique López Albújar, *Matalaché*. En esta misma línea de complementación simbólica nos ha aportado enormemente el conjunto de acuarelas mandadas pintar por el obispo Baltasar Jaime Martínez Compañón durante su visita pastoral por la provincia de Piura, de 1782 a 1785. Ellas nos muestran personajes y danzas religiosas, escenas de adoctrinamiento, costumbres enraizadas en indios y mestizos, actitudes ante la muerte y otros tantos temas que corroboran actitudes y aptitudes de los piuranos atisbadas en las otras fuentes.

Con la única intención de explotar al máximo las fuentes encontradas, decidimos

utilizar en simultáneo el método cuantitativo y cualitativo, de tal manera que las deficiencias de uno pudieran ser suplidas por el otro. Esta composición, conocida como *triangulación*<sup>5</sup> ha sido aplicada en varios capítulos de este trabajo, logrando cierto equilibrio.

La cuantificación de variables, como sabemos, tiene sus limitaciones para un trabajo de esta índole, porque no es posible medir, por ejemplo, ideas religiosas ni mucho menos convicciones y sentimientos religiosos. Por tanto, los datos numéricos serán tomados como directrices indicativas y no como conclusiones aplicables a toda la sociedad, apeándonos en este sentido a lo planteado por el doctor León Carlos Álvarez Santaló de no considerar una ‘muestra’ como una parte proporcional de ‘algo’ a la que debería aplicársele en *consecuencia las ‘leyes’ que tejen las proporciones y sus significados... entre las fracciones y los todos*. El tema tratado, aconseja Álvarez, no necesariamente debe amoldarse a la proyección geométrica que permitiría la extrapolación de resultados sino que puede ser considerado en sí mismo como un *‘todo’ que es el que tenemos y sometemos a análisis como tal*<sup>6</sup>. Esa es nuestra consigna.

De manera general este método se ha utilizado para dos aspectos. El social, que ha servido para enumerar a testadores distinguiendo entre mujeres y hombres; tipificar los testamentos (simple, nuncupativo<sup>7</sup> y en virtud de poder); verificar el estado civil, el número de hijos legítimos y/o naturales, el lugar de origen del testador, el lugar de residencia, el dominio de escritura y otros aspectos. En cuanto al aspecto religioso, que es el que más nos interesa por la naturaleza de la tesis, ha permitido contabilizar misas de devociones, tenencia de objetos religiosos, monto de dotes y arras<sup>8</sup>, fórmulas de fe (invocaciones y declaraciones de fe, intercesiones solicitadas, considerandos y encomendaciones del alma), mortajas, tipos de entierro, posas, iglesias escogidas para la sepultura y ubicación de esta dentro del mismo templo, número de misas encomendadas y montos destinados para ello, fundaciones de capellanías, montos destinados a mandas pías, donaciones realizadas a terceros o a instituciones, y otros datos relevantes.

Los porcentajes obtenidos con esta metodología han sido complementados con la cualitativa, aplicada a las mismas fuentes que se presentaron como casos abundantes en

---

<sup>5</sup> J. Ruiz Olabuénaga. *Metodología de la investigación cualitativa*. Bilbao, Universidad de Deusto 2012. p. 17.

<sup>6</sup> L. Álvarez Santaló y A. García-Baquero. “Riqueza y pobreza del clero secular...” Op. Cit. p. 11.

<sup>7</sup> Testamento escrito por el mismo testador sin la presencia de notario o autoridad político-militar, o, en caso de no saber escribir, dictado ante familiar o amigo.

<sup>8</sup> Dinero o bienes que aporta el novio al matrimonio, aunque no es muy común en nuestro territorio pues se aplica el término dote para ambos contrayentes.

datos sobre el común denominador de una vasta región. Ello ha permitido reconstruir una historia más alejada de las ideas del grupo de poder y más representativa de los comportamientos sociales de la masa poblacional costeña y serrana.

En efecto, el método cualitativo permite abordar realidades más amplias constatadas en decenas de documentos, que han facilitado el cruce de información ratificando o rectificando algunas ideas. Nos referimos en este ámbito a la consulta de centenares de epístolas, al igual que de testamentos y testamentarías, a las causas civiles y criminales, inventarios de bienes, cartas de dote, visitas pastorales, informes y expedientes de otros tipos. Todos ellos han brindado datos valiosísimos que han permitido vislumbrar los sentimientos, expectativas, rechazos, anhelos, dudas y temores que caracterizaron a los feligreses de la zona. Sabemos que adentrarnos en este análisis implica ciertos riesgos que nos llevan a restarles fiabilidad, pues siempre estarán presentes las intenciones de los litigantes, testadores, remitentes, albaceas y otros individuos que buscan conseguir su beneficio. Además, queda claro que ahondar en el mundo de los deseos y sentimientos es todo un reto por la inseguridad y problemática que representa escudriñar en las profundidades de la mente y del corazón. El historiador de las mentalidades no tiene por qué torturarse innecesariamente ni recorrer caminos para los que cuenta con pocas herramientas, pues, como escribe Alberto Marcos, *el corazón y la mente son en buena medida insondables... si no es a través de sus manifestaciones externas; ... ¿por qué pretender ir más allá? ¿Acaso la religión, al margen de lo que constituye su cuerpo de creencias y de dogmas, no se expresa también en formas externas?*<sup>9</sup>.

Para finalizar, pusimos especial énfasis en la bibliografía consultada, que complementó la mencionada metodología y evitó caer en sesgos, particularidades o ambigüedades sobre todo en aquellos temas, como el matrimonio, la confesión o la muerte, que ya han sido tratados por otros investigadores.

Por último, hemos de destacar que parte de este corpus documental ha sido reproducido literalmente en la tesis, estimando conveniente respetar la ortografía y puntuación de la época salvo en el caso de las tildes, con el fin de agilizar la lectura. En contados casos en que los errores son muy llamativos se ha colocado (*sic*), y en otros se han alterado los tiempos verbales para mantener la coherencia lógica en el texto.

A continuación, detallaremos el proceso de trabajo sobre las fuentes documentales

---

<sup>9</sup> A. Marcos. "Religión "predicada" y religión "vívda". Constituciones Sinodales y visitas pastorales: ¿Un elemento de contraste?". En: L. Álvarez, M. Buxó y S. Rodríguez (Coords.) *La religiosidad popular. Vida y muerte: la imaginación religiosa*. Barcelona, Antropos, Fundación Machado, 1989, T. II. pp. 55-56.



revisadas, que nos ha permitido un mayor provecho, según la metodología que acabamos de exponer.

Primero, la búsqueda, lectura, fichado y, en algunos casos, microfilmado de los miles de documentos ubicados en el Archivo General de Indias que se sobrepasaban el período estudiado (1770-1825). Dicha actividad se realizó durante dos estancias de investigación de una duración conjunta de seis meses (tres en 2014 y tres en 2015). El resto del tiempo de ambos años llevamos a cabo la misma actividad en el Archivo Regional de Piura, ahora centrada en la recopilación de datos testamentarios y valiéndonos de una plantilla cedida gentilmente por el doctor David González Cruz, que aplicó para sus estudios sobre la muerte en Huelva durante el siglo XVIII y que adaptamos a la realidad piurana del momento. Esta ardua tarea se compaginó con el dictado de clases, asesoramiento de alumnas y desempeño de cargos administrativos en la Universidad de Piura. Asimismo, las semanas de exámenes universitarios se aprovecharon para viajar a Lima al Archivo General de la Nación. Para obtener el máximo rendimiento del tiempo y agilizar la etapa de indagación y transcripción en estos dos últimos archivos, se recurrió al fotocopiado de cientos de documentos para analizarlos y clasificarlos más tarde.

En segundo lugar, vino el vaciado de la información testamentaria a programa informático. Se elaboraron cuatro libros de Excel, uno por cada década, donde se vaciaron todos los datos y se elaboraron tablas dinámicas que produjeron datos estadísticos y gráficos sobre cada tema. Esta actividad demandó varios meses del año 2016.

Una tercera fase se centró en la clasificación de la información. La ingente cantidad de documentos fichados y fotocopiados hizo imprescindible agruparlos por temas: sociedad, economía, iglesias, curas, diezmos, bulas, creencias, devociones, adoctrinamiento, misas, fiestas, sacramentos (subdividido en los 6 que hemos trabajado), fórmulas piadosas y muerte, que a su vez se disgregó en agonía, mortajas, posas, sepulturas, capellanías, etc. Escapan a esta clasificación los testamentos, ya que fueron agrupados por décadas.

Como cuarta parte del proceso estuvo la interpretación de las fuentes. Una vez obtenidos los grupos temáticos, continuamos con la investigación bibliográfica. Esta nos permitió elaborar fichas (textuales o de resumen) no solo de libros publicados en las últimas décadas, sino también de libros escritos en los siglos XVII, XVIII y XIX que afortunadamente han sido digitalizados por diversas instituciones y están disponibles en internet.

Finalmente, el quinto paso fue la redacción de la tesis, iniciada en septiembre de 2016

y que nos demandó casi dos años. A lo largo de esta última etapa, aparte de la habitual dificultad de las actividades académicas, no fue pequeña perturbación la provocada por los desastres naturales, como lluvias torrenciales e inundaciones, que asolaron nuestra región durante los meses de verano (enero a mayo de 2017) y provocaron el cierre de nuestra casa de estudio por algunos días.

El resultado de todo este proceso ha permitido dividir esta investigación en tres grandes apartados cada uno de los cuales se ha fijado unos **objetivos generales y específicos** en el estudio de la religiosidad piurana en las postrimerías de la época virreinal.

La Parte I, denominada *La provincia eclesiástica de Piura en las últimas décadas del período virreinal*, pretende una aproximación general a los aspectos básicos que configuran la realidad de dicha circunscripción: la geografía, el clima y la economía son abordados en el primer capítulo; mientras que en el segundo prestaremos atención a la sociedad, la política y la organización eclesiástica. Cada uno de estos ámbitos proporciona información relevante que permitirá entender las conexiones básicas con las manifestaciones religiosas semejantes o diferentes a otras regiones del virreinato y, también, de algunos lugares de la metrópoli. Así, ante la peculiaridad de la geografía y del clima, nos planteamos como objetivo diferenciar las dos regiones típicas de nuestra zona de estudio -costa y sierra- para comprender las dificultades de acceso a la zona andina, especialmente en tiempo de lluvias, y su relación con la falta de adoctrinamiento de sus habitantes.

También hemos detectado los períodos de inundaciones, sequía y terremoto vividos en Piura, y analizado su impacto en la idiosincrasia del poblador, aunque dejando para otro capítulo las consecuentes reacciones religiosas. En este primer epígrafe hemos querido realizar un repaso al conjunto de desastres naturales que asolaron esta región, relacionándolos con catástrofes similares producidas en el resto de Hispanoamérica e incidiendo, sobre todo, en las múltiples interpretaciones causales que de ellos se ensayaron, sobre todo en el contexto de las primeras ideas de la Ilustración ya difundidas en la Ciudad de los Reyes.

Unido a la geografía, la descripción del sistema económico desarrollado por los piuranos atenderá sobre todo a la relación entre hacienda y comercio (interno y externo), distinguiendo entre las familias con escasos recursos, aquellas que amasaban grandes fortunas y las que podían subsistir con el desempeño de algunos oficios. Esta clasificación tácita permitirá que, en capítulos posteriores, se puedan entender las conexiones entre la

posesión o carencia de bienes, muebles o inmuebles, y el pago de derechos de sacramentos, la entrega de dotes, el encargo de misas, la elección de exequias funerarias, la donación de casas, dinero, negros, joyas y otros objetos a familiares, imágenes sagradas o instituciones religiosas, entre otras cosas.

El segundo capítulo, *Sociedad, política y administración eclesiástica*, parte de una representación pormenorizada de las características socioculturales de los distintos grupos que conformaban la provincia piurana (indios, mestizos, negros, castas y españoles). Esta viene complementada con datos demográficos y cuadros estadísticos que reflejan el estado civil, el número de componentes que conforma una familia nuclear, la legitimidad o ilegitimidad de los hijos y el nivel educativo. El objetivo que nos planteamos es poder verificar, en capítulos posteriores, la correlación entre la cosmovisión y *modus vivendi* del piurano y la aceptación o rechazo del discurso doctrinal emitido por la Iglesia.

A continuación, se estudian brevemente las dos etapas políticas por las que atraviesa Piura desde 1780 hasta 1821, como corregimiento y después como intendencia. Bajo este último régimen se vivirán momentos culminantes como la nueva legislación de las Cortes de Cádiz, la presencia cercana y peligrosa de la Junta de Gobierno establecida en Quito y, por último, la proclamación de la independencia política de España. Queremos con esto corroborar las manifestaciones religiosas surgidas por la cautividad de Fernando VII, la ejecución o rechazo de los mandatos gaditanos en asuntos religiosos y las permanencias y cambios vividos inmediatamente después de iniciada la República.

Finalmente, nos detendremos en la organización eclesiástica de esta provincia - dependencia del obispado de Trujillo y repartida en doctrinas y curatos-, así como en las obras de infraestructura y ornato realizadas en las principales iglesias y parroquias, en la visita del obispo Baltasar Martínez Compañón, en 1783, y, por último, en las tres órdenes religiosas que se asentaron en esta ciudad: franciscanos, mercedarios y betlemitas. En suma, toda la información aquí contenida busca robustecer los cimientos que permitirán entender la religiosidad expresada por los pastores de la iglesia y, sobre todo, por la gran masa de feligreses.

La Parte II, titulada *Religiosidad en la transición hacia la independencia*, propone, de manera general, analizar el grado de cumplimiento por parte de la feligresía de lo estipulado en los concilios, constituciones sinodales y visitas pastorales. Para ello, se hace imprescindible conocer el discurso empleado por la Iglesia Católica y especificar los medios y herramientas utilizadas como estrategia para lograr sus objetivos. Teniendo

clara esta información, será factible tanto verificar las infracciones cometidas por los feligreses como su repercusión en la comunidad a la que pertenecen. Este objetivo se constituye en parte esencial de nuestra investigación.

Bajo este planteamiento, se han establecido cuatro capítulos que tratarán sobre las creencias y devociones de los piuranos, el adoctrinamiento y la misa, las fiestas religiosas y la práctica de los sacramentos.

De las pocas fuentes que brindan información directa sobre creencias y devociones de un grupo humano, nosotros hemos centrado la atención en los libros, las fórmulas de fe y los objetos religiosos mencionados en los testamentos, inventarios de bienes y cartas. Aunque eran escasos los libros de temática religiosa que se tenían y circulaban en la ciudad de Piura, resultan ser un buen referente para intentar comprender algunas devociones particulares y modos de actuar de los presbíteros, principales propietarios.

Las fórmulas de fe planteadas en los testamentos servirán, en este tercer capítulo, para hacer un estudio cualitativo de la creencia en Dios uno y trino, en la Virgen y en los santos, dejando el estudio cuantitativo para el séptimo capítulo. Asimismo, los objetos religiosos conservados en algunas casas e iglesias, como pinturas, láminas, esculturas, rosarios, crucifijos o escapularios, se constituyen en un buen reflejo de las devociones de sus propietarios, bien por compra o por herencia recibida. Por todo lo expuesto, hemos tratado de armar un corpus detallado de las vírgenes y santos que más devotos tenían en la sociedad, entre los que sobresalen las advocaciones marianas del Carmen, de las Mercedes, de Belén, de Guadalupe y la Inmaculada Concepción; además del culto a san José y santa Rosa. Al parecernos insuficiente este panorama, y considerando la posibilidad de hallar diferencias entre varón y mujer durante la Edad Moderna, decidimos especificar qué devociones correspondían a cada sexo, pues *la ley, los discursos y la práctica social colaboraron en el mantenimiento de una realidad que... otorgó a los hombres el báculo de autoridad y el sostenimiento económico de la casa, y a la mujer el recato, la sumisión y el mundo doméstico*<sup>10</sup>. Esta clara diferenciación influyó en la religiosidad social, tal como lo veremos en nuestra investigación.

El cuarto capítulo, centrado en el adoctrinamiento y culto dominical, incide en el proceso común seguido en la evangelización del indio y de los otros grupos sociales, y de manera particular en las múltiples causas que originaron el descuido de esta función

---

<sup>10</sup> A. Macías. "El matrimonio, espacio de conflictos: incumplimiento de palabra, divorcio y nulidad en la archidiócesis hispalense durante el siglo XVIII". Tesis para obtener el grado de doctor. Directora María Luisa Candau. Huelva, Universidad de Huelva, 2014, p. 19.

primordial del clero. Así, se distinguen claramente los factores causales, cuyos protagonistas fueron los curas y aquellos que se deslindaron de los mismos feligreses ya sea en la urbe o en zona rural. Lo que tratamos de demostrar es que esta deficiencia estuvo íntimamente relacionada con el rechazo hacia algunas ideas y muestras religiosas que iremos detallando.

Además de la evangelización, la Iglesia puso especial énfasis en el precepto dominical por su singular significado y naturaleza: no por nada se creía que la misa era el mismo sacrificio de Cristo en la cruz para redimir al hombre de sus pecados y permitirle su acceso al cielo. Por este motivo, algunas autoridades eclesiásticas no escatimaron esfuerzos, por medios pacíficos o violentos, para obligar a los feligreses a asistir a misa los domingos y fiestas de guardar. Dada la trascendencia de este culto dominical, nos fijamos como meta detallar los puntos claves de la celebración eucarística, deteniéndonos en los problemas que pudieron generarse y destacando, asimismo, los tipos de misas más celebrados en ese entonces.

El quinto capítulo, referido a las fiestas religiosas, se subdivide en cuatro secciones: las celebraciones más importantes de la Iglesia Católica (Corpus Christi y Semana Santa); las fiestas patronales y de otros santos asumidas por cofradías y hermandades; Navidad, Reyes, fiestas marianas y Día de los Difuntos; y las celebraciones religiosas con motivo de desastres naturales. En cada uno de estos conjuntos se especifican los momentos más resaltantes de la celebración (procesiones, rogativas, novenarios, septenarios, banquetes, etc.) poniendo énfasis en las protestas dirigidas por líderes hastiados de los abusos cometidos contra sus paisanos indígenas. Creemos necesario dedicar algunos párrafos a detectar y escudriñar en las causas de este descontento, porque no fueron pocas.

Termina este capítulo con el estudio, en una última sección, de las fiestas religiosas extraordinarias surgidas como consecuencia del miedo ante inundaciones, sequías y, sobre todo, el terremoto de 1814. De manera general, la sociedad piurana muestra un comportamiento muy semejante a las demás regiones del imperio español, aunque con peculiaridades interesantes, sobre todo en el tiempo inmediatamente posterior al terremoto, y que tienen que ver con el sacramento del matrimonio.

En el capítulo sexto reflexionamos sobre cinco sacramentos (Bautismo, Confesión, Comunión, Confirmación y Matrimonio) que se constituyeron en pilares básicos de la religiosidad del fiel católico. Desde su nacimiento hasta que enlazaba su vida en matrimonio, iban experimentando, con mayor o menor frecuencia, estas ‘gracias’ que conllevaban sumisión, desprendimiento de bienes, castigos, alegrías, paz, venganza y un

largo etcétera que los acercaban o alejaban de la Iglesia. En cada caso deseamos verificar las semejanzas y diferencias presentadas por los parroquianos de esta provincia respecto a otras regiones del virreinato. Adelantamos que, en zona rural, fue mucho más difícil acceder a algunos de estos sacramentos, por lo que imperó el desapego hacia la Iglesia, el concubinato y, en una sola frase, la situación ‘de indio infiel’ que solo era visto en tiempo de fiesta religiosa por las diversiones anexas. Además, una vez lograda la independencia de este partido, los feligreses experimentaron ciertos desconciertos y sinsabores a causa de las medidas ejecutadas por el nuevo gobierno político-militar. El enrolamiento forzoso al ejército generó cierto absentismo en el culto y en fiestas religiosas, disminución de las ofrendas, diezmos y bulas, oraciones privadas y públicas, enlaces matrimoniales forzosos y, por si fuera poco, presiones económicas a modo de donativos para solventar los gastos del Ejército Patriota. Es decir, con la nueva etapa política se evidencian algunos cambios sustanciales en la religiosidad del piurano, temeroso de perder la vida en la guerra de la Independencia.

Hemos denominado *Religiosidad ante la muerte* a la tercera y última parte de esta investigación. Esta se plantea como objetivo general estudiar las manifestaciones religiosas durante el tiempo de agonía -en que se recibe el sacramento de la Extremaunción-, y aquellas que se desarrollan inmediatamente después del deceso. Son tres los capítulos que la componen. El séptimo se detendrá en el entorno familiar del moribundo; el octavo, en el ámbito social que engloba el acompañamiento fúnebre hasta el depósito del cuerpo en la sepultura; y el noveno, en los sufragios que buscan la salvación del alma, ya sea con misas de cuerpo presente, honras, novenarios y ‘cabo de año’ o a través de las fundaciones de capellanías, mandas pías y donaciones de bienes a santos, vírgenes o iglesias. Un primer objetivo específico que perseguimos en el séptimo capítulo es analizar, cuantitativamente y con distinción de género, las fórmulas piadosas de los testadores y las decisiones respecto a las mortajas que desean utilizar. Nos proponemos también describir el proceso que se seguía con posterioridad al fallecimiento: la transformación de la casa en cámara mortuoria, los lutos de los familiares, la realización de la vigilia y el convite ofrecido a parientes, amigos y vecinos que lo acompañan.

Para el octavo capítulo, hemos querido comentar las relaciones con la comunidad, tras la muerte: el traslado en andas hasta su última morada en la iglesia, los acompañantes, las posas y el lugar de la sepultura. Todos estos actos se interpretan como un conjunto de significantes que representan propósitos específicos.

Finalmente, en el noveno capítulo nos hemos propuesto cuantificar las misas

establecidas *post mortem*, las capellanías fundadas y el monto destinado para mandas pías. No olvidamos en este punto el desprendimiento de bienes como esclavos, casas, joyas, dinero y otros objetos donados a una devoción en particular, a cofradías y hermandades o a la parroquia de la que se sentían parte integrante; siempre con la preocupación de diferenciar entre lo mandado por mujeres y hombres.

Al final de cada una de las tres partes reseñadas, a causa de la larga extensión de las mismas, hemos creído conveniente insertar una recapitulación que sintetiza las principales ideas trabajadas. Estas recapitulaciones se complementarán con el apartado de Conclusiones donde expondremos en qué consideramos que ha consistido nuestro aporte al estudio de la religiosidad en el partido de Piura.

**UN ACERCAMIENTO AL ESTADO DE LA CUESTIÓN.**

**ALGUNAS REFLEXIONES**





## UN ACERCAMIENTO AL ESTADO DE LA CUESTIÓN. ALGUNAS REFLEXIONES

Como hemos centrado nuestra investigación en temas de religiosidad, y dadas las conexiones entre este concepto y el de mentalidades y cultura, vamos a presentar por orden las contribuciones que más nos han servido en cada una de estas materias, resaltando las aportaciones clásicas -pues resultaría imposible abarcar todas las europeas y americana- e incluyendo las realizadas en la última década del siglo XXI.

Uno de los enfoques que tomamos como referenciales sobre religión es el propuesto por el investigador Manuel Marzal Fuentes en su libro *Estudios sobre religión campesina*, publicado en 1977, en el que la define como un *sistema simbólico* que puede ser analizado desde la *dimensión filosófica*, de tal manera que el conjunto de símbolos que produce una sociedad sirve de canales expresivos de *ideas religiosas* tal como lo hemos verificado en el transcurso de este trabajo. Estas *mediaciones culturales o simbólicas* que han servido al hombre para religarse con un ser superior le han permitido al mismo tiempo trascender *las fronteras de la realidad humana para situarse en lo 'realmente real'*<sup>11</sup>. Aquí en esta realidad palpable es donde la religión -según Marzal- da la posibilidad de experimentarla por aquella *necesidad absoluta que el hombre siente de 'comunicarse con el infinito', con Dios*.

Esta situación tiene tres vertientes: 1) la teórica o doctrinal, que sería el conjunto de creencias, mitos y dogmas; 2) la práctica o culto expresado en los ritos; 3) la sociológica o comunitaria, referida al grupo y a la organización. Las tres influirían directamente en *la vida del individuo y de la sociedad*<sup>12</sup> mediante una mecánica dirigida por la jerarquía de la Iglesia con el matiz de 'religión oficial', mientras que al conjunto de feligreses le queda reservado lo que se conoce como 'religión popular'.

El investigador Jaime Moreno fue uno de los primeros en comparar la religión oficial (apolínea) con la popular (dionisiaca) en su artículo *Acercamiento antropológico a la religiosidad popular* publicado en 1989, referido a la religión católica. En aquella oportunidad resaltó que la primera se propone articular correctamente las verdades de fe católica en conjunción con las normas de comportamiento establecidas; mientras que la segunda presenta características festivas en *donde se vuelca la capacidad inventiva*, la

---

<sup>11</sup> M. Marzal. *Estudios sobre religión campesina*. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1977, pp. 32-36.

<sup>12</sup> J. Wach. *Sociology of Religion*. Chicago, The University of Chicago Press, 1964, p. 19. Citado en M. Marzal. *Estudios sobre religión...* Op. Cit. p. 268.

*improvisación y la experiencia de lo misterico en forma puntual* (dionisiaca), sin olvidar que las experiencias religiosas están conectadas con mitos y poemas que tratan de explicar el sentido de la vida (mitopoético). Ambas disposiciones religiosas están íntimamente relacionadas, por lo que se hace imprescindible atender no solo *el discurso, la acción y el escenario* sino también *los actores de la obra religiosa*<sup>13</sup>. Esta es una de las ideas medulares de nuestra investigación, pues, partiendo del discurso plasmado en concilios, sínodos y autos de visita, queremos profundizar en el modo de asimilación de dichas ideas por parte de los feligreses.

Sobre el proceso de asimilación de ambos tipos de religión, el investigador José Luis García García no duda en afirmar que en la sociedad moderna *coexiste la religión oficial con su dura ortodoxia y la popular que, en menor o mayor medida, se aproxima a la oficial*. En ese sentido, las creencias y las prácticas religiosas correlacionan las *doctrinas y prácticas oficiales con la creencia mal entendida, el error y la superstición*, dando como resultado una religiosidad popular que no es el conjunto de remanentes de la *ignorancia secular del pueblo, sino el proceso secular de asentamiento de la religión oficial*<sup>14</sup>.

En efecto, la religión católica muestra en su proceso histórico que, a partir del siglo XVI, a causa de los conflictos con el protestantismo, la presión inquisitorial, el desconcierto y la duda respecto de dogmas doctrinales y otros elementos, se vio impulsada y hasta obligada a establecer formas de piedad estrictas dirigidas por la jerarquía. Así lo expresaron en su momento Luis Rodríguez-San Pedro y José Luis Sánchez Lora en el libro *Los siglos XVI-XVII. Cultura y vida cotidiana*, para quienes en dicha época se impuso la *meditación evocadora y descriptiva, con apoyo y valoración de formas plásticas, emocionales y sensibles*. Se propició la participación del fiel en la escena religiosa, donde el *realismo y el marco de la composición* sirvieron para reflexionar sobre *la humanidad de Cristo, su Pasión y Gloria*, poniendo especial énfasis *en la muerte, el Juicio y las postrimerías*. Con esto se buscaba una religiosidad más popular<sup>15</sup>, que *movilizara impulsos vitales, posibilitando el triunfo de la piedad post-ignaciana y los valores apostólicos de una iglesia militante*<sup>16</sup>.

Algunos historiadores y antropólogos apuestan por un concepto de religiosidad

---

<sup>13</sup> J. Moreno. "Acercamiento antropológico a la religiosidad popular" en *Aisthesis*, N° 20, 1987, Chile, Pontificia Universidad Católica de Chile, pp. 15-18.

<sup>14</sup> J. García García. "El contexto de la religiosidad popular". En: L. Álvarez, M. Buxó y S. Rodríguez (Coords.). *La religiosidad popular...* Op. Cit. pp. 18/29.

<sup>15</sup> Cfr. L. Álvarez Santaló; 1989. Citado en L. Rodríguez-San Pedro y J. Sánchez Lora. *Los siglos XVI-XVII. Cultura y vida cotidiana*. Madrid, Síntesis, 2000, p. 118.

<sup>16</sup> L. Rodríguez-San Pedro y J. Sánchez Lora. *Los siglos XVI-XVII...* Op. Cit. p. 118.

popular con caracteres sociales, es decir, tienden a dividir la sociedad en dos grupos (los que mandan y los que obedecen) y a partir de ahí destacan que la religiosidad popular se circunscribe a los desposeídos. Pedro Córdoba es un buen referente de lo expresado cuando, en su artículo *Religiosidad popular: arqueología de una noción polémica*, asegura que *solo puede darse el fenómeno de religiosidad en aquellas sociedades suficientemente complejas*, conformadas por un sistema de castas que permite *distinguir una religiosidad de las élites y una religiosidad del pueblo*<sup>17</sup>. En la misma línea, pero de manera más general, Luis Maldonado reafirma que *la religiosidad popular es plural y sirve de elemento identificador para diferentes estamentos sociales*<sup>18</sup>. Centrada en el estamento de ‘gentes sencillas’, Inmaculada Arias de Saavedra no duda en comentar que la religiosidad popular en el siglo XVIII está íntimamente

*ligada al mundo de los sentimientos, apegada a la tradición y a las prácticas rituales externas, [era] amiga de los actos de culto grandilocuentes, sin grandes planteamientos doctrinales ni teológicos... respondía a las necesidades de las gentes sencillas, acompañándolas en los momentos más trascendentales del ciclo vital, proporcionándoles apoyo y consuelo en los momentos difíciles y al mismo tiempo cauces y oportunidades para desarrollar sus ansias de sociabilidad a través de fiestas y ritos...*<sup>19</sup>.

En esas clases subalternas insiste, con mayor puntualidad, Luigi Lombardi cuando comenta que la religión popular pertenece a ellas. Para él se trata de una realidad cultural cuyas modalidades varían de acuerdo a los sucesos históricos, a la religión y a la cultura<sup>20</sup>.

Este ingrediente cultural también es tomado en cuenta por el ya mencionado Manuel Marzal cuando destaca que la religiosidad popular no solo penetra en el mundo de los pobres sino *también en las capas dominantes*, pues las formas religiosas de estas últimas, aun sin su aceptación, se ven influidas *por la de los dominados, a partir de una matriz cultural sincrética que se proyecta en lo religioso*. Aquí observamos una primera diferencia con los autores antes mencionados, al estar presente el concepto de los

---

<sup>17</sup> P. Córdoba. “Religiosidad popular: arqueología de una noción polémica”. En: L. Álvarez; M. Buxó y S. Rodríguez (Coords.). *La religiosidad popular...* Op. Cit. pp. 70-72.

<sup>18</sup> L. Maldonado. “La religiosidad popular”. En: L. Álvarez; M. Buxó y S. Rodríguez (Coords.). *La religiosidad popular...* Op. Cit. p. 45.

<sup>19</sup> I. Arias de Saavedra. “La religiosidad popular en la España del siglo XVIII: cofradías, ermitas y romerías” en *Cuadernos de Estudios del siglo XVIII*, N° 8-9, 1999, pp. 5-6. en <https://www.unioviado.es/reunido/index.php...> Consultado el 5 de abril de 2018.

<sup>20</sup> Cfr. L. Lombardi. “El hambre como derrota de Dios”. En: L. Álvarez; M. Buxó y S. Rodríguez (Coords.). *La religiosidad popular...* Op. Cit. p. 55.

‘desposeídos’ que, en algunos casos, son considerados como los que desecharon sus tradiciones, y porque se menciona el ímpetu de lo popular sobre la cultura oficial<sup>21</sup>.

De aquello trabajado por los mencionados investigadores y otros dedicados al tema de la religiosidad popular, Manuel Mandianes sintetiza en cuatro las posturas que se han generado al respecto: primera, hay quienes plantearon que la religión popular, de carácter autónomo, era *un conjunto de supersticiones y de gestos mágicos venidos del paganismo y conservados por el mundo rural aislado*. Segunda, propone que se trataba de un corpus no intelectual, *afectivo, pragmático*, de creencias contrarias al sistema oficial: *sin dogmas ni catecismos*. Tercera, que complementa a la religión oficial *y solo se puede estudiar dentro de su contexto socio-político, económico y cultural*; y cuarta, que es la religión vivida opuesta a la canónica. *Por su transmisión oral, a medida que pasa el tiempo se le van agregando ideas y modos nuevos*<sup>22</sup>. Un título -éste de la experiencia y lo vivido- que debe mucho a Jean Delumeau<sup>23</sup>.

A medida que avanzan los estudios históricos en este tema, van surgiendo nuevas propuestas como la de William Christian que afirma que, en los pueblos y ciudades de la Europa católica, y más puntualmente en los de España central, se desarrolló un *catolicismo local basado en lugares, imágenes y reliquias de carácter propio, en santos patronos de la localidad, en ceremonias peculiares y en un singular calendario compuesto a partir de la propia historia sagrada del pueblo*. Con este planteamiento localista puso en tela de juicio el concepto de religiosidad popular que consideraba *las ciudades como centros de civilización y cultura frente a la ignorancia del medio rural (“popular”)*, sin tener en cuenta que había muchos pueblos con característica citadinas y, por el contrario, muchas ciudades netamente agrícolas<sup>24</sup>. En la misma línea, Antonio Luis Cortés Peña defiende que las manifestaciones religiosas aparecen a niveles locales respondiendo a unos esquemas de actuación muy semejantes en todos los lugares, pero esto no significa que dejen de observarse rasgos peculiares en cada caso. Además, recalca que la religiosidad era compartida por todos los miembros de los estamentos sociales y no exclusivamente por el

---

<sup>21</sup> Cfr. C. Lira. “En torno al concepto de religiosidad popular”. *Aisthesis* [en línea] 2016, p. 299. Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=163249379021>. ISSN 0568-3939 Consultado 5 de abril de 2018.

<sup>22</sup> M. Mandianes. “Caracterización de la religión popular”. En: L. Álvarez; M. Buxó y S. Rodríguez (Coords.). *La religiosidad popular...* Op. Cit. pp. 50-51.

<sup>23</sup> J. Delumeau. (Ed). *Histoire vécue du peuple chrétien*. Toulouse. Eds. Privat. Dos vols. 1979.

<sup>24</sup> Cfr. W. Christian. *Religiosidad local en la España de Felipe II*. Traducción de Javier Calzada y José Luis Gil. Madrid, NEREA, 1991, pp. 17/23.

pueblo<sup>25</sup>.

Como era de esperar, hay quienes se rehúsan a utilizar el término ‘religiosidad popular’, como Pedro Córdoba Montoya, por considerar que este concepto ha surgido por la indefinición del concepto de ritual<sup>26</sup>. Por este motivo y porque consideramos que no existe por separado una religión elitista basada en la creencia de la superioridad del corpus teológico, la doctrina moral y el conjunto de ceremoniales cíclicos y uniformes -como plantea la historiadora María Jesús Buxó- *frente a otros modos de experiencia religiosa más cotidianos, ingenuos, milagrosos e intimistas*<sup>27</sup> hemos decidido no utilizar el término ‘religiosidad popular’. Además, estamos convencidos de que ambas modalidades de vivencia religiosa conforman y expresan *los símbolos culturales colectivos y las representaciones mentales individuales que llamamos religión*. La antropología cultural plantea que la religión no es un conjunto de reglas idealizadas compartidas de manera análoga por todos los miembros de una sociedad, pues las personas se constituyen en agentes activos que construyen su propia realidad sin participar de la totalidad de significados y desarrollándose según su experiencia social<sup>28</sup>, geográfica, cultural, económica, etc. José Luis Sánchez Lora apoya este planteamiento porque esos caracteres llamados populares dan el tono de la religiosidad general, religiosidad compartida por todos los estamentos sociales, culturales y religiosos; y, lejos de ser manifestaciones “populares”, fueron comunicadas y enseñadas por la jerarquía eclesiástica<sup>29</sup>. En esa misma dirección Miguel Luis López-Guadalupe, en 2013, recalca que el concepto de religiosidad popular, sin dejar de ser controvertido, se ha mostrado historiográficamente útil por haber acentuado *lo local y tangible, lo cercano y gestual, lo solidario y social* en las prácticas religiosas. Al fin y al cabo, *la religión se revela en su forma de entenderla y de vivirla, esto es en las muestras de religiosidad*. Sin embargo, puntualiza López-Guadalupe, a medida que han avanzado las investigaciones se ha ido desdibujando el término ‘popular’

---

<sup>25</sup> Cfr. A. Cortés Peña. “Entre la religiosidad popular y la institucional. Las rogativas en la España moderna” en *Hispania Revista española de Historia*, Vol. 55, N° 191, p. 1028. Véase también del mismo autor “Religiosidad popular y conflicto: un ejemplo bastetano” en *Hespérides: Anuario de investigaciones*, N° 1, 1993. “La Iglesia y la religiosidad”. En: M. Barrios y R. Peinado (Coords.) *Historia del reino de Granada*. Vol. 3, 2000.

<sup>26</sup> Cfr. P. Córdoba. “Religiosidad popular: arqueología de una noción polémica”. En: L. Álvarez, M. Buxó y S. Rodríguez (Coords.). *La religiosidad popular...* Op. Cit. p. 70.

<sup>27</sup> M. Buxó I Rey. “Introducción”. En: L. Álvarez, M. Buxó y S. Rodríguez (Coords.) *La religiosidad popular...* Op. Cit. p. 7.

<sup>28</sup> *Ibidem*. p. 8.

<sup>29</sup> Cfr. J. Sánchez Lora. “Claves mágicas de la religiosidad barroca”. En: L. Álvarez, M. Buxó y S. Rodríguez (Coords.). *La religiosidad popular...* Op. Cit. p. 125.

reforzándose el de ‘religiosidad’ y esto debido a la confluencia, entre lo oficial y lo popular en la época del Barroco, a la aceptación de las prácticas devocionales en todos los grupos sociales y a la propia indefinición de lo popular o tradicional. Por tanto, concluye que el término religiosidad se muestra *tan amplio como cómodo. Parece caber en él de todo, en una época en que la dimensión religiosa alumbra inexorablemente todos los hitos de la historia de los hombres y mujeres*<sup>30</sup>.

Este trabajo se sustenta en estas ideas porque los casos estudiados engloban a indios, mestizos, negros, castas, criollos y españoles que participaron de todo un *conjunto de prácticas y creencias caracterizadas por un peso preponderante de las formas externas, ritualistas y sensoriales, con una fuerte confusión de elementos religiosos y profanos*. Este es un tipo de religiosidad en que, según Sánchez Lora, *los símbolos sagrados adquieren valor autónomo y se convierten en objetos y ritos mágicos relacionados con milagros y portentos, hechizos y hechizadores, mezclando ritos paganos y cristianos y considerando a los santos como intercesores hacedores de maravillas*<sup>31</sup>. Entendida así la religiosidad, podemos enmarcarla en la historia de las mentalidades y sobre todo en la historia cultural.

El proceso por el que ha atravesado la historia de las mentalidades<sup>32</sup> no ha sido corto. Cuatro décadas de interesante discusión, originadas allá por los años sesenta del siglo pasado, vieron en paralelo el crecimiento y expansión de esta corriente y del llamado “giro cultural”, desarrollado específicamente en el mundo anglosajón. El desarrollo de ambas corrientes, en opinión de Martín Ríos Saloma, provocó cambios profundos en la perspectiva historiográfica como la ampliación de temas, el abandono de rígidos esquemas, la interacción entre las ciencias sociales, la utilización de una innovadora metodología y una nueva reflexión sobre las posibilidades y límites del conocimiento histórico. Sin embargo, a medida que transcurrieron los años, se criticó duramente tanto el método usado como sus mismos planteamientos teóricos, lo que dio lugar a una nueva

---

<sup>30</sup> M. López-Guadalupe. “Religiosidad triunfante, religiosidad domesticada. Entre la justificación y la reflexión” en *Chronica nova: Revista de Historia Moderna de la Universidad de Granada*. N° 39, 2013, p. 11-12. Véase también del mismo autor “Iglesia, religiosidad y mentalidades”. En: M. Barrios y R. Peinado. (Coords.) *Historia del reino de Granada*. Vol. 3, 2000. “Religiosidad institucional y religiosidad popular” en *Historia del Cristianismo*. Vol. 3, 2006. “Religiosidad popular e Ilustración: Las cofradías de Murcia en 1771” en *Epoque moderne*, 1995. “La religiosidad y piedad popular en Granada, Baza y Huéscar. Una forma de evangelización tras la incorporación del reino de Granada a la Corona de Castilla (ss. XV y XVI)” en *Péndulo. Papeles de Bastitania*, N° 15, 2014.

<sup>31</sup> L. Rodríguez-San Pedro y J. Sánchez Lora. *Los siglos XVI-XVII...* Op. Cit. p. 209.

<sup>32</sup> Sobre el término *mentalidad* Revel planteó dos acepciones iniciales: la psicológica, fruto de la cosmovisión y de la interiorización de la realidad exterior; y la antropológica, vinculada a los comportamientos emocionales, viscerales, no racionales de las sociedades sin cultura. Cfr. R. García Cárcel. “Historia de las mentalidades e inquisición” en *Chronica Nova*, 18 (1990), pp. 179-180.

corriente historiográfica conocida como “Historia cultural”, que integró elementos de la sociología y del giro lingüístico para *comprender mejor las realidades históricas*<sup>33</sup>.

Ya hemos abordado en una investigación anterior un breve recuento de ese proceso del estudio de las mentalidades que no pretendemos repetir en esta oportunidad; sin embargo, merece la pena recordar que uno de los primeros franceses que definió esta corriente fue Georges Duby, en su artículo *Histoire des mentalités*, donde la definía como el estudio de *las respuestas que las distintas sociedades habían dado sucesivamente a la interrogación permanente del hombre a propósito del universo que les engloba y de su destino*<sup>34</sup>. Exponía, entonces, la urgente necesidad de conjugar los aportes de la psicología social americana con las concepciones braudelianas de la larga duración, reivindicando así la historia de las mentalidades como un objeto de estudio en sí mismo que permitiría enriquecer la historia social con un primer acercamiento teórico<sup>35</sup>. Además, enumeraba las herramientas de trabajo claves para realizar una investigación sobre mentalidades: primera, el *estudio del lenguaje* que mostraba *las diversas relaciones que se establecían entre las ideas a expresar y el vocabulario que se utilizaba para enunciar dichas ideas* cambiantes a medida que pasaba el tiempo. Segunda, *el estudio de los mitos y de las creencias*, con sus respectivos símbolos en su lento paso de una época a otra y *de un medio cultural al otro*. Por último, el estudio de la iconografía, que permitiría conocer *los universos mentales* al tratarse la creación artística de la recreación de una materia recibida pero transformada en función del espíritu del artista y de los medios culturales y sociales que lo rodean<sup>36</sup>.

Con parecida perspectiva, pero aportando otras ideas, Jacques Le Goff consideró, en su célebre artículo *-Las mentalidades. Una historia ambigua-*, que estas eran un objeto de estudio impreciso y que impulsaba al historiador a echar mano de la etnología, la sociología, la antropología y otras ciencias sociales, tratando *de descubrir las creencias y los sistemas de valores que se reflejaban en las prácticas ceremoniales y en los ritos de una sociedad determinada*. Con este planteamiento se ponía el foco de atención, una vez más, en lo colectivo, que había que estudiar desde su ‘larga duración’ a causa de la lentitud

---

<sup>33</sup> M. Ríos. “De la historia de las mentalidades a la historia cultural. Notas sobre el desarrollo de la historiografía en la segunda mitad del siglo XX” en *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México*, N°. 37, enero-junio 2009, p. 97.

<sup>34</sup> G. Duby. *Histoire des Mentalités* en Ch. Samaran (Coord.) *L'histoire et ses méthodes*. Paris, Galimard, 1961, p. 964.

<sup>35</sup> Cfr. M. Ríos. “De la historia de las mentalidades...” Op. Cit. p. 100.

<sup>36</sup> *Ibidem*. p. 101.



con que las mentalidades cambian. Por tanto, debía tratarse de encontrar los diferentes estratos que la componían, los cambios y continuidades, las adaptaciones de los individuos y las relaciones y juegos que se establecían entre las mentalidades de distintos grupos. Esto, a su vez, requería tener en consideración los medios que permitían su difusión: *imágenes, discursos, sermones, textos literarios, etc.*<sup>37</sup>.

En terreno español son varios los investigadores que han aportado a esta corriente historiográfica. José Luis Sánchez Lora explica que las mentalidades engloban ideas, valores y conductas, y su objeto de estudio es *la relación entre lo que los hombres hacen y piensan, lo que creen que hacen y piensan, y lo que creen que deberían hacer y pensar*. En esta interrelación van generándose justificaciones y creencias que caracterizan a la sociedad que las produce<sup>38</sup>. Este planteamiento se aplica perfectamente a lo que intentamos plasmar en esta investigación por la interconexión que hemos percibido entre las manifestaciones religiosas y la normativa oficial a la que reaccionan positiva o negativamente según la convicción y motivación de los feligreses.

León Carlos Álvarez Santaló ha propuesto un concepto de mentalidad partiendo de que todo es ‘conocimiento’ e incluso si las mentalidades son consideradas *redes sentimentales y afectivas, ello no excusa... ser conscientes de que el universo afectivo... constituye otra situación de conocimiento, es decir, otra técnica de tratos entre lo mental y lo real*. En ese sentido, redefine las relaciones *mentalidad-conducta-mentalidad como una situación de ósmosis y negociación permanente dirigida hacia la invención de la realidad*. Las mentalidades serían entonces un proceso de conocimiento en el que se intercambian constantemente *realidades y percepciones* realimentadas recíprocamente<sup>39</sup>.

Por último, Ricardo García Cárcel atisba una primera definición de las mentalidades en 1984 afirmando que son *el patrimonio colectivo, consciente o inconsciente, producido, heredado y sobrevivido en una comunidad a lo largo del tiempo*<sup>40</sup>. Años después publica un artículo denominado *Historia de las mentalidades e Inquisición* en el que hace un recuento interesante de todo el proceso seguido en esta corriente, remarcando que los

---

<sup>37</sup> J. Le Goff. “Las mentalidades, una historia ambigua”. En: J. Le Goff y P. Nora (Eds.) *Hacer la historia*. Barcelona, Laia, 1980, pp. 84-85.

<sup>38</sup> Cfr. J. Sánchez Lora. *Mujeres, conventos y formas de la religiosidad barroca*. Madrid, Fundación Universitaria Española, 1988, p. 19.

<sup>39</sup> Cfr. L. Álvarez Santaló. “Historia de las mentalidades: incertidumbres de la percepción y equívoco de la experiencia”. Inédito. Citado en M. De Lara Ródenas. *La muerte barroca. Ceremonia y sociabilidad funeral en Huelva durante el siglo XVII*. Huelva, Universidad de Huelva, 1999, pp. 23-25.

<sup>40</sup> R. García Cárcel. “Cultura y mentalidades en la Cataluña del Antiguo Régimen” en *Actes del Primer Congrés d'Historia Moderna de Catalunya*. Tomo I. Barcelona, Universidad de Barcelona, 1984, p. 523.

temas clásicos de los sesenta y setenta fueron *la brujería y la cultura popular* (Mandrou, Bajtin); *la muerte* (Vovelle, Ariès, Chaunu, Lebrun); *familia, parentesco... e infancia* (Ariès); *el miedo* (Delumeau); *el sentido lúdico de la vida* (Bercé, Ozouf) y *el imaginario colectivo* (Duby, Le Goff). Además, comenta que la euforia sociologista y cuantitativista de aquellos años fue utilizada para el estudio de *lo mental*, provocando que *la historia serial* se lanzara a contar y medir realidades cualitativas, como la religiosidad o la afectividad, que antes habían sido consideradas como abstractas<sup>41</sup>.

Las tres fuentes esenciales de las que se sirvió esta corriente, a decir de García Cárcel, fueron *la literatura, los protocolos notariales y la documentación inquisitorial*, cada uno con un conjunto de problemas metodológicos, de los que interesa mencionar aquellos referidos a los testamentos porque han sido parte de las fuentes de esta investigación. *La representatividad social de los testamentos adscritos a clases pudientes* es la primera dificultad que en nuestro caso se resuelve, porque, si bien los testadores no han especificado su oficio o profesión, por la cantidad de bienes, deudas y deudores hemos podido deducir que no testaron solo personas con grandes riquezas, sino de todos los grupos socioeconómicos. *La repetición convencional de fórmulas e invocaciones que no responden a la actitud individual del sujeto* es el segundo peligro que presentan, pero que, por el considerable porcentaje de testamentos nuncupativos (26%) en nuestra investigación, se ha visto superado. El tercer y último problema es *la escasa presencia de mujeres testadoras*<sup>42</sup>, que también en nuestro caso ha sido resuelto por ese nada objetable 44.6% que representan las testadoras.

Estas dificultades metodológicas, *unidas a su creencia en la autonomía y la inmovilidad de lo mental y a su aplicación ideológica muchas veces reaccionaria*, fueron mermando la efervescencia de esta corriente que, además, tuvo que lidiar con su identidad híbrida, a causa de la posición intermedia que ocupaba entre la historia (apoyada en el verbo *estar*) y la antropología (en el verbo *ser*). En la dialéctica entre ambos verbos, según refiere García Cárcel, la historia de las mentalidades se ha perdido muchas veces<sup>43</sup>.

Por todo lo expresado, Daniel Guzmán complementa esta idea afirmando que ‘lo cultural’ se presentó como una solución frente al carácter totalizador de lo social de las

---

<sup>41</sup> Cfr. R. García Cárcel. “Historia de las mentalidades e inquisición” en *Chronica Nova*, 18 (1990), p. 181. Véase también. M. Ríos. “De la historia de las mentalidades...” Op. Cit. p. 103.

<sup>42</sup> R. García Cárcel. “Historia de las mentalidades e inquisición” en *Chronica Nova*, 18 (1990), p. 182.

<sup>43</sup> *Ibidem*. p. 186.

mentalidades<sup>44</sup>, y, en la misma vertiente, Manuel de Lara Ródenas reafirma en 1999 que la Historia de las mentalidades iba *en camino de subsumirse en la Historia cultural* (que había tenido su punto de origen en el llamado ‘giro cultural’), y que se planteaba el único reto de

*abordar el mundo de las percepciones sociales, estudiando el engranaje de los juegos y las luchas de representaciones y autodefiniciones colectivas y explorando las interrelaciones existentes entre la producción intelectual y las formas y los códigos con los que estos son ‘leídos’ y reconstruidos por los consumidores culturales*<sup>45</sup>.

En efecto, la vía teórico-metodológica inglesa conocida como *cultural turn* expandida desde la década del setenta hacia Estados Unidos y España conjugó las *herramientas del análisis del discurso y la importancia dada a la forma narrativa con el estudio de las relaciones existentes entre las representaciones culturales y las prácticas sociales de una sociedad determinada*. Uno de los pioneros de esta corriente fue Carlo Ginzburg con su famosa obra publicada en 1976, *El queso y los gusanos: el cosmos de un molinero del siglo XVI*<sup>46</sup> en la que, con un estilo literario, reconstruye el sistema de valores y el mundo interior de un molinero del siglo XVI valiéndose de las actas del proceso inquisitorial al que éste fue sometido. Ginzburg inauguró una “microhistoria” reduciendo el campo de análisis y leyendo *los signos, mitos y emblemas contenidos en el discurso del molinero Mennochio*. Este trabajo puede considerarse como uno de los antecedentes de la historia cultural<sup>47</sup>.

A decir de Pablo Vásquez los tres elementos que impulsaron este giro fueron, en primer lugar, el papel desempeñado por la antropología cultural o simbólica, que aportó conceptos como representación o símbolo y nuevas formas de análisis; en segundo, la utilización de los aportes realizados por el posmarxismo, la historia de género y el análisis de imágenes; por último, el surgimiento de nuevos estudios que analizaban los productos

---

<sup>44</sup> Cfr. D. Guzmán. “La historia cultural como representación y las representaciones de la historia cultural” en *Cuadernos de Historia Cultural*, Nº 2, Viña del Mar, 2013, p. 23.

<sup>45</sup> M. De Lara Ródenas. *La muerte barroca...* Op. Cit. p. 25.

<sup>46</sup> C. Ginzburg. *Il formaggio e i vermi: il cosmo di un mugnaio del '500*. Torino, Giulio Einaudi, 1976, Utilizo la edición española *El queso y los gusanos: el cosmos de un molinero del siglo XVI*. Trad. de Francisco Martín, trad. de los textos en latín de Francisco Cuarteto, Barcelona, Muchnik, 1991.

<sup>47</sup> Cfr. M. Ríos. “De la historia de las mentalidades...” Op. Cit. p. 106-107.

culturales y su relación con las prácticas sociales<sup>48</sup>.

En la siguiente década, Robert Darnton publicó una serie de artículos sobre la historia cultural francesa donde estudiaba la cultura del Antiguo Régimen desde la óptica de las clases populares, mostrando así las herencias culturales que pervivían e interpretándolas desde un punto de vista antropológico<sup>49</sup>.

Al finalizar la década de los ochenta, Ginzburg publicó *Storia notturna. Una decifrazione del sabba*<sup>50</sup> en la que recreaba los relatos que circulaban en el siglo XVI en torno al aquelarre descubriendo que su origen era indoeuropeo y que habían sido reactualizados a lo largo de los siglos por las diferentes civilizaciones. Al mismo tiempo aparece un libro dirigido por Lynn Hunt, titulado *The New Cultural History*<sup>51</sup>, donde de forma explícita quedarían asentados los postulados de una corriente historiográfica que se venía practicando desde algunos años atrás, pero que, sin embargo, no acababa de persuadir a los historiadores convencidos de que la *historia debía explicar más que contar*. La solución a este problema fue posible *por la colaboración entre las distintas formas de hacer historia, por el diálogo con las ciencias sociales más afines y por un acercamiento a las posturas filosóficas posmodernas*<sup>52</sup>.

Fueron Erick Hobsbawm y Roger Chartier quienes aportaron claras formulaciones teóricas a la historia cultural. Chartier, por su parte, consideró que las sociedades eran un conjunto conformado por diferentes grupos humanos *dados por el género, la edad, la profesión, las tradiciones educativas, las lealtades religiosas, “las solidaridades territoriales”, etc.* Dichos grupos son dueños de una cosmovisión específica, capaces de producir diferentes significados y de relacionarse de manera distinta entre sí<sup>53</sup>. Así como él, los historiadores culturales empezaron a asumir que los distintos grupos no solo eran fruto de los estratos sociales, sino también de las fluctuaciones económicas y políticas, de los conflictos religiosos o de la asimilación de las ideas filosóficas. Foucault, por ejemplo, no dudó en afirmar que en las sociedades se habían establecido estrategias de dominio de

---

<sup>48</sup> Cfr. P. Vázquez. *El espacio del poder. La corte en la historiografía modernista española y europea*. Valladolid, Universidad de Valladolid, Secretaría de Publicaciones, 2005, p. 29. Citado en M. Ríos. “De la historia de las mentalidades...” Op. Cit. p. 120.

<sup>49</sup> Cfr. M. Ríos. “De la historia de las mentalidades...” Op. Cit. p. 112.

<sup>50</sup> C. Ginzburg. *Storia notturna: una decifrazione del sabba*, Turín, Einaudi, 1989, 319 (Biblioteca di Cultura Storica, 176). Utilizo la edición castellana: C. Ginzburg, *Historia nocturna*, trad. Alberto Clavería, Barcelona, Muchnik, 1991.

<sup>51</sup> L. Hunt. *The New Cultural History*. Los Ángeles/Londres, University of California, Berkeley, 1989.

<sup>52</sup> M. Ríos. “De la historia de las mentalidades...” Op. Cit. pp. 113/117.

<sup>53</sup> Cfr. R. Chartier. *El mundo como representación. Historia cultural: entre práctica y representación*. Trad. Claudia Ferrari, Barcelona, Gedisa, 1999, p. 49.

unos sobre otros, pero que *el poder no solo se reducía al sometimiento de una sociedad a las leyes y sus gobernantes, sino que éste se encontraba inserto en todos los resortes de la vida del individuo, quien desarrolla(ba) al mismo tiempo estrategias de resistencias al poder*<sup>54</sup>.

Así representada la sociedad, se hizo indispensable reforzar los conceptos de ‘apropiación’ y ‘recepción’ porque, como bien dice Daniel Guzmán, *no todas las representaciones podían ser tratadas como mentalidades más o menos universales para el conjunto de la sociedad*<sup>55</sup>.

Con estos presupuestos, la historia cultural tratará de abandonar el sitio marginal que ocupaba para posicionarse en uno de igual relevancia que la geografía o la historia socioeconómica, partiendo de relacionar la cultura *con los esquemas mentales, representaciones, ideas y pensamiento racional*. Y mucho más aún, considerando que la cultura está imbricada con *las sensibilidades y los afectos, los ‘irracionales vitales’ que configuran lo radical de la existencia y sus vivencias más hondas*. Para José Luis Sánchez Lora, la cultura o las representaciones colectivas englobarán *creencias, costumbres, miedos, visiones de las cosas* compartidas en mayor o menor medida por una sociedad que tiene un determinado modo de vida cotidiana<sup>56</sup>.

Respecto a la metodología usada por esta corriente, hemos de ratificar primero que la economía y la sociedad fueron trabajadas *como campos de la práctica y la producción cultural*, ya que las asumieron como aspectos fuertemente imbricados con la cultura y la religiosidad. Segundo, fueron desechadas *la frialdad de los números y... (las) ilusiones de la cuantificación*. Y tercero, la historia cultural propuso una *universalidad metódica*, es decir, múltiples objetos de estudio tratados desde una perspectiva común: la historiografía cultural. En ese sentido, era posible hacer una historia cultural de lo social, de lo político, de lo religioso y de lo cultural<sup>57</sup>.

Sintetizando todo lo expuesto sobre la historia cultural, resta solo puntualizar que fue capaz de derribar la antigua creencia de que existían pueblos con cultura y otros sin ella; amplió también el concepto de cultura al considerar *elementos materiales, la oralidad, los rituales y la manera de pensar de la gente de una sociedad determinada*; y reemplazó

---

<sup>54</sup> M. Figueroa. “La nueva historia cultural francesa. Consideraciones acerca de otra manera de concebir la historia” en <http://www.unsa.edu.ar/histocat/historiahoy/cart-figueroa.htm>. Consultado el 20 de julio de 2018.

<sup>55</sup> D. Guzmán. “La historia cultural...” Op. Cit. p. 23.

<sup>56</sup> Cfr. L. Rodríguez-San Pedro y J. Sánchez Lora. *Los siglos XVI-XVII...* Op. Cit. pp. 10/207.

<sup>57</sup> Cfr. D. Guzmán. “La historia cultural...” Op. Cit. pp. 24-25.

el término tradición por los de ‘*reproducción cultural*’, que defiende la idea de que las tradiciones no son continuas ni se transmiten automáticamente entre generaciones; o de ‘*recepción cultural*’, según el cual *las generaciones son receptoras, generadoras y transmisoras de capital cultural*, ya que una sociedad permanentemente *interpreta y adapta ideas, costumbres, imágenes*, etc.<sup>58</sup>. Nuestra tesis encaja perfectamente con cada uno de los logros adquiridos por esta corriente porque, aun siendo Piura un partido de mayoría analfabeta, queda claro que fue poseedor de un cúmulo de elementos materiales importantes, de rituales y de ideas religiosas practicadas en conjunto y enriquecidas a lo largo del tiempo; además de contar con un bagaje riquísimo de cultura expresada e imbricada con el ámbito socio-económico y religioso, en el que se desarrollaron de manera muy similar hombres y mujeres. Y es que la historia cultural, hoy por hoy, engloba de manera especial el tema de la mujer, que -en expresión de Ricardo García Cárcel- ya no es figurativo sino que es asumido como una categoría *social integral en el análisis histórico*. Esto a consecuencia de que la mujer es estudiada en todos los ámbitos en que se ha desarrollado: maternidad, casa, convento, iglesia, cofradía, trabajo, etc., permitiendo reconstruir *todo un sistema de valores específico -espacio, tiempo, relaciones, derechos, deberes- que implica la llamada ‘cultura de la mujer’ a lo largo de la historia*<sup>59</sup>.

Después de este breve acercamiento a la historia cultural, podemos centrarnos en algunos temas claves de nuestra tesis, sobre los que más se ha escrito en España y en el Perú: santos, fiestas religiosas y muerte.

Para poder entender la religiosidad del piurano durante el período estudiado, debemos partir de la premisa de que, para entonces, ya se había producido cierta fusión o mezcla de elementos católicos, andinos y africanos que habían dado como resultado una religión mestiza. Sobre este fenómeno del sincretismo ha escrito, entre otros, Manuel Marzal S.J. en su artículo “Análisis antropológico del sincretismo latinoamericano”, definiendo este como el contacto y la interacción dialéctica de los elementos de dos o más sistemas, que provoca uno nuevo en el que dichos *elementos persisten, desaparecen por completo, se sintetizan con los similares del otro sistema o se reinterpretan como un cambio de significados*<sup>60</sup>. En este sentido, pueden distinguirse tres formas posibles de

---

<sup>58</sup> M. Figueroa. “La nueva historia cultural francesa...” Op. Cit. Consultado el 20 de julio de 2018.

<sup>59</sup> R. García Cárcel. “Historia de las mentalidades e inquisición” en *Chronica Nova*, 18 (1990), p. 185.

<sup>60</sup> M. Marzal. “Análisis antropológico del sincretismo latinoamericano” en *La Antigua*, N° 10, Panamá, 1980, p. 139. Citado en Claudia Lira. “En torno al concepto de religiosidad popular”. <https://scielo.conicyt.cl/scielo.php...> Consultado el 5 de abril de 2018.

sincretismo que coexisten simultáneamente en varios lugares: a) se *acepta el aporte externo y se le da un significado propio*; b) *se conserva la pauta cultural propia dándole un significado externo desde la cultura que se está penetrando*; c) se acepta el modelo externo, *pero a un significado original se le añade un nuevo significado*<sup>61</sup>.

Partiendo de esta clasificación, Marzal está convencido de que los pueblos sometidos a la evangelización cristiana *terminaron aceptando la existencia de Dios, pero como síntesis entre el Dios cristiano y sus dioses originarios*, a consecuencia del *profundo proceso aculturador de los sacerdotes católicos* que a su vez provocó, *en algún sentido, una decreciente cercanía entre sus divinidades y el Dios cristiano*. En síntesis, el sincretismo habría permitido resguardar la relación con la naturaleza y con los seres sagrados a través de un conjunto de prácticas que *asumieron y re-semantizaron las creencias y ritos foráneos*<sup>62</sup>.

Al respecto hemos podido comprobar que, si bien la ciudad de Piura mostró evidencia de lo planteado, no se observa la misma situación en zona rural; la razón: una mayor constancia del desinterés del clero y de los feligreses por los asuntos religiosos. Creemos que en esta zona pervivieron por mucho más tiempo las creencias andinas, lo cual ralentizó el proceso de interconexión, hermanamiento, simbiosis o amalgama con la religión católica. Luis Maldonado, que propone los mencionados términos, destaca también que, si el proceso de *síntesis se realiza de modo deficiente, imperfecto y negativo*, se tratará de un ‘sincretismo’, que es lo que creemos que pasó en nuestra zona de estudio. Por el contrario, dice el autor, si se realiza adecuadamente nos encontraremos *ante una realidad sincrética o sincretización* en la que se aceptan los ritos o los símbolos cristianos y se les da *un significado predominantemente indígena o viceversa*<sup>63</sup>.

Sea como fuere, en mayor o menor medida, hemos podido observar algunos elementos católicos en la sociedad piurana de entonces, expresados sobre todo en *la creencia en los santos patronos*, que, a decir de Manuel Marzal, se constituyeron como *una velada continuidad de la fe en los ancestros del clan*<sup>64</sup>. Ese culto de la familia e incluso el *ayllu* hacia los *achachilas* o ancestros se cimentaba en la creencia de que ellos regeneraban el mundo y multiplicaban los contactos y la buena armonía entre los vivos y

---

<sup>61</sup> *Ibídem*.

<sup>62</sup> *Ibídem*.

<sup>63</sup> L. Maldonado. “La religiosidad popular”. En: L. Álvarez; M. Buxó y S. Rodríguez (Coords.). *La religiosidad popular...* Op. Cit. pp. 41-42.

<sup>64</sup> M. Marzal. “Análisis antropológico del sincretismo...”, p. 139. Citado en Claudia Lira. “En torno al concepto de religiosidad popular”. <https://scielo.conicyt.cl/scielo.php...> Consultado el 5 de abril de 2018.

los muertos, satisfaciendo las necesidades materiales y espirituales de unos y otros<sup>65</sup>.

Además de Marzal, varios investigadores han centrado su interés en el tema de los santos, debido probablemente a que el virreinato peruano fuera ‘cuna de santidad’ durante el Antiguo Régimen: santa Rosa de Lima, san Martín de Porras, santo Toribio de Mogrovejo, san Juan Macías, san Francisco Solano y algunos beatos.

Los tres primeros destacan sobremanera porque han sido protagonistas de varias publicaciones en las últimas décadas: José Antonio Benito Rodríguez, por ejemplo, ha escrito varios artículos y algunos libros sobre el santo obispo Mogrovejo, entre los que destacan *El castellano-leonés que abrazó todas las razas: santo Toribio de Mogrovejo*; *Crisol de lazos solidarios: Toribio Alfonso Mogrovejo*; *Santo Toribio, misionero y pastor*; y, en el año 2006, *Libro de visitas de santo Toribio Mogrovejo (1593-1605)*<sup>66</sup>. Un año antes había publicado una especie de compendio de santos y beatos del virreinato, titulado *Peruanos ejemplares (Valores de los santos, beatos y siervos de Dios en Perú)*<sup>67</sup>.

Sobre la santa limeña se han escrito centenares de artículos y libros desde hace varios siglos, de los cuales queremos destacar la publicación de Luis Millones y Gonzalo de la Maza, *Una partecita del cielo: la vida de Santa Rosa de Lima narrada por Don Gonzalo de la Maza a quien ella llamaba padre* (1993); José Flores Araoz, *Santa Rosa de Lima y su tiempo* (1995); Ángela Olivares, *Santa Rosa de Lima: Rosa de Lima, Rosa de América* (2005); José Antonio del Busto Duthurburu, *Santa Rosa de Lima (Isabel Flores de Oliva)*; Rubén Vargas Ugarte S.J. *La flor de Lima: Santa Rosa* (2011); Ramón Mujica, *Rosa Limensis: Mística, política e iconografía en torno a la Patrona de América* (2013); y, por último, la publicación de Aniello de Luca, *Santa Rosa de Lima* (2018) en la que comenta que la santa inspiró la reforma religiosa y moral de Lima con su ejemplo de vida de oración, penitencia y buenas obras. *Su constante renuncia a lo terrenal para ofrecerse en cuerpo y alma a Dio* -reafirma el autor- *hizo de Rosa un paradigma de fe plenamente vigente hoy en día*<sup>68</sup>.

---

<sup>65</sup> Cfr. F. Gil García. “Donde los muertos no mueren. Culto a los antepasados y reproducción social en el mundo andino. Una discusión orientada a los manejos del tiempo y el espacio” en *Anales del Museo de América*. N° 10, Madrid, 2002, p. 60.

<sup>66</sup> J. Benito. *El castellano-leonés que abrazó todas las razas: santo Toribio de Mogrovejo*. Valladolid, 1992. *Crisol de lazos solidarios: Toribio Alfonso Mogrovejo*. Lima, 2001. *Santo Toribio, misionero y pastor*. Lima, 2005. *Libro de visitas de santo Toribio Mogrovejo. (1593-1605)*. PUCP, Lima, 2006.

<sup>67</sup> J. Benito. *Peruanos ejemplares (Valores de los santos, beatos y siervos de Dios en Perú)*. Lima, 2005.

<sup>68</sup> L. Millones y G. de la Maza. *Una partecita del cielo: la vida de Santa Rosa de Lima narrada por Don Gonzalo de la Maza a quien ella llamaba padre*. Lima, Editorial Horizonte, 1993. J. Flores Araoz. *Santa Rosa de Lima y su tiempo*. Lima, Banco de Crédito del Perú, 1995. A. Olivares. *Santa Rosa de Lima: Rosa de Lima, Rosa de América*. Lima, Edimat Libros, 2005. J. del Busto Duthurburu, *Santa Rosa de Lima*



Sobre san Martín de Porras<sup>69</sup> también se cuentan varios títulos destacables: *El santo de los pobres: san Martín de Porras* del ya mencionado Rubén Vargas Ugarte<sup>70</sup>; *San Martín de Porras (Martín de Porras Velásquez)* del también mencionado José Antonio del Busto; y *Martín de Porres. Santo de América* de Celia Cussen<sup>71</sup>. El primero de ellos conserva aún la perspectiva tradicional de querer mover conductas de los lectores hacia la imitación de la ejemplar vida del santo, pues el mismo Vargas Ugarte reafirma que espera en los lectores amor hacia san Martín y deseo de imitarle *pues de nada nos aprovecharía conocer la senda del bien si no nos determinamos resueltamente a seguir nosotros por ella*<sup>72</sup>.

El estudio que realiza José Antonio del Busto, en 1992, tiene un cariz totalmente distinto pues presenta al hombre de carne y hueso más que al santo o al ser mitológico o legendario. Martín de Porras Velásquez es tratado como un personaje histórico que vivió *en la Lima de ese entonces, ciudad entre beata y pecadora, urbe de embrujos y milagros que en todo veía la mano de Dios o las uñas del diablo*<sup>73</sup>. Analiza las etapas de su vida - desde su nacimiento hasta su muerte- resaltando las múltiples labores desempeñadas en el convento dominico y mostrando, al final, su imagen física, psíquica y santa.

Finalmente, Celia Cussen en 2017, reconstruye sobre todo la vida póstuma del fraile destacando el reconocimiento que el Papa hace de él como héroe de virtud y sujeto venerable de la Iglesia, la beatificación en 1837 y la canonización en 1962. La autora va más allá de la historia biográfica del santo convencida de que fue en años posteriores a su muerte cuando *la comunidad de devotos elaboró y expresó su comprensión de lo que significaba para ellos su vida y su intercesión desde el cielo*<sup>74</sup>.

---

(Isabel Flores de Oliva). Lima, PUCP, 2006. R. Vargas Ugarte S. J. *La flor de Lima: Santa Rosa*. Lima, Ediciones Paulinas, 2011. R. Mujica. *Rosa Limensis: Mística, política e iconografía en torno a la Patrona de América*. México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 2013. A. de Luca. *Santa Rosa de Lima*. Lima, EMSE, 2018.

<sup>69</sup> Según José Antonio del Busto *el apellido original era Porras, pero muchos de la misma sangre usaban la modalidad de Porres... La forma Porres no es un error sino una variante que, con frecuencia, se daba dentro de la misma rama... El hidalgo Juan de Porras, progenitor de san Martín de Porras, fue hijo de Martín de Porras y Santo Domingo y de Isabel de la Peña, correspondiéndole agnaticamente la genealogía de los Porras de Condado*. J. del Busto Duthurburu. *San Martín de Porras (Martín de Porras Velásquez)*. Lima, PUCP, 1992, pp. 41-42.

<sup>70</sup> Rubén Vargas Ugarte escribe un primer libro sobre este santo denominado *El beato Martín de Porras*. Lima, Coni, 1949.

<sup>71</sup> R. Vargas Ugarte S. J. *El santo de los pobres: san Martín de Porras*. Lima, Ediciones Paulinas. 1983. J. del Busto. *San Martín de Porras (Martín de Porras Velásquez)*. Lima, PUCP. 1992. C. Cussen. *Martín de Porres. Santo de América*. Lima, IEP, 2017.

<sup>72</sup> R. Vargas Ugarte S. J. *El santo de los pobres: san Martín...* Op. Cit. p. 1.

<sup>73</sup> J. del Busto Duthurburu. *San Martín de Porras...* Op. Cit. p. 14.

<sup>74</sup> C. Cussen. *Martín de Porres...* Op. Cit. p. 5.

Englobando a varios santos y beatos, Rafael Sánchez-Concha publica en 2001 *Los santos y las concepciones políticas y sociales en el Perú virreinal*, destacando el papel que desempeñaron como *referentes del cuerpo de la República*. En el caso limeño, afirma el autor, la santidad formaba parte de una cultura cimentada en la idea de que esta ciudad era un centro de santidad en la que los santos y beatos ejercían una importante labor de denuncia social y contribuían a la sacralización del espacio. Su interés en este tema continuó vigente, y tres años después salió a la luz *Santos y santidad en el Perú virreinal*, donde presenta un panorama completo de la santidad en este virreinato durante los siglos XVI, XVII y XVIII, mostrando la apreciación que sus contemporáneos tenían de ellos y el rol que desempeñaron en la sociedad que les tocó vivir<sup>75</sup>.

De acuerdo a lo trabajado en nuestro territorio en las últimas décadas, podemos ratificar varias posturas respecto a los santos: por una parte, fueron asumidos como continuadores de los *achachilas*, como protagonistas de denuncias sociales y como ejemplos de vida a seguir. Esto último es resaltado por el historiador español Álvarez Santaló en su artículo *Mensaje festivo y estética desgarrada: la dura pedagogía de la celebración barroca*, en el que se centra en la sesión vigesimoquinta del Concilio de Trento:

*Enseñen diligentemente los obispos... que de todas las imágenes sagradas se saca gran fruto... porque se ponen a la vista del pueblo los milagros que Dios ha obrado por medio de los santos y los ejemplos saludables de sus vidas, a fin de que... se muevan a amar a Dios por ellos y conforme su vida y costumbres a imitación de las de los santos*<sup>76</sup>.

Por otra parte, y en contraposición de esta postura, hay quienes afirman que los santos fueron vistos como intermediarios porque, al desconocer su biografía, difícilmente podían convertirse en modelos de vida<sup>77</sup>. En este segundo grupo ubicamos a Claudia Lira y al historiador español Manuel Mandianes, quien recalca justamente que *la religión popular elige como intermediarios a los santos que aparecen muy cercanos a la vida cotidiana*.

---

<sup>75</sup> Cfr. R. Sánchez-Concha Barrios. "Los santos y las concepciones políticas y sociales en el Perú virreinal". En: F. Rizo Patrón, R. Narváez y R. Sánchez-Concha. *Raíces católicas del Perú*. Lima, Vida y Espiritualidad. 2001. *Santos y santidad en el Perú virreinal*. Lima, Vida y Espiritualidad. 2004.

<sup>76</sup> L. Álvarez Santaló. "Mensaje festivo y estética desgarrada: la dura pedagogía de la celebración barroca" en *Espacio, Tiempo y Forma*, Serie IV, H. Moderna, T. 10, 1997, p. 14.

<sup>77</sup> Cfr. C. Lira. "En torno al concepto de religiosidad popular". <https://scielo.conicyt.cl/scielo.php...> Consultado el 5 de abril de 2018.

Además, distingue claramente entre los santos ‘oficiales’, protagonistas de los altares de iglesias matrices e iglesias importantes, y los santos populares relegados a lugares menos importantes y a capillas de zona rural. Según apreciación del autor esto se entiende *porque los feligreses fueron reacios a las misas dominicales... en contraposición con la asistencia masiva a la fiesta del santo patrono*<sup>78</sup>. Si bien en nuestra investigación hemos encontrado la misma situación de absentismo al culto dominical, las causales que trabajamos difieren de las planteadas por este investigador, porque la situación del indígena y del negro esclavo distaba de la del poblador español.

Uniendo a santos populares y oficiales, hay quienes resaltan que, tras el Concilio Tridentino, un *verdadero ejército de imágenes... se somete a una elaboración sensual e intelectual para el consumo de masas* con el objetivo de controlarlas, condicionar su imaginación, encauzarla e impedir *las desviaciones individualistas*. La imagen como pedagogía -dicen, por ejemplo, Sánchez Lora y Rodríguez-San Pedro- *despierta la atención, excita la devoción y enternece la sensibilidad. Es una forma de convencimiento y enseñanza desde donde pueden ilustrarse*, entre otras ideas, la del *santo como héroe*. A partir de entonces, en las principales ciudades y pueblos empiezan a construirse un sinnúmero de retablos adornados barrocamente, en templos que terminan repletos de *imágenes, ceremonias, ornamentos, palabra, incienso y música que contribuyen a la adhesión emocional de los fieles por vía extrarracional y sensorial*<sup>79</sup>. De lo dicho podemos rescatar la quinta postura que coloca a los santos como héroes, cuya vida fuera de lo común presenta matices que sobrepasan las capacidades humanas, pero que sobre todo invitan a la contemplación y piedad.

En la misma dirección, Arturo Morgado García comenta, en su libro *Ser clérigo en la España del Antiguo Régimen* (2000), que la Iglesia Católica aplica una verdadera ‘*represión iconográfica*’ unida al papel educativo que la imagen debía cumplir. Para enfrentar la expansión protestante, señala que *Trento apostó con fuerza por sus santos, abogando por una reformación del santoral* que, a través de la iconografía, buscaba *confirmar e instruir para mudar conductas y mover a la piedad*<sup>80</sup>. Destaca asimismo que los templos se constituyeron en puntos de encuentro entre el feligrés y la sociedad, y

---

<sup>78</sup> M. Mandianes. “Caracterización de la religión popular”. En: L. Álvarez; M. Buxó y S. Rodríguez (Coords.). *La religiosidad popular...* Op. Cit. p. 50. Véase también L. Maldonado “La religiosidad popular...” Op. Cit. p. 50.

<sup>79</sup> L. Rodríguez-San Pedro y J. Sánchez Lora. *Los siglos XVI-XVII...* Op. Cit. pp. 134-135.

<sup>80</sup> A. Morgado. *Ser clérigo en la España del Antiguo Régimen*. Cádiz, Servicio de publicaciones de la Universidad de Cádiz, 2000, pp. 99-100.

desarrolla, cualitativamente, varios temas de religiosidad en la metrópoli de los siglos XVI, XVII y XVIII como santos, fiestas, sacramentos (bautismo, confesión, eucaristía, confirmación, orden sacerdotal), cofradías, hermandades y muerte, poniendo énfasis en los ejes de la “muerte barroca”, como veremos en el último acápite de esta tesis.

Adentrándonos en el tema de fiestas religiosas, sobre el que han escrito varios historiadores, antropólogos e investigadores sociales, hemos de señalar que a la metrópoli española ha dedicado interesantes publicaciones al respecto José Antonio Maravall. En *La cultura del Barroco*, el historiador recalca la pedagogía utilizada por la Iglesia Católica como arma de combate en la que se entremezclan *magnificencia-desmesura-terribilidad-extremosidad*, elementos todos ellos conjugados en un juego retórico y, sobre todo, en una conexión generadora de *posibilidades de acción sobre el ánimo del destinatario*. Con este objetivo de mover almas y cuerpos, Maravall insiste en que, durante el Barroco, el espanto y el asombro buscan un *efecto psicológico*, por el que debían retenerse brevemente las fuerzas de la contemplación o la admiración para *dejarlas actuar con más vigor al desatarlas después*. Si la pedagogía y las artes -concluye el autor- *procuran llegar a niveles extrarracionales del individuo y desde allí moverle e integrarle en los grupos mantenedores del sistema social vigente, un gran recurso es el de llamar la atención con el suspense de la novedad siempre que no entrañe riesgo*<sup>81</sup>. Con estas premisas que tipifican las fiestas religiosas barrocas, León Carlos Álvarez Santaló profundiza en el tema y saca a la luz tres publicaciones importantes: *El espectáculo religioso barroco* (1995); *Mensaje festivo y estética desgarrada: la dura pedagogía de la celebración barroca* (1997) y *La fiesta barroca y la ciudad mental* (1998), que se constituyen en claros referentes para estudiar la fiesta religiosa en el virreinato peruano por la similitud de caracteres.

En el primer artículo, Álvarez plantea un conjunto de reflexiones metodológicas sobre la fiesta barroca, con la intención de descartar interpretaciones reduccionistas que asumieron este espectáculo como un conjunto de actos *organizados y protagonizados por las élites eclesiásticas en espacios sagrados... y... significativos, encuadrados, estrictamente, en el diagrama del significado religioso*. Para él, son varias las razones que justifican tal idea: primero, porque el *concepto de lo religioso no acepta fácilmente fronteras y límites precisos*; segundo, *porque el concepto de espectáculo resulta*

---

<sup>81</sup> J. Maravall. *La cultura del Barroco*. Madrid, Ariel, 1975, pp. 427-433/453.

*originalmente fluido con respecto a un sentido estricto y restrictivo que pudiera tener para nosotros.* En dicha fluidez intervienen, de una parte, las expectativas sociales, y de otra, la tradición existente respecto a la comunicación<sup>82</sup>. En el primer caso, se refiere a la influencia del contexto sobre la masa social y a la facilidad de lograr que esta se considere parte de ella o reciba la atención de los grupos dominantes. En el segundo caso, se refiere a la asumida por “*quien corresponde*”, *que se concreta en una técnica específica, que es el espectáculo, y a la que considera la más segura, rápida, fácil y eficaz para imponer-exigir sus mensajes, propuestas y modelos de conducta social.* De esta forma, concluye el autor, entre las expectativas del espectador-público y las exigencias pseudoelitistas de su contrapunto dominante, tal vez el noventa por ciento de la trama vital media podría considerarse bajo las reglas que determinan-organizan el espectáculo<sup>83</sup>. Si bien el contexto en el que Álvarez Santaló enmarca estas ideas es el Barroco español, aunque nuestra tesis se sitúa cronológicamente en la transición a la Ilustración y al liberalismo, hemos de advertir que el partido de Piura aún mantiene vigente en la vida cotidiana una cultura netamente barroca, con poquísimos elementos de iluminismo y liberalismo, de tal manera que varias ideas planteadas por este autor se aplican perfectamente a nuestro ámbito de estudio.

En su segundo artículo, Álvarez Santaló define la fiesta barroca como una gran pedagogía *semijeroglífica y semievidente* que pretendía enraizar en los asistentes ciudadanos, *el aprendizaje del modelo ideológico* que la Iglesia había establecido. En ese sentido, la fiesta barroca sería *el conjunto estructurado más eficaz que se había puesto en práctica para conseguir la transferencia de modelos del mundo, desde sus detentadores dirigentes hacia la clientela masiva.* Para lograrlo, debía aplicarse la *tecné retórica*, porque *era el modelo de trabajo persuasivo de mayor y más largo prestigio para esa época con el que estaban familiarizados... los más frecuentes responsables del diseño festivo, clérigos o humanistas*<sup>84</sup>. Finalmente, Álvarez insiste en su tercer artículo en que todo el diseño de la fiesta barroca era una gigantesca maquinaria retórica perfectamente engrasada y afinada, en la que se relacionaba el orden interior y el expresivo de un fondo argumental y de la forma en que se expresaba convincentemente. La fiesta descrita en

---

<sup>82</sup> Cfr. L. Álvarez Santaló. “El espectáculo religioso barroco” en *Manuscrits*, N° 13, enero 1995, pp. 160-161.

<sup>83</sup> *Ibidem*.

<sup>84</sup> L. Álvarez Santaló. “Mensaje festivo y estética desgarrada: la dura pedagogía de la celebración barroca” en *Espacio, Tiempo y Forma*. Serie IV, H. Moderna, T. 10, 1997, pp. 14-15.

textos de la época continúa, podía y debía reflejar una *identidad, en cierto sentido, nueva y diferente y con una intencionalidad* puntual; pero lo que sucedía en la calle distaba en gran medida con lo descrito; por tanto, hemos de tener cierto cuidado al trabajar dichas fuentes<sup>85</sup>.

Otros investigadores dedicados a estudiar las fiestas religiosas en España centraron su atención en fiestas puntuales como la del Corpus Christi, la Semana Santa, fiestas marianas, fiestas patronales, etc. Sobre la fiesta religiosa más importante de la Iglesia Católica durante el Antiguo Régimen, en 2002 se publicó un conjunto de artículos trabajados en el curso de verano de la Universidad de Castilla-La Mancha, dirigido por el profesor Carlos Vizuite Mendoza, englobados en el título *La Fiesta del Corpus Christi*<sup>86</sup>. En dicho compendio se reflejaron estudios de las fiestas religiosas desde el punto de vista de la historia de la Iglesia, historia social, historia del Derecho, historia del arte, historia de la música y otros más. Esta publicación se constituye en una referencia obligada para todos aquellos que analicen esta festividad.

Para el caso peruano y piurano son pocos, pero valiosos, los estudios realizados sobre las fiestas religiosas: Manuel Marzal S. J., *La transformación religiosa peruana*<sup>87</sup>; Rafael Ramos, *Arte festivo en Lima virreinal: siglos XVI-XVIII*<sup>88</sup>; Javier Campos, *Fiestas en honor de la Inmaculada Concepción organizadas por la Universidad de Lima en 1619*<sup>89</sup>; Alejandro Díez Hurtado, *Fiestas y cofradías: Asociaciones religiosas e integración en la historia de la comunidad de Sechura (Siglos XVII al XX)*<sup>90</sup>, y Miguel Arturo Seminario Ojeda, que ha publicado algunos artículos periodísticos sobre la fiesta del Señor de Chocán<sup>91</sup>. De los mencionados, Alejandro Díez es quien más se ha especializado en el análisis de las cofradías como instituciones organizadoras de festividades, pero también como organismos que albergaban buen número de feligreses tanto de la ciudad como del

---

<sup>85</sup> Cfr. L. Álvarez Santaló. “La fiesta religiosa barroca y la ciudad mental” en VV.AA. *La religiosidad popular andaluza*. Almería, Instituto de Estudios Almerienses, 1998, pp. 15-16.

<sup>86</sup> G. Fernández y F. Martínez. (Coords.) *La Fiesta del Corpus Christi*. Cuenca, 2002.

<sup>87</sup> M. Marzal S. J. *La Transformación religiosa peruana*. Lima, PUCP, 1983.

<sup>88</sup> R. Ramos. *Arte festivo en Lima virreinal: siglos XVI-XVIII*. Colección Andalucía 92, Andalucía, Junta de Andalucía, 1992.

<sup>89</sup> J. Campos. “Fiestas en honor de la Inmaculada Concepción organizadas por la Universidad de Lima en 1619” en *Revista Peruana de Historia de la Iglesia*, N° 13, Lima, 2011.

<sup>90</sup> A. Díez. *Fiestas y cofradías: Asociaciones religiosas e integración en la historia de la comunidad de Sechura (Siglos XVII al XX)*. Piura, CIPCA, 1994.

<sup>91</sup> M. Seminario. “La ausencia del Señor de Chocán”. *El Regional Piura*. Consultado el 18 de julio de 2018, en <https://www.elregionalpiura.com.pe/columnistas/176-miguel-arturo-seminario-ojeda...> “La patrimonialización del Señor de Chocán y las marchas en su honor”. *El Regional Piura* en <https://www.elregionalpiura.com.pe/columnistas/176-miguel-arturo-seminario-ojeda...> Consultado el 18 de julio de 2018.

campo. En su libro publicado en 1994, describe la estructura orgánica y la administración económica de las principales cofradías de Sechura sin llegar a profundizar en las manifestaciones religiosas que se suscitaron en su entorno. Con este camino trazado, en octubre de 2014, se celebró en Lima el *Simposio Internacional de Historia* que sacó a luz el libro *Cofradías en el Perú y otros ámbitos del mundo hispánico*<sup>92</sup>, compilado por David Fernández, Diego Lévano y Kelly Montoya. Los artículos y ensayos ahí contenidos se dividen en tres áreas geográficas: Lima, estudios regionales y otros ámbitos del mundo hispánico (Quito, Nueva Granada y Alto Perú). Los 26 aportes de jóvenes historiadores y especialistas que abordan diversos aspectos del mundo cofradial han sido claves para esta tesis de investigación porque han permitido adentrarnos en el complejo mundo de la religiosidad y de la muerte a través de estas instituciones.

El tercer y último tema más trabajado, sobre todo en la Península, es la muerte. A ella se han abocado decenas de historiadores y antropólogos europeos entre los que destacan Ángel Rodríguez Sánchez, Ricardo García Cárcel, María José de la Pascua Sánchez, Soledad Gómez Navarro, José Antonio Rivas Álvarez, Marion Reder Gadow, León Carlos Álvarez Santaló, Amparo Bejarano Rubio, Francisco Javier Lorenzo Pinar, David González Cruz, Máximo García Fernández, José Marcos Medina Bustos, Manuel de Lara Ródenas, Fernando Martínez Gil, Arturo Morgado García, Carlos Polanco Melero, Amalia García Pedraza, Francisco Núñez Roldán, Josué Fonseca Montes<sup>93</sup>.

---

<sup>92</sup> D. Fernández; D. Lévano y K. Montoya (Comps.) *Cofradías en el Perú y otros ámbitos del mundo hispánico. (Siglos XVI-XIX)*. Lima, Comisión Episcopal de Liturgia del Perú. Conferencia Episcopal Peruana, 2017.

<sup>93</sup> A. Rodríguez Sánchez. "Morir en Extremadura. Una primera aproximación" en *Norba. Revista de arte, geografía e historia*. Nº 1, 1980. R. García Cárcel. "La muerete en la Barcelona del Antiguo Régimen. (Aproximación metodológica)". En: *La documentación notarial y la historia. Actas del II Coloquio de metodología histórica aplicada*. Universidad Santiago de Compostela, 1984. M. de la Pascua Sánchez. *Actitudes ante la muerte en el Cádiz de la primera mitad del siglo XVIII*. Cádiz, 1984. *Vivir la muerte en el Cádiz del Setecientos (1675-1801)*. Cádiz, 1990. S. Gómez Navarro. *El sentido de la muerte y la religiosidad a través de la documentación notarial cordobesa. (1790-1814). Análisis y estudio de los testamentos*. Colegio Notarial de Granada, 1985. *Materiales para la experiencia del morir en la Córdoba del Antiguo Régimen: Historiografía, heurística, metodología*. Universidad de Córdoba, 1998. J. Rivas Álvarez. *Miedo y piedad: Testamentos sevillanos del siglo XVIII*. Sevilla, Diputación Provincial de Sevilla, 1986. M. Reder Gadow. *Morir en Málaga: testamentos malagueños del siglo XVIII*. Universidad de Málaga, 1986. L. C. Álvarez Santaló. *La religiosidad popular*. Barcelona, Anthropos, 1989. "La muerte santa con largo exordio. Un ejemplo gótico aderezado en barroco". Estudios en homenaje al profesor Teófanos Egidio. Coord. María de los Ángeles Sobaler y Máximo García, Vol. 2, 2004. A. Bejarano. *El hombre y la muerte. Los testamentos murcianos bajomedievales*. Cartagena, Concejalía de Cultura. 1990. F. Lorenzo Pinar. *Muerte y ritual en la Edad Moderna: el caso de Zamora (1500-1800)*. Universidad de Salamanca, 1991. D. González Cruz. *Religiosidad y ritual de la muerte en la Huelva del siglo de la Ilustración*. Huelva, Diputación Provincial de Huelva, 1993. M. García Fernández. *Los castellanos y la muerte: religiosidad y comportamientos colectivos en el Antiguo Régimen*. Junta de Castilla y León, 1996. J. Medina Bustos. *Vida y muerte en el antiguo Hermosillo. 1773-1828; un estudio demográfico y social basado en los registros parroquiales*. Gobierno del Estado de Sonora, Secretaría de Educación y Cultura,

Para el territorio sudamericano debemos resaltar las investigaciones de Alfredo Figueroa (Panamá) y Julio Retamal (Chile), además de Gabriela Ramos para el ámbito limeño y cuzqueño. En la ciudad de Piura hasta el momento no se ha publicado nada sobre la muerte durante el virreinato, con lo cual nuestra investigación se convierte en el primer atisbo al respecto.

Las décadas de los ochenta y noventa del siglo pasado se constituyen como las más fructíferas en cuanto a publicaciones españolas dedicadas a la muerte. Los mencionados historiadores y otros, utilizando documentos notariales de sus respectivas ciudades, centraron su atención en testamentos, codicilos, poderes para testar, testamentarías, relaciones de bienes, partidas de defunción y, por supuesto, en la literatura de la época que pretendían estudiar. Debatieron sobre la importancia y validez de estas fuentes, sobre todo de los testamentos, y llegaron a conclusiones valiosísimas que han podido extrapolarse, como es nuestro caso, a las sociedades hispanoamericanas.

En estas extensas publicaciones (tesis doctorales, libros y artículos de revistas) se plantea la muerte como una presencia cruel e irreversible que origina ciertas traducciones mentales; la crueldad vendría dada, según Álvarez Santaló, *por la dificultad de ser sometida a una comprensión analítica más allá de su presencia misma y la conflictividad angustiosa de las pulsiones emocionales que actúan como la forma de conocimiento más generalizada al respecto*<sup>94</sup>.

Por su parte, María José de la Pascua atiende los significados doctrinales del ritual de la muerte, pero pone especial relevancia en los servicios que prestó una determinada imagen de la muerte al colectivo social protagonista de la España del Antiguo Régimen. La muerte, según plantea la historiadora, tiene una interesante potencialidad pedagógica porque es un *magnífico motor y argumento de aprendizaje social y una eficaz arma disuasoria*. En ese sentido, una de las principales enseñanzas que se trató de dar o imponer fue que el hombre traicionó con el pecado a su creador y, por ende, se hizo acreedor de

---

Dirección de Publicaciones, 1997. M. De Lara Ródenas. *La muerte Barroca. Ceremonia y sociabilidad funeral en Huelva durante el siglo XVII*. Huelva, Universidad de Huelva, 1999. F. Martínez Gil. *Muerte y sociedad en la España de los Austrias*. Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2000. A. Morgado García. *Ser clérigo en la España del Antiguo Régimen*. Servicio de Publicaciones, Universidad de Cádiz, 2000. C. Polanco Melero. *Muerte y sociedad en Burgos en el siglo XVI*. Burgos, 2001. A. García Pedraza. *Actitudes ante la muerte en la Granada del siglo XVI. Los moriscos que quisieron salvarse*. Vol. 1. Biblioteca de Humanidades. Universidad de Granada, 2002. F. Núñez Roldán. *La vida cotidiana en la Sevilla del Siglo de Oro*. Madrid, Sílex, 2004. J. Fonseca. *Religión, muerte y sexualidad en los siglos XVI-XVIII. El caso de Cantabria*. Santander, Universidad de Cantabria, 2014.

<sup>94</sup> L. Álvarez Santaló. "El espectáculo religioso barroco" en *Manuscrits*, N° 13, enero 1995, p. 174.



un castigo: la muerte. Lo disuasivo radicaría en asumir un modelo de comportamiento socio-religioso que podría resumirse en *'bien vivir para bien morir'*. Este comportamiento, a su vez, presentaría otras utilidades como la contribución a la memoria colectiva que englobaba vivos y muertos<sup>95</sup>.

Las representaciones y conductas colectivas ante la muerte, así como el análisis de las relaciones sociales y culturales en las que se inscribieron, fueron estudiadas para el caso andaluz por los ya mencionados María José de la Pascua, Soledad Gómez Navarro, José Antonio Rivas, Marion Reder Gadow, David González Cruz, Manuel de Lara Ródenas y otros. En estos casos, los historiadores analizaron los ámbitos familiares y comunales en donde se desarrollaron el ceremonial de la muerte y sus respectivos juegos sociales de apariencias, verificando algunos cambios en el ritual litúrgico y en las ideas sobre la vida después de la muerte.

Pocos años después, Arturo Morgado continuaría en la misma línea de investigación para toda la España del Antiguo Régimen, en una obra genérica y de síntesis, anotando que la imagen de la muerte presentaría tres rasgos importantes: uno, ratificaría las diferencias entre los grupos sociales; dos, sería un espectáculo conformado por formas de representación de varios actores, que pretendía excitar *la sensibilidad social para canalizarla hacia unas formas de solidaridad concreta*; y tres, la imagen de la muerte sería un negocio rentable para la Iglesia pues le ponía precio, buscando al mismo tiempo perpetuar los ingresos con misas y capellanías<sup>96</sup>.

Sobre el segundo punto se ha insistido en varios escritos, porque el *espectáculo*, como medio de comunicación masiva, se consolidó como un elemento clave de las ceremonias fúnebres. Esto perseguía dos objetivos puntuales: convencer de que *otra vida* (celestial) sustituiría *la banal-cotidiana-frustrante y peyorativa* realidad que vivían, y que hay un abanico de *posibilidades-oportunidades* que enrolarían al espectador en una marea de *curiosidad, esperanza, satisfacción y, también, miedo, angustia y melancolía* que debían moverlo a cambiar-mejorar sus acciones. En esta convocatoria *emocionante* participan de un lado los 'organizadores' y, de otro, los 'espectadores' teniendo cada grupo expectativas distintas, pues los primeros aprovecharían la escenificación para reforzar los roles protagónicos que ya tenían, confirmando y ahondando sus ventajas y *reforzando la*

---

<sup>95</sup> Cfr. M. de la Pascua Sánchez. "La muerte y sus discursos en la España del Antiguo Régimen". en DOI: <http://dx.doi.org/10.25267/Trocadero.1997.i8.07>, pp. 149/167-168. Consultado el 4 de agosto de 2018.

<sup>96</sup> Cfr. A. Morgado. *Ser clérigo en la España del Antiguo Régimen...* Op. Cit. pp. 142-143.

*imprescindible justificación del sistema*, mientras que los segundos buscarían *mejorar sus posiciones-roles de la vida real*. La emoción se vería justificada en la magnitud de lo que significaban otros mundos y otras vidas, y *no solo en la sorpresa, la saturación de estímulos sensoriales y la acumulación inagotable de referentes afectivos cotidianos*<sup>97</sup>.

Ahondando en este tema del espectáculo, José Luis Sánchez Lora comenta que el hombre barroco español creó una cultura de la muerte en la que se valió de ‘juegos de contrarios’, pues mientras *más pompa, más desengaño y mientras más se encumbraba al difunto, más fácil era morir*. Esta cultura para la muerte pasó a las colonias hispanoamericanas, que copiaron varias ideas y actitudes, pero forjaron también las suyas, de tal manera que terminaron familiarizándose con la muerte. Tanto en España como en sus virreinos se vio la necesidad de asegurar un entierro cristiano digno, con sufragios por el alma, razón por la que proliferaron las cofradías<sup>98</sup>.

Finalmente, atendiendo a investigaciones de historiadores peruanos que han trabajado el tema de la muerte, hemos de resaltar la publicación de Gabriela Ramos, *Muerte y conversión en los Andes. Lima y Cuzco, 1532-1670*, en la que aborda las causales y proceso de conversión de las poblaciones andinas al catolicismo estudiando los cambios en las actitudes frente a la muerte. La autora resalta el cambio de ideas y actitudes de un significativo número de miembros de una sociedad frente a lo sagrado, hasta el punto de que estas transformaciones afectaron la manera de relacionarse con sus semejantes vivos o muertos. Esta interesante obra ha servido como un buen referente para nuestro último capítulo, como veremos más adelante.

En conjunto, estas publicaciones han permitido comparar ideas y actitudes ante la muerte entre lo vivido en la metrópoli y en esta zona del virreinato peruano. Las semejanzas encontradas ratifican una marcada conexión, mientras que las peculiaridades, que no son pocas, resaltan el modo de adaptación, aceptación y rechazo de dichos elementos, como veremos en los capítulos que vienen a continuación.

---

<sup>97</sup> L. Álvarez Santaló. “El espectáculo religioso barroco” en *Manuscrits*, N° 13, enero 1995, pp. 176/182.

<sup>98</sup> Cfr. L. Rodríguez-San Pedro y J. Sánchez Lora. *Los siglos XVI-XVII...* Op. Cit. pp. 218-221.



**PARTE I.**

**LA PROVINCIA ECLESIASTICA DE PIURA EN LAS ÚLTIMAS  
DÉCADAS**

**DEL PERÍODO VIRREINAL**



## **CAP. I. GEOGRAFÍA, CLIMA Y ECONOMÍA**



## CAP. I. GEOGRAFÍA, CLIMA Y ECONOMÍA.

### 1.1. Aspectos geográficos y climatológicos: lluvias, sequía y terremoto. Interpretaciones religiosas



Mapa 1. Fuente: Exploring the Continents: Countries of South America<sup>99</sup>, con agregados propios.

<sup>99</sup> Cfr. <http://exploringcontinents.weebly.com/south-america.html> Consultado el 13 de diciembre de 2016.





Mapa 2. Fuente: Mi Región. Características de Piura<sup>100</sup>.

La Región Piura, ubicada en el noroeste del Perú, tiene como capital a la ciudad del mismo nombre y está subdividida en la actualidad en ocho provincias<sup>101</sup>. Esta jurisdicción limita al oeste con el Mar de Grau, al sur con la Región Lambayeque, al este con la Región Cajamarca, al nordeste con la República del Ecuador y al norte con Tumbes, perteneciente a la hoy Región Piura hasta 1942 en que fue elevado a la categoría de Departamento.

En 1784, el corregimiento de Piura se convirtió en partido de la intendencia de Trujillo (Ver Mapa 4) y se constituyó en uno de los más importantes, en función a su porcentaje poblacional y a sus recursos naturales que le permitían desarrollar una serie de actividades económicas interesantes en sus más de 40000 km<sup>2</sup>. Por dicha relevancia, en este primer apartado, presentaremos un estudio general de las características geográficas y climatológicas de este partido a fin de tener una visión más completa de la influencia de estos factores en la religiosidad de los piuranos de entonces.

La Región Piura se encuentra atravesada de norte a sur por la Cordillera de los Andes, a consecuencia de lo cual pueden distinguirse dos zonas geográficas bien diferenciadas:

<sup>100</sup> Cfr. [https://miregion.wordpress.com/2010/11/22/caracteristicas-de-piura/...](https://miregion.wordpress.com/2010/11/22/caracteristicas-de-piura/) Consultado el 13 de diciembre de 2016.

<sup>101</sup> Ayabaca, Huancabamba, Morropón, Paita, Piura, Sechura, Sullana, Talara.

costa y sierra.

Climatológicamente, este es un territorio con una peculiaridad interesante y es que se constituye en una bisagra biogeográfica entre los desiertos costeros al sur y la gran nubosidad de la costa ecuatoriana con la que limita, albergando nueve tipos climáticos que van desde el muy seco y semi-cálido hasta el muy húmedo y frío acentuado<sup>102</sup>, teniendo temperaturas que oscilan desde los 17°C hasta los 40°C.

Normalmente en la costa, según Joaquín de Helguero -diputado en Piura del Tribunal del Consulado del Perú en 1802- el clima era *cálido, seco y escaso de aguas*, a diferencia del de la sierra, *de temperamento frío* con zonas templadas e incluso algunas *demasiado ardientes*<sup>103</sup>. En la zona andina se pueden diferenciar territorios muy húmedos con rasgos glaciares y otros más secos que albergan amplias lomas, pendientes abruptas y rocosas, hondonadas y cañones<sup>104</sup> que disfrutaban de períodos lluviosos de octubre a mayo, dificultando aún más la comunicación entre los pueblos ahí asentados. Aquí se encuentran atractivos paisajes por la presencia de valles cubiertos de pastizales y arboledas propicias para la ganadería<sup>105</sup>. Los pueblos más importantes de la zona serrana -que se inicia a los 200 m.s.n.m. y llega a tener una altitud máxima de 2709 m.s.n.m. con vertientes empinadas- eran Huancabamba, Ayabaca, Huarmaca y Frías, lugares con población por encima de los mil habitantes y que, además, se constituían en puntos estratégicos del circuito comercial con el obispado de Quito.

La costa piurana tiene una morfología distinta y compleja que, de manera general, presenta dos zonas claves: una llanura llamada tablazo que se extiende desde la ciudad de Piura hasta el puerto de Paita y el despoblado o desierto de Sechura<sup>106</sup>; aquí coexisten *áreas llanas, colinas, montes aislados, diversos niveles de terrazas fluviales y marítimas, pampas ocupadas parcialmente por campos de dunas, etc. todo recortado por los amplios valles del Chira y del Piura*<sup>107</sup>. En este ámbito, se ubicaban la ciudad de Piura y algunos pueblos importantes como Catacaos, La Punta (hoy Sullana), Talara, Tumbes, Sechura y

---

<sup>102</sup> Cfr. N. Bernex y B. Revesz. *Atlas Regional de Piura*. Lima, CIPCA, PUCP, 1998, p. 63.

<sup>103</sup> J. Helguero. *Informe económico de Piura 1802*. Piura, UNMSM, Seminario de Historia Rural Andina: Centro de Investigación y Promoción del campesinado, 1984, pp. 3/19.

<sup>104</sup> Cfr. N. Bernex y B. Revesz. *Atlas Regional...* Op. Cit. p. 49.

<sup>105</sup> Cfr. D. Restrepo. *La Iglesia de Trujillo (Perú) bajo el episcopado de Baltasar Jaime Martínez Compañón (1780-1790)*. Bilbao, Servicio Central de Publicaciones del Gobierno Vasco, 1ª edición, Tomo I, 1992, p. 67.

<sup>106</sup> Cfr. V. Eguiguren. *Las Lluvias en Piura. Fundación y traslaciones de la ciudad de San Miguel de Piura*. Lima, Imprenta Liberal, 1895, p. II. (p. 12).

<sup>107</sup> Cfr. N. Bernex y B. Revesz. *Atlas Regional...* Op. Cit. p. 49.

Paita. Estos tres últimos tenían puertos y, según el contador interino de la Real Aduana de Lima, en 1793, José Ignacio Lequanda, sobresalía el de Paita ubicado a catorce leguas de Piura, porque era entrada y salida de personas y productos al virreinato peruano y ahí los viajeros se abastecían de *monturas, literas, carne seca, agua fresca y guías*<sup>108</sup>; a diferencia del puerto de Sechura, caleta de pescadores bastante peligrosa<sup>109</sup> en donde surcaban pequeñas embarcaciones dedicadas a la pesca artesanal.

Geográficamente sobresalía el extenso desierto de Sechura que tiene unos 10000 km<sup>2</sup> *de crecidísimos médanos y despoblados áridos, secos y sin fruto alguno*<sup>110</sup>. Este se constituía en un infranqueable obstáculo natural que dificultaba la comunicación, por vía terrestre, con las ciudades del centro costero del virreinato, por lo que siempre era necesario que los viajeros se valieran de guías, siendo normal que se borrara el camino; justamente la habilidad de estos hombres era encontrarlos, para lo cual utilizaban dos métodos según los españoles Jorge Juan -Comendador de Aliaga de la Orden de Malta, Sub-Brigadier de las Guardias de la Marina- y Antonio de Ulloa -Teniente de Navío-:

*El primero llevar el viento de cara, quando van hacia Lima, y al contrario al tiempo de volver; porque reynando constantemente los Vientos Sures, están seguros de no padecer engaño con esta regla: y el segundo, coger Arena en distintas partes, y olerla, pues por el olfato distinguen si es o no por allí la vereda; en la qual siempre queda alguna impresión del estiércol de las Mulas. Los que no se hallan con suficiente práctica de tales sitios corren mucho peligro si rendidos del sueño, o del cansancio se atrassan, y se paran; pues quando vuelven, se ven sin poder deliberar en la derrota, que han de seguir, y perdido el tino una vez, perecen de necesidad, y fatiga, como ha sucedido a algunos*<sup>111</sup>.

Siguiendo la línea trazada en una investigación anterior, retomaremos algunas citas que recalcan las dificultades de atravesar este desierto: implicaba toda una hazaña que de seguro iba acompañada con algunas plegarias a Dios. Los versos de Esteban de Terralla y Landa titulado *Lima por dentro y fuera* (Madrid, 1798) describe las penalidades que implicaba transitar por esta desolada zona:

---

<sup>108</sup> N. Bernex y B. Revesz. *Atlas Regional...* Op. Cit. p. 27.

<sup>109</sup> Cfr. J. Lequanda. "Descripción geográfica del Partido de Piura, perteneciente a la Intendencia de Truxillo" en *Mercurio Peruano*. Tomo VIII, julio 1793, Lima, Edición facsimilar, Biblioteca Nacional del Perú, 1965, p. 169.

<sup>110</sup> ARP. Corregimiento. Causas Civiles. Leg. 38. Exp. 871. Fol. 12v. "Informe del cura de Sechura Simón de La Valle Cortez". Jul. 1778.

<sup>111</sup> J. Jorge y A. de Ulloa. *Relación histórica del viaje a la América Meridional hecho de orden de S. Mag. Para medir algunos grados de Meridiano terrestre, y venir por ellos en conocimiento de la verdadera Figura, y Magnitud de la Tierra, con otras varias observaciones Astronómicas, y Físicas. Segunda parte.* L I, cap. 1, 1748, pp. 18-19.

*Que sales de la ciudad  
a despoblados extensos,  
nuevas Tebaidas sin monges  
de Arabia grandes desiertos.*

*Que entras en el de Sechura  
donde ves arena y cielo,  
andando sin esperanza  
aun con Cabo Verde en medio.*

*Que, en cálidos arenales,  
más que de Persas y Medos,  
no encuentras para la sed  
ni aun el menor refrigerio...*<sup>112</sup>.

En este desolado desierto y en el resto de la franja litoral se presentan lluvias esporádicas por la presencia de la Corriente de Humboldt que provoca escasez de agua en los ríos Tumbes, Chira y Piura afectando negativamente la producción agrícola y ganadera. Estos largos períodos de sequía, que muchas veces han desesperado al poblador piurano, se han visto cortados por lluvias torrenciales típicas del Fenómeno *El Niño* que se origina por la presencia de la corriente marina, de aguas calientes, que lleva el mismo nombre. Cuando las aguas del mar peruano incrementan *su temperatura en 2 °C o 3 °C, tenemos un Niño débil o moderado que es beneficioso para la actividad agropecuaria; en cambio, cuando la elevación es de 4 °C a 6 °C... el Niño es considerado fuerte, muy fuerte o extraordinario*<sup>113</sup>.

Por tanto, esta región piurana, cuando no presenta estaciones normales, puede oscilar entre momentos de sequía o de inundaciones por fuertes lluvias; en ambos casos siempre ha generado temores en sus pobladores por los efectos negativos que tenían que afrontar en distintos ámbitos.

A continuación, presentaremos desastres naturales producidos en algunos lugares de Hispanoamérica analizando las causas científicas y religiosas que se trabajaron entonces

---

<sup>112</sup> E. de Terralla y Landa. *Lima por dentro y fuera en consejos económicos, saludables, políticos y morales que da un amigo a otro con motivo de querer dextar la ciudad de México por pasar a la de Lima: Obra jocosa y divertida en que con salados conceptos se describen, además de otras cosas, las costumbres, usos y mañas de las madamitas de allí, de acá y de otras partes. La da a luz Simón Ayanque* [seud.] Madrid, Imprenta de Villalpando, 1798, p. 5. Citado en R. Rosas. *Mentalidad y discurso religioso en la transición hacia la independencia en el norte del virreinato peruano: El Partido de Piura*. Trabajo Fin de Máster, Huelva, UHU, 2013, p. 24.

<sup>113</sup> L. Huertas. *Diluvios andinos a través de las fuentes documentales*. Lima, PUCP, 2001, p. 16.

y dejando para el capítulo V la comparación de los modos de reaccionar religiosamente ante estos fenómenos.

Tres son los desastres que, alternadamente han vivido los piuranos en este período de estudio: lluvias torrenciales, sequías y un terremoto. Para mayor claridad secuencial presentamos un cuadro con los años en que se sucedieron, basado en las aportaciones de Quinn, Hocquenghem-Ortlieb y Víctor Eguiguren y comparados por Lorenzo Huertas<sup>114</sup> a los que hemos añadido aquellos surgidos en España y en América.

---

<sup>114</sup> L. Huertas. *Injurias del Tiempo. Desastres naturales en la historia del Perú*. Lima, Universitaria, 2009, pp. 33/35.

Cuadro N° 2. Desastres naturales en Piura, Perú, América y España

| Piura                                 |                                           |                                        | Perú y América                                  | España                                            |
|---------------------------------------|-------------------------------------------|----------------------------------------|-------------------------------------------------|---------------------------------------------------|
| Quinn<br>Año Int. <sup>115</sup> Cat. | Hocquenghem Ortlieb<br>Año Intens. G° con | Eguiguren                              |                                                 |                                                   |
| 1781                                  |                                           |                                        | 1781-85 Sequía Ica (Perú)<br>83-85 Sequía Arica |                                                   |
| 1783 <sup>116</sup> S 3               | 1783 M -                                  | -                                      |                                                 |                                                   |
| 1784 - -                              |                                           |                                        | Terr. Arequipa (Perú)                           |                                                   |
| 1786 M 3                              | 1785-1786 S 4                             | -                                      |                                                 |                                                   |
| 1789 - -                              |                                           |                                        | 1789-1810 Sequía Méjico.                        |                                                   |
| 1791 VS 5                             | 1791 VS 5                                 | Año bueno                              |                                                 |                                                   |
| 1792-1802                             |                                           | Año seco                               | 1797 Terr. Ecuador<br>1798 Terr. San Salvador   | 1795 lluvias Gijón.                               |
| 1803-04 S+ 5                          | 1803-04 S 5                               | 1803 lluvias ligeras<br>1804 Año bueno |                                                 | 1804 Terr. España, África, Flandes <sup>117</sup> |
| 1806-07 M 3                           | 1806-07 M -                               | Año seco                               | Temblor Lima                                    |                                                   |
| 1812 M+ 3                             | 1812 M 4                                  | Año seco                               | Terr. Venezuela                                 |                                                   |
| 1814 S 3 (Terremoto)                  | 1814 S 4                                  | Año bueno <sup>118</sup>               | Temblor San Salvador <sup>119</sup>             |                                                   |
| 1817 M+ 5                             | 1817 M+ 5                                 | Año regular                            |                                                 |                                                   |
| 1819 M+ 5                             | 1819 M+ 4                                 | Año regular                            |                                                 |                                                   |
| 1821 M 5                              | 1821 M 4                                  | Año regular                            | Terr. Ayacucho (Perú)                           |                                                   |
| 1822 - -                              | - - -                                     | Año seco                               | Terr. Chile                                     |                                                   |

Fuente: L. Huertas. *Injurias del tiempo. Desastres naturales en la historia del Perú*. Con agregados propios.

<sup>115</sup> Abreviaturas de la Int. (Intensidad): S= Strong (fuerte); VS= Very Strong (muy fuerte); M= Moderate (Moderado). La tercera celdilla Cat. Indica (Categoría del evento). Para el caso de Hocquenghem la tercera celdilla indica Grado de confiabilidad.

<sup>116</sup> Para Lorenzo Huertas las lluvias vividas en 1783-1784 no pueden ser consideradas fuertes, como aparece consignado en los cuadros que presenta, porque no hay documentos que lo sustenten, por tanto, es probable que se haya dado solo lluvias moderadas. *Injurias del Tiempo...* Op. Cit. p. 165.

<sup>117</sup> H. Unanue. *Observaciones sobre el clima de Lima, y sus influencias en los seres organizados, en especial el hombre*. Madrid, Imprenta de Sancha, 1815, p. 39.

<sup>118</sup> Los datos de 1814 a 1821 han sido tomados del documento original de Víctor Eguiguren *Las Lluvias en Piura...* Op. Cit. p. 14 y difieren de lo consignado por Lorenzo Huertas.

<sup>119</sup> L. Romano. "Implicaciones sociales de los terremotos en San Salvador (1524-1919)". En: V. García (Coord.) *Historia y desastres en América Latina*. Vol. 1. La RED, CIESAS, 1996, p. 62.

Respecto a las lluvias, hemos de advertir que, en Piura, de enero a marzo (verano), se presentan algunas de baja intensidad que no llegan a considerarse Fenómeno *El Niño* porque no causan inundaciones ni desastres sino, más bien, impulsan actividades económicas del sector primario. En este mismo tiempo, como quedó indicado, en la sierra piurana se producen *lluvias fuertes y los ríos que bajan a la Costa, debido al declive pronunciado del terreno, se tornan caudalosos y a veces provocan algunas inundaciones, pero manejables*<sup>120</sup>.

Los datos obtenidos referentes a la intensidad de las lluvias durante el virreinato son generales y a veces difieren unos de otros; todo depende de la *ubicación del observador, un testigo que estuvo en el núcleo del evento tendrá una impresión diferente a la de un sujeto que estuvo en la periferia*<sup>121</sup>, como un vecino que haya tenido menos pérdidas en la infraestructura de sus casas y haciendas tendría una opinión distinta de quien lo perdiera todo con las lluvias.

Un *Niño* fuerte se manifiesta con peculiaridades especiales: lluvias torrenciales que pueden durar varias semanas seguidas o intercaladas, luminosos relámpagos acompañados de truenos y rayos, que no solo generan pérdidas de infraestructura, de cosechas y ganados, sino que además vienen seguidos de epidemias, como el paludismo, dengue, cólera, tifoidea, malaria y otros que pueden incrementar considerablemente el número de fallecidos. Teniendo en cuenta todos estos elementos, este fenómeno puede medirse con dos variables: la magnitud, que se refiere al número de días que llueve, a la cantidad total precipitada, a la variación de presiones, etc.; y la intensidad, que tiene que ver con los daños producidos en las poblaciones y campos aledaños<sup>122</sup>. Para el período estudiado es un tanto difícil encontrar todos estos datos para medir con exactitud el fenómeno; sin embargo, algunos documentos permiten tener ideas bastante certeras.

El primer *Niño* vivido en la época analizada fue el de 1791 que, desde noviembre del año anterior, empezó a mostrar signos claves que hicieron intuir a los pescadores piuranos que caerían fuertes lluvias pues observaron en el mar que el *aguaje*<sup>123</sup> se tornaba *más denso y de color ocre, con un fuerte olor a huevo podrido... De igual modo, los*

---

<sup>120</sup> L. Huertas. *Injurias del Tiempo...* Op. Cit. p. 39.

<sup>121</sup> *Ibidem.* p. 36.

<sup>122</sup> A. Rocha. *El Meganiño 1791 en el Perú y el mundo.* p. 10.

[http://www.imefen.uni.edu.pe/Temas\\_interes/ROCHA/Meganino\\_de\\_1791\\_en\\_el\\_Peru\\_y\\_el\\_mundo.pdf](http://www.imefen.uni.edu.pe/Temas_interes/ROCHA/Meganino_de_1791_en_el_Peru_y_el_mundo.pdf)  
Consultado el 21 de diciembre de 2016.

<sup>123</sup> Conocido también como marea roja, es un fenómeno producido en las aguas del mar por la presencia de millones de algas -especialmente dinoflagelados- que unidas a toxinas provocan la muerte de peces y otros animales marinos que en conjunto emanan un fétido olor.

*agricultores notaron cambios por la presencia de ciertos bichos en los campos. En enero de 1791, tras tornarse las nubes negras, iniciaron las incontenibles lluvias como lo ilustra el poema*<sup>124</sup> *titulado* *Octavas sobre la Ruina de Lambayeque**, publicado en 1791, en la Revista Mercurio Peruano, que refiere la historia de un pastor lambayecano, conocido como Amanto, narrador de su infortunio a Lesbio Zagal, amigo suyo y residente en la ribera del río Rímac:*

...  
*Cubriéndose la atmósfera de horrores,  
y de negros capuces la luz pura,  
ocultando del cielo resplandores  
la horrible densidad de nube oscura  
comenzaron los sustos y temores,  
anunciándose cruel la desventura  
que había de sufrir mi Patria amada,  
pereciendo en las aguas anegadas.  
Rompió las cataratas impaciente  
el cielo por estar de aguas cargado  
y empezó a desatarse crudamente,  
un aguacero espeso y continuado.  
Crece en los ríos rápida corriente;  
el Globo permanece anubarrado,  
y la tierra se asusta y se confunde,  
temiendo otro diluvio que la inunde.*

...  
*Como rotas las nubes descargaban  
el copioso raudal que contenían.  
La inmensidad de agua aumentaba,  
pues más que nubes, mares parecían.  
Tres días con sus noches se contaban,  
y las lluvias aún no se contenían,  
sin que diesen resquicio de bonanza,  
ni el Cielo ni la tierra a la esperanza.*

...  
*Vi el mar amenazando proceloso.  
El aire sus borrascas fomentado,  
el fuego haciendo estragos, muy furioso,  
la tierra con temblores sustos dando,  
el mundo en un estado lastimoso,  
la Religión en muchos trepidando;  
y en tanta confusión, pena y desvelo,  
despedirse noté rayos del cielo*<sup>125</sup>.

---

<sup>124</sup> Este poema ha sido brevemente estudiado por Arturo Rocha en su artículo “La inundación de Lambayeque de 1791 narrada en octavas reales” en *Revista Puente*. Perú. Colegio de Ingenieros del Perú. Año IX, N° 32, marzo 2014.

<sup>125</sup> *Mercurio Peruano*. Tomo II, 1791, Edic. Facsimilar. Biblioteca Nacional del Perú. Lima, 1964, pp. 253-263.



Por supuesto, la gran cantidad de agua inundó zonas urbanas y rurales desde Piura hasta Trujillo quedando aisladas unas de otras y haciéndose necesario trasladarse en pequeñas balsas. El administrador de correos de Chiclayo, Lorenzo Tufino y Estrada, informó haber llovido en la ciudad durante seis días, convirtiéndose todo en extenso mar, no quedando puente alguno<sup>126</sup>. El también administrador de correos de Lambayeque, Teodoro Daza, notificaría igualmente estar este pueblo cubierto en su totalidad por lluvias y desbordes de ríos y lagunas:

*Acometió a este lugar el día primero del corriente [marzo] un fuerte aguacero a las seis de la tarde que, parando a pausas, siguió con la propia fuerza hasta el tres, de suerte que estos acaudalaron el Río principal en tanto extremo que le obligó la copiosa avenida a salirse por cierta boca que antiguamente corrió por la parte que llaman de S. Carlos, que siendo una población tan dilatada la dejó totalmente arruinada<sup>127</sup>.*

Por su parte Miguel Feijóo de Sosa, corregidor de Trujillo, publicó que en 1791 llovió

*copiosamente en la costa abaxo, o los valles, en las noches del estío, que se siguieron muchos daños porque, precipitadas las lluvias en torrentes que no seguían las veredas de los que baxan de la sierra, arruinaron los sembrados y echaron por tierra los edificios<sup>128</sup>.*

Esta inundación en toda la costa norte del Perú quedó en las mentes de los pobladores, y, por supuesto, también se mencionó en las *Octavas* que venimos trabajando:

...  
*No hay sitio ni lugar que libre quede;  
todo lo cerca el agua, y todo aniega,  
ni camino, ni senda andar se puede,  
pues su torrente todo auxilio niega,  
ningún auspicio al hombre se concede,  
la confusión enerva, el pavor ciega;  
y en tropel lastimoso andan errantes  
de este infeliz lugar los habitantes.*

---

<sup>126</sup> Cfr. “Otra [carta] de Don Lorenzo Rufino y Estrada, administrador de la propia Renta [correos] en Chiclayo, al dicho señor Pando, sobre el mismo asunto” en *Diario de Lima* 24.III.1791, p. 7. Citado en R. Zeta. “El Mercurio Peruano y El Diario de Lima: Dos fuentes para el estudio del fenómeno de “EL NIÑO” en 1791” en *Cuaderno de Humanidades*, N° 4, Piura, UDEP, 2001, p. 43.

<sup>127</sup> “Carta de D. Teodoro Daza, administrador de correos de Lambayeque al señor D. Joséph Antonio Pando, de la Real y distinguida[sic] orden española de Carlos III, Administrador y director general de los de este Virreynato, sober[sic] la casual inundación de aquel territorio” en *Diario de Lima* 24.III.1791, pp. 5-6. Citado en R. Zeta. “El Mercurio Peruano y El Diario de Lima...”, p. 41.

<sup>128</sup> M. Feijóo. “Descripción de Trujillo” en *Mercurio Peruano*. Tomo II, p. 253.

...

*Por la tierra que hendía el duro arado  
el verdinegro Imperio se dilata:  
todo se halla (sic) deshecho é inundado  
con la agua (sic) que del cielo se desata,  
las mieses, y sembrados se han helado,  
el turbi6n las arrasa y las remata;  
y el colono industrioso ve perdido,  
de su antiguo trabajo lo florido.*

...

*Los R6os, las lagunas, y las fuentes,  
de sus cauces soberbios resalieron,  
y tomando incremento sus corrientes,  
las trincheras y puentes destruyeron.  
No hab6a humanas fuerzas suficientes,  
a los males que all6 se padecieron;  
unos cortando el agua, otros aislados  
se vieron de peligros rodeados<sup>129</sup>.*

Tal desbordamiento de agua origin6 p6rdidas en la infraestructura de la ciudad que ascendi6 a varios miles de pesos pues rompieron *canales y causaron aniegos arruinando varios centros poblados*<sup>130</sup>, ya que las casas, iglesias, conventos, hospitales, caminos y campos de cultivo se destruyeron como bien lo comenta el poema mencionado:

...

*Se ven casas y Templos destrozados,  
los obrages y haciendas ya sin gentes,  
los caminos y tr6nsitos cerrados  
de la broza que dexan las corrientes.  
Los 6rboles y frutos arrancados  
del r6pido batir de las vertientes,  
y la tierra, con cauces, boquerones,  
y barrancos que hicieron los turbiones<sup>131</sup>.*

De hecho, lo que m6s lamentaba el ya mencionado Teodoro Daza en este punto es que las aguas sobrepasaron las trincheras construidas y entraron en la iglesia de Lambayeque hasta la altura de una vara, teniendo que sacar apresuradamente al Sant6simo Sacramento y perdi6ndose algunos retablos. Tambi6n se destruyeron las m6s hermosas y costosas casas apostadas alrededor de la Plaza de Armas, dejando la ciudad reducida solo a cuatro calles: Ladrillera, san Roque, calle Real y Tres cruces<sup>132</sup>.

---

<sup>129</sup> *Mercurio Peruano*. Tomo II, pp. 253-263.

<sup>130</sup> L. Huertas. *Injurias del Tiempo...* Op. Cit. p. 168.

<sup>131</sup> *Mercurio Peruano*. Tomo II, pp. 253-263.

<sup>132</sup> Cfr. "Carta de Teodoro Daza, administrador de correos de Lambayeque al se6or D. Jos6ph Antonio Pando..." en *Diario de Lima* 24.III.1791, p. 5-6. Citado en R. Zeta. "El Mercurio Peruano y El Diario de

En la ciudad de Piura, en dicho año de 1791 las aguas rompieron la pared de la represa (*Tacalá*) y el caudaloso río se llevó *parte de las dos manzanas de la plaza para abajo*<sup>133</sup>. Las casas-tina dedicadas a la elaboración de jabones, velas y otros también fueron afectadas; por tanto, la industria manufacturera vivió serios problemas demorando varios años en ser reconstruida<sup>134</sup>.

Por supuesto, las pérdidas más lamentables no fueron las construcciones ni cosechas sino las vidas humanas que enlutaron a muchas familias de la Intendencia de Trujillo e incluso de la costa centro (entre Chilca y Pativilca). Esas irreparables penas permanecieron por varios años en las memorias de los sobrevivientes; tal fue el caso de la señora Soto, joven piurana de entonces entrevistada años después por Santiago Távara, que contará que mucha gente, contemplando la creciente del río Piura, sufrió un desgraciado accidente al romperse la pared de la represa arrasando con los que estaban colocados sobre ella: *Hubo muertos del golpe y ahogados, salvando las señoras, que usando entonces aros, quedaron suspendidas en la superficie, porque el agua metida entre el faldellín y contenida por el aro y parte inferior de aquel, hacía el oficio de una boya*<sup>135</sup>. Los que murieron inspiraron lastimeros versos del poema:

...  
Prepara amigo la atención y espanto,  
si saber el suceso apetecieres,  
que es imposible contener tu llanto  
si atento a mis desdichas estuvieres.  
Considérame pues en tal quebranto  
y acompáñame en él si es que me quieres;  
que, aunque rehúse el labio su memoria,  
comenzaré mi infausta triste historia.

...  
La triste Madre con su prole amada  
del furioso aluvión sobrecogida,  
por medio de las ondas agitada  
no desampara su porción querida.  
Ella se ve morir toda anegada  
mas despreciando allí su propia vida,  
manifiesta que amor no halla embarazos  
para morir con su hijo entre sus brazos.

...

---

Lima...” p. 42.

<sup>133</sup> R. García Rosell. “Monografía Histórica sobre el Departamento de Piura” en *Boletín de la Sociedad Geográfica de Lima*. Extractos de Tomo XIII (1903) y Tomo XXI (1907), Lima, 1903-1907, p. 461.

<sup>134</sup> Cfr. L. Seiner. *El Fenómeno El Niño en el Perú: Reflexiones desde la Historia*. p. 13. <http://www.cepes.org.pe/debate/debate33/01-articulo-da33.pdf>. Consultado el 20 de diciembre de 2016.

<sup>135</sup> S. Távara. “Canalización de la Chira” en folleto *Proyecto de Irrigación*. Lima, 1854. Citado en V. Eguiguren. *Las Lluvias en Piura...* Op. Cit. p. 10. Véase también en R. García Rosell. “Monografía Histórica sobre el Departamento de Piura...” Op. Cit. p. 461.

Se ven salir huyendo en la refriega  
al Anciano, a la Joven, y al Infante;  
y raro será aquel que no navega  
entre angustias el Golfo fluctuante.  
La misma turbación la vista ciega,  
siendo el fluxo pluvial tan incesante,  
que el raudal de las aguas bien pregonas,  
el llanto de las hijas de Pleyona.

...

Todo era confusión, todo lamento,  
todo pena, congoja, y desventura,  
ayes, dolor, angustia, sentimiento,  
llanto, penalidades y amargura.  
Al más constante falta el sufrimiento,  
(así atormenta el mal quando se apura)  
que la vista en tal pena solo advierte  
por todas partes la horrorosa muerte<sup>136</sup>.

Entre los muertos no se contaron solo los ahogados sino también aquellas víctimas de las epidemias mencionadas extendidas entre la costa norte y centro del Perú. Ya entonces se creía que la interacción del *calor*, la *humedad* y *materias orgánicas* influía negativamente en la calidad del aire que se respiraba y del agua que se ingería, lo cual llevaba a la propagación de enfermedades en la población<sup>137</sup>.

Pasadas las desastrosas lluvias, la intendencia de Trujillo fue poco a poco restableciendo su economía aprovechando la abundancia de pastos para los animales y la regeneración del bosque seco<sup>138</sup>; así lo certificaron, entre otros, el piurano Juan Velásques cuando manifestó que en 1791 hubo *aguas generales en estos valles de que resultó la abundancia de pastos para la mantención de crías de ganado de las haciendas*<sup>139</sup>. Tadeo Haenke, presente en el Perú de aquellos días, ratifica lo antes mencionado al afirmar que, aunque en esta zona las lluvias son escasas por

6, 8 o 10 años, vienen luego tan abundantes que inundan los campos y corren ríos por las calles de los pueblos, pero en tales casos produce el terreno, sin otro cultivo, melones, sandías, calabazas, arbustos de algodón, flores y hierva (sic) con la mayor profusión<sup>140</sup>;

---

<sup>136</sup> *Mercurio Peruano*, Tomo II, p. 253-263.

<sup>137</sup> C. Carcelén. "Desastres en la Historia del Perú: climas, terremotos y epidemias en Lima durante el siglo XVIII" en *Revistas de Investigación de la UNMSM*, Vol. 15, N° 26, Lima, 2011, p. 98.

<sup>138</sup> Cfr. A. Hocquenghem. *Para vencer la muerte. Piura y Tumbes. Raíces en el bosque seco y en la selva alta- Horizontes en el Pacífico y en la Amazonía*. Lima, CNRS, IFEA, INCAHH, 1998, p. 41.

<sup>139</sup> ARP. Intendencia. Leg. 12. Exp. 221. Fol. 2v. "Causa seguida por Mariano Salazar en representación de varios vecinos piuranos". May. 1822.

<sup>140</sup> V. Eguiguren. *Las Lluvias en Piura...* Op. Cit. p. 9.

Lizardo Seiner extiende estos efectos positivos a la pesca, minería e industria<sup>141</sup>.

Retomando el cuadro N° 2, otros años en que se vivieron lluvias en Piura, aunque no fueron de gran intensidad para considerarlas *Niños*, fueron las de 1803-1804, 1817, 1819 y 1821.

En diciembre de 1803 empezó a vivirse una ola de calor en la costa norte y centro, presagio de la caída de lluvias de inicios del siguiente año. José Hipólito Unanue y Pavón comentó en el Mercurio Peruano *que el verano de 1803 ha sido sumamente caluroso desde sus principios [y] en 1804 hemos tenido un estío tan caluroso... y entró más temprano*<sup>142</sup>. Según Santiago Távara en 1803 llovió regularmente y el año siguiente fue *copiosísimo*<sup>143</sup>. Estos pocos meses de lluvia (diciembre de 1803 a abril de 1804) permitieron el crecimiento de dos plantas nocivas, la *borrachera* y el *vinagrillo*, que mató tanto ganado como la misma sequía que se estaba atravesando desde 1792<sup>144</sup>. Respecto de la epidemia surgida como consecuencia de este período lluvioso quedan registros en cartas de piuranos que se lamentaban porque familiares y amigos habían contraído enfermedades que los postraba en cama. *El tiempo es de molestias y cuidados* -resaltaba Juan Christoval de la Cruz- *y, por tanto, es necesario pedir a Dios nos de paciencia y, por supuesto, cura a nuestros males*<sup>145</sup>. Este sentimiento expresado al Altísimo sería recurrente cada vez que se atravesaban desastres lluviosos.

En 1817, las lluvias provocaron el crecimiento del caudal del río Piura *que por poco terreno no se cargó la casa quinta de la Chacarilla* y arruinaron una vez más las cosechas<sup>146</sup>. Después de este desastre, el río y sus afluentes, el Sangar, Corral del Medio, Talandracas, de las Damas, Gallegas y Juntas, volvieron a su cauce normal permitiendo la recuperación de la agricultura en esta zona en que se sembraron muchas hectáreas de caña de azúcar, lo que hacía posible elaborar aguardiente y las famosas '*Primeras*' y pócimas con las que se embriagaban en fiestas religiosas o civiles. Por supuesto, que esta recuperación agrícola se vio apoyada con el cierre de la capitanía de Chile por sus

---

<sup>141</sup> Cfr. L. Seiner. *El Fenómeno El Niño en el Perú: Reflexiones desde la Historia*. pp. 13-14. <http://www.cepes.org.pe/debate/debate33/01-articulo-da33.pdf> Consultado el 20 de diciembre de 2016.

<sup>142</sup> H. Unanue. *Observaciones sobre el clima de Lima...* Op. Cit. p. 36.

<sup>143</sup> S. Távara. "Canalización de la Chira". Lima, 1854, en periódico *El Amigo del Pueblo*, N° 101, 28 de noviembre de 1906.

<sup>144</sup> Cfr. L. Huertas. *Injurias del tiempo...* Op. Cit. p. 205.

<sup>145</sup> Cfr. ARP. Intendencia. Leg. 17. Exp. 311. "Carta de Juan Christoval de la Cruz al Subdelegado Pablo Patrón". Nov. 1804.

<sup>146</sup> Cfr. AGN. CTD. Caja 3. Doc. 1100. Fol. 1r. "Carta de Pedro José de Mena a Tomás Diéguez". s/m. 1817.

aspiraciones independentistas, lo que en conjunto implicó equilibrio económico en las arcas de los curas de la zona.

El año 1819 también sería lluvioso, perdiéndose, una vez más, muchas cosechas; así lo experimentaba Carlos Cáceres, cura de Huarmaca, expresando en una carta que envía

*una carguita de maíz para que sus gallinas se aprovechen del poco que a de haver en Piura en este presente año por haverse perdido todas las cosechas de trigo y maíz con la fuerza de aguas que aún no pasan...*<sup>147</sup>.

Por último, el año 1821 *fue relativamente abundante de lluvias, y por consiguiente las cosechas de 1822 compensaron en parte los contratiempos que se producían por causa de la guerra*<sup>148</sup>.

Después de enunciar los períodos lluviosos vividos en Piura, consideramos de utilidad presentar su conexión con las creencias que tenían los pobladores respecto a las causas que las originaban.

Durante el período prehispánico asumían que los fenómenos naturales nacían de la desobediencia de los hombres y del desprecio de los mandatos establecidos por las divinidades, *por eso cuando se producía un lapso crítico, para aplacar la ira de los dioses, progenitores de los hombres, hacían ofrendas que a veces llegaban hasta los sacrificios humanos*<sup>149</sup>.

En esta zona norte se transmitía, de generación en generación, el mito de Nailamp, según el cual, tras su reinado y el de su dinastía, asumiría el gobierno Fempellec, a

*quien se le ocurrió cambiar el lugar donde se hallaba el ídolo de piedra verde. En castigo por la idea sacrílega, se inició una lluvia que duró largos días sin interrupción. El diluvio no paró hasta que los sacerdotes cogieron a Fempellec, lo ataron de pies y manos y lo lanzaron en alta mar*<sup>150</sup>.

El fenómeno pluvial se presentó entonces como un castigo por alterar el orden establecido que siguió considerándose tal aun cuando los españoles llegaron a estas tierras en 1532, iniciando la extirpación de estas creencias. A partir de entonces también se

---

<sup>147</sup> AGN. CTD. Caja 2. Correspondencia 6. Carta 5. Fol. 1r. “Carta de Carlos Cáceres a Tomás Diéguez”. Oct. 1819.

<sup>148</sup> R. García Rosell. “Monografía Histórica sobre el Departamento de Piura...” Op. Cit. p. 91

<sup>149</sup> L. Huertas. *Injurias del Tiempo...* Op. Cit. p. 60.

<sup>150</sup> M. Rostworowski. “Leyendas y mitos sobre el Fenómeno El Niño” en *Cuaderno de Humanidades* N° 4. Piura, UDEP, 2001, p. 2.

cambiaron los espacios sagrados de las diversas naciones andinas como consecuencia de la guerra de conquista entre incas e hispanos<sup>151</sup>.

Durante el período virreinal se importaron ideas europeas a estas tierras americanas manifiestas en acciones religiosas de distinta índole y por supuesto en tareas de reconstrucción. Por tanto, a partir del siglo XVI, ante tales sucesos se asumía que era sanción *del supremo creador que castigaba a los hombres por sus pecados*<sup>152</sup> lo que los llevaba a realizar un conjunto de actos religiosos como procesiones, misas y ruegos en general, suplicando el perdón divino: creencia propia de los tiempos y de la historia providencial mantenida, obviamente, durante casi toda la época colonial, sobre todo en el común de los feligreses, como lo confirman algunos versos del poema *Octavas sobre la Ruina de Lambayeque*:

...  
No queda posesión, casa, ni templo,  
que no se sienta endeble o arruinado,  
siendo en tal situación mísero exemplo  
del castigo que Dios nos ha enviado.  
Armado a la venganza lo contemplo,  
cansado de sufrir tanto pecado,  
que, viendo nuestras culpas a millares,  
aun no reserva justo sus altares.

...  
Pero Dios que ofendido se está viendo  
siendo todo bondad por excelencia,  
justo permaneció siempre irritado  
hasta dexar el vicio castigado.

...  
Espectáculo horrible y lamentable.  
Trágico fin de toda humana suerte;  
avisos de aquel juez inexorable,  
y ensayos de su brazo justo, y fuerte:  
castigo a nuestras culpas muy probable,  
memoria y prevención para la muerte;  
juicios de Dios, que por tan justos juicios  
no quedarán impunes nuestros vicios<sup>153</sup>.

Esta adjudicación del origen de las desastrosas lluvias a la voluntad divina movida por las omisiones, malos pensamientos y acciones pecaminosas de los hombres, se aplica también por extensión a los demás desastres naturales, justificación común durante toda

---

<sup>151</sup> L. Huertas. *Diluvios andinos...* Op. Cit. p. 16.

<sup>152</sup> L. Huertas. *Injurias del Tiempo...* Op. Cit. p. 60.

<sup>153</sup> *Mercurio Peruano*, Tomo II, pp. 260-263.

la Edad Moderna e incluso en los tiempos contemporáneos. En este sentido, María Eugenia Petit-Breuilh plantea que los pobladores pensaban que las calamidades también podían ser *provocadas por el Demonio, con permiso de Dios, que utilizaba los agentes naturales como un instrumento para hacer el mal*<sup>154</sup>. Asimismo, agrega que la misma administración monárquica española, en su discurso general, *continuó dando verosimilitud a la creencia de que los desastres se producían por la voluntad divina, justificando así su despreocupación en las tareas de recuperación de los bienes perdidos con posterioridad a las catástrofes*<sup>155</sup>.

Sin embargo, a mediados del siglo XVIII por influencia de ideas ilustradas en España e Hispanoamérica, aparecieron algunos pensadores que intentaban dar explicaciones científicas al origen de los desastres naturales pues, aunque eran cristianos, el avance de la ciencia los impulsaba a buscar teorías más racionales sobre este tema. En la metrópoli avanzaba lentamente el laicismo y el pensamiento secularizado ya que las manifestaciones religiosas no siempre obtenían los resultados deseados. El mismo Jovellanos ante la ineficacia de una procesión de rogativas en Gijón, en 1795, exclama irónicamente: *agua abundante toda la mañana, con general alegría. ¡Vivan los clérigos!*; como él otros pocos ilustrados van apostando por causas más naturales que, sin embargo, no calan en las amplias capas de la población española <sup>156</sup>.

En el ámbito trujillano también se observan algunas tendencias a buscar el origen de los fenómenos climatológicos en la misma naturaleza. El ya mencionado Miguel Feijóo de Sosa, corregidor de Trujillo, es uno de los primeros en barajar estas hipótesis, sin éxito entre la feligresía. En 1763 afirmaba que las lluvias torrenciales de 1701, 1720 y 1728 habían sido originadas por los fuertes vientos del norte (a los que llamaba *Nortes*) sobre los del sur (*Sures*) explicando el fenómeno de la siguiente manera:

*Hubieron en esta Ciudad [de Trujillo] y sus costas, unos fuertes Nortes, con tal violencia que no permitían la comunicación de las calles y Plazas, comprimiéndose entre tanto los Sures y, por consiguiente, los vapores extendidos en nuestra densa atmosphaera (sic); de lo que parece, que unidos, y represados estos, no siendo ya*

---

<sup>154</sup> M. Petit-Breuilh. "Conjuros y exorcismos ante los desastres naturales en Hispanoamérica. (siglos XVI-XVIII)". En: D. González Cruz (Ed.) *Ritos y ceremonias en el mundo Hispano durante la Edad Moderna*. Huelva, Universidad de Huelva, 2002, p. 332.

<sup>155</sup> M. Petit-Breuilh. "La vida cotidiana ante los desastres naturales en España y América durante el Antiguo Régimen". En: F. Núñez (Coord.) *Ocio y vida cotidiana en el mundo hispánico en la Edad Moderna*. Sevilla, Universidad de Sevilla, 2007, pp. 315-330.

<sup>156</sup> Jovellanos. Citado en G. Franco. "La fragilidad de la vida cotidiana en la España Moderna". En: A. Alberola J. Olcina (Eds.) *Desastre natural, vida cotidiana y religiosidad popular en la España moderna y contemporánea*. Universidad de Alicante, 2009, p. 250.



*cuerpos leves, al soplar los Sures descargan su peso en estos valles; y así todas las veces que se encuentran estos dos vientos, a proporción vienen los aguaceros, como se tiene dicho...*<sup>157</sup>.

En esa misma dirección, en las primeras décadas del siglo XIX, el ilustrado peruano, José Hipólito Unanue en su libro *Observaciones del clima de Lima, y sus influencias en los seres organizados, en especial el hombre*, se detiene analizando las causas de las grandes lluvias acaecidas en la costa norte, afirmando que se nota el incremento de la temperatura y la viveza de los vientos del sur que en ocasiones se alternan y encuentran con los del norte. Pero va más allá de lo planteado por Feijóo porque hace ver que, al estar situado en las costas de un gran océano, rodeados de la Cordillera de los Andes, los vientos del sur y oeste arrastran una porción de vapores de la superficie del mar, produciendo la evaporación y en consecuencia las lluvias en la sierra en los meses de verano. Al unirse el calor y vientos del sur con los del norte, las lluvias se incrementan,

*por la mayor conglobación y densidad que adquieren las nubes del austro, reprimidas y enfriadas por el boreas. Si, lo que rarísima vez sucede, después de bien cargada la atmósfera, sigue el S.E soplando de noche con alguna viveza, y el N.O se adelanta, en este caso las nubes son desalojadas de la cordillera a la costa, y recibidas por el N.O se forman las tempestades de relámpagos, truenos y rayos, que llenan de consternación a los habitantes de estos valles, por no estar acostumbrados a oírlas*<sup>158</sup>.

Ante estas ideas, algunos miembros de la Iglesia, como el español Narciso Coll y Prat, arzobispo de Caracas, aprovecharon los púlpitos para recalcar y afianzar en las mentes de sus feligreses que la naturaleza no era como *el impío filósofo os la pinta, ni como el fatuo materialista se la quiere figurar. No hay una materia eterna e improducta: todo cuanto existe es obra admirable del Supremo Artífice*<sup>159</sup>, iniciándose un largo debate entre filósofos ilustrados y providencialistas que fue decantando en favor de los primeros.

El segundo desastre natural experimentado en Piura sería una larga sequía, iniciada en el segundo trimestre de 1791 y finalizada en 1812, con un pequeño intervalo de lluvias

---

<sup>157</sup> M. Feijóo. *Relación descriptiva de la ciudad y Provincia de Trujillo del Perú*. Madrid, 1763. Citado en A. Rocha. *El meganiño de 1728 y el desastre agroeconómico del siglo XVIII*. p. 4. [http://www.imefen.uni.edu.pe/Temas\\_interes/ROCHA/FEN\\_1728.pdf](http://www.imefen.uni.edu.pe/Temas_interes/ROCHA/FEN_1728.pdf) Consultado el 16 de diciembre de 2016. Véase también en Lorenzo Huertas. *Injurias del Tiempo...* Op. Cit. p. 63.

<sup>158</sup> H. Unanue. *Observaciones sobre el clima de Lima...* Op. Cit. pp. 30-33.

<sup>159</sup> Narciso Coll y Prat. *Pastoral de junio de 1812*. Citado en R. Altez. *El Desastre de 1812 en Venezuela: sismos, vulnerabilidades y una patria no tan boba*. Caracas, Fundación Empresas Polar, Universidad Católica Andrés Bello, 2006, p. 96.

moderadas en 1803-04. Los años seguidos se alternaron entre pocas lluvias moderadas (1814, 1817, 1819 y 1821) y años sin ellas.

Según Lorenzo Huertas, esta sequía no solo afectó a la provincia de Piura sino que se extendió a Tumbes y Cuenca<sup>160</sup>. El que no lloviera en esos años implicaba algunos problemas en las actividades económicas porque no se contaba con los adelantos hidráulicos que permitieran almacenar agua por varios años y no podían paliar las consecuencias inmediatas del desastre. Esto a su vez atentaba contra las arcas reales porque los hacendados piuranos se negaban a pagar la contribución cobrada por las tierras no trabajadas (*Cabezón*). Así lo pidieron los terratenientes de Chalaco y Huarmaca, argumentando no haber tenido lluvias y haberse producido *mucha mortandad de ganados de todas las especies y hambruna en los habitantes y... han padecido indecible ruina*<sup>161</sup>.

La sequía se agudizaría a partir de la segunda mitad del año 1804. El diputado en Piura del Tribunal del Consulado del Perú, Joaquín Helguero, anota en su *Informe Económico de Piura* (1802) que durante los once últimos años habían escaseado las lluvias, secándose los pastos necesarios para mantener el ganado y los *árboles algarrobos, que son el alimento nutritivo y esencial se convierten en un palo seco, desnudo de su verdor y fruto, y con esta penuria son acéfalas las haciendas, y por entonces de ningún modo ventajosas a sus dueños*<sup>162</sup>. La situación empeoraría con los años; Francisco Menéndez Pabón se quejaría en una carta de haberse encontrado

*algo escaso por que todo el tiempo ha ido contrario... porque este País todo es miseria, y con no haber llovido este año una gota de Agua hasta la fecha [febrero 1809], presisamente todos los hasendados colgamos sillonas si Dios no lo remedia, pues si el año sigue así, no quedará ni una cabeza de ganado viva en las Haciendas, Dios lo remedie por su infinita misericordia*<sup>163</sup>.

Los lamentos continuarán un par de años, los mismos en los que se prolongará la sequía que continuará arruinando campos de cultivo y crianza de animales, sobre todo de ganado caprino, como lo expresaba en reiteradas cartas Menéndez:

*también por acá las pasamos buenas y gordas por... años que hace no cae una gota*

---

<sup>160</sup> Cfr. L. Huertas. *Injurias del tiempo...* Op. Cit. p. 46. En su libro *Diluvios andinos*, Huertas considera que esta ha sido la sequía más larga de la historia contemporánea del Perú. p. 40.

<sup>161</sup> L. Huertas. *Injurias del tiempo...* Op. Cit. p. 170.

<sup>162</sup> J. Helguero. *Informe económico...* Op. Cit. pp. 9-10.

<sup>163</sup> AGN. CTD. Caja 3. Doc. 1116. Fol. 1r-v. "Carta de Francisco Menéndez Pabón a Estalisnao Moreno". Feb. 1809.

*de agua, en estas haciendas de Valles, y aunque se logre un poquito de algarrova, esta solo dura un mes, y en no gastándola toda se apolilla, y se viene a quedar en cáscara lo mismo que pergamino, y en no lloviendo estas hacienditas de Valles son una gran maula, de modo qe en un par de años de secas, se quedan en campo raso de animales qe es el único renglón qe produce quando el tiempo es bueno*<sup>164</sup>.

En el último año de sequía (1812) los clamores llegarán al extremo porque a los hacendados les agobiará, no solo la falta de producción agrícola y ganadera, sino la imposibilidad de saldar sus deudas con instituciones religiosas que les habían dado préstamos a censo. Menéndez ejemplifica claramente un par de veces más esta situación al recalcar en carta que

*en el día no hay Provincia más pobre y miserable que esta, pues desde el año 804 no cae aquí una gota de agua, y ya todas las haciendas se han quedado limpias de animales, como le ha sucedido a Chapairá que en no lloviendo no da más qe arena, de suerte qe este año no produjo de los arrendatarios 200p<sup>s</sup> cavales, de suerte qe apenas me paga el mayordomo qe la administra...*<sup>165</sup>;

un mes después volverá a insistir en sus penurias: que no podía pagar a la Madre Priora del convento de las Carmelitas de Trujillo porque *este mundo es valle de lágrimas en todas partes y aunque mi deseo es socorrer sus necesidades el t[iem]po no ayuda y la mayor lástima es qe cada día se va poniendo peor si Dios como Poderoso no lo remedia*<sup>166</sup>; una referencia que apunta la firme convicción de ser la fuerza divina la generadora de la sequía; creencia que seguramente motivó que muchos piuranos emitieran plegarias personales y colectivas para aplacar lo que suponían que era el origen del mal.

Siendo testigos de la crisis piurana, las autoridades comenzarán a implicarse. Así lo podemos ver en documentos que resumen perfectamente la situación vivida, al solicitar, en los informes obligatoriamente emitidos al gobierno central la disminución del censo sobre haciendas y casas al 3%, pues se había

*padecido tanta sequedad que, destruida toda especie de ganados mayores y menores, apenas han quedado miserables restos de semillas, buscando a toda costa*

---

<sup>164</sup> AGN. CTD. Caja 3. Doc. 1126. Fol. 1r-2v. "Carta de Francisco Menéndez Pabón a Estalisnao Moreno". Ago. 1810.

<sup>165</sup> AGN. CTD. Caja 3. Doc. 1131. Fol. 1r-v. "Carta de Francisco Menéndez Pabón a Estalisnao Moreno". Ago. 1812.

<sup>166</sup> AGN. CTD. Caja 3. Doc. 1134. Fol. 1r. "Carta de Francisco Menéndez Pabón a Estalisnao Moreno". Sept. 1812.

*los pudientes pastos para preservarlos del total exterminio; y los que no han tenido arbitrios conservando sus haciendas en vacíos y estériles campos pagando censos con la esperanza de buenos años con negocios puramente personales y costosos, cortando árboles o escarbando los arenales por la yuca para salvar la escasa cría. De aquí la desesperación de redimir principales, de perder los fundos con la carga de réditos o venderlos; una hacienda que valía mil bajó su valor a doscientos o trescientos pesos*<sup>167</sup>.

En 1820, recrudeció la falta de agua con lo que, nuevamente, se tambaleó la economía agropecuaria de Piura agudizándose aún más la situación por la negativa de colonos y comunidades indígenas de proseguir con los servicios de prestación personal. Este desequilibrio económico, sumado a las ideas liberales que ya pululaban en el ambiente piurano, repercutió en el aspecto religioso porque los pobladores de Catacaos pidieron omitir fiestas religiosas, como analizaremos más adelante.

¿Qué ocurría en los territorios próximos? Mientras el norte del virreinato peruano padecía con estos períodos de sequía, en el de Nueva España se experimentaba el mismo desastre en la villa de Saltillo, Coahuila, desde 1789 hasta 1810, con efectos en su economía bastante similares a los de Piura, pues aquella era zona de intensa actividad agropecuaria. Los años de sequía se agudizaron con la caída de fuertes heladas y tormentas de nieve (1792) que aniquilaron ganados y sembríos, incrementando los precios sobre todo del maíz, harinas y granos. Las medidas tomadas por las autoridades durante todos estos años tuvieron un matiz homogéneo que se centró en la prohibición de sacar maíz y granos de esta zona<sup>168</sup>. Otra alternativa barajada por el cabildo fue echar mano de los diezmos recogidos a los campesinos, provocando el enfrentamiento con las autoridades religiosas quienes, en la persona del obispo del Nuevo Reino de León, Rafael José Berjer, amenazaron con ser declarados *incursos en la excomunión, acusándolos de ultrajar y vulnerar la inmunidad eclesiástica*<sup>169</sup>, de no revocarse el auto emitido. Alma García -a quien seguimos en este suceso- no nos aporta el final de este altercado, asumiendo que la presión del Obispo surtiría efectos a su favor<sup>170</sup>.

El tercer desastre vivido en Piura fue el terremoto sucedido el uno de febrero de 1814

---

<sup>167</sup> ARP. Intendencia. Causas civiles y administrativas. Leg. 43. Exp. 883. Fol. 1r. "Informe que envió el Regidor del Cabildo de Piura Juan Ynjoque al Alcalde y Justicia Mayor". 1804-1820.

<sup>168</sup> Cfr. A. García Hernández. "Alternativas ante las sequías de 1789-1810 en la villa de Saltillo, Coahuila, México". En: V. García. *Historia y desastres en América Latina*. Vol. II. La RED, CIESAS, 1997, pp. 161-163.

<sup>169</sup> *Ibidem*. p. 152.

<sup>170</sup> Sobre las acciones religiosas que se hicieron en la villa de Saltillo para pedir a Dios termine esta miseria, trataré en el capítulo V comparándolas con las realizadas en Piura y en Valencia en donde se vivió una sequía durante 1773-74.

que destruyó la infraestructura de la ciudad y de las haciendas piuranas, generando pánico y horror y moviendo a los piuranos a realizar múltiples actos religiosos propios de la época tal como se hacían en España y en otros lugares de Hispanoamérica.

En el período estudiado (1780-1821) se dieron varios seísmos en distintos lugares según queda anotado en el cuadro N° 2 y que ahora traemos a colación:

Terremotos en Arequipa (1784), Ecuador (1797), San Salvador (1798) y España (1804), temblor en Lima (1806), terremotos en Venezuela (1812), Piura (1814), Ayacucho<sup>171</sup> (1821) y Chile (1822). Estos eventos tuvieron características similares en cuanto a reacción de las personas, daños en la infraestructura y adjudicación de causas divinas y/o científicas.

Como es bien sabido, las características comunes que tienen los terremotos, además de víctimas y destrucción consecuentes, son

*la sorpresa con que se producen, la imposibilidad de predecirlos y, en la época que [nos] ocupa, el desconocimiento de las causas que los provocaban. De ahí el pánico generalizado que motivaban y que impelía a las gentes al abandono de los núcleos urbanos y a recurrir de inmediato... a la piedad divina*<sup>172</sup>.

A diferencia de las lluvias y la sequía de las que se podía en parte predecir su venida y sobrellevar con más resignación y cuidado su desarrollo, los movimientos telúricos eran y son más impactantes, inesperados y destructivos y, por ende, se encuentran más ligados a la patología del fin del mundo: uno de los más grandes miedos del hombre de la Edad Moderna.

Armando Alberola, experto en este tema, manifiesta que el miedo por los terremotos

*degenera en terror a casi todo: a que el desastre no se detenga ahí y continúe castigando a la sufrida sociedad que lo está padeciendo, al desamparo, a que sobrevengan terribles enfermedades, miedo ante lo que pueda deparar el presente más inmediato plagado de interrogantes porque el futuro ni siquiera cuenta al quedar arrumbado por la destrucción. Pero miedo, sobre todo, a la causa provocadora de la catástrofe*<sup>173</sup>,

---

<sup>171</sup> Siegerb en su libro *Los terremotos en el Perú*, publicado en 1930, afirma que el seísmo en Ayacucho fue el 10 de julio y que tuvo un radio de alcance en km muy grande. Murieron unas 160 personas al igual que en Arequipa. Por su parte, Silgado comenta que este movimiento producido a las 8 de la mañana causó graves daños en Camaná, Ocoña, Caravelí, Chuquibamba y el valle de Majes. L. Seiner. *Historia de los sismos en el Perú. Catálogo: siglos XVIII y XIX*. Lima, Universidad de Lima, 2011, p. 298.

<sup>172</sup> A. Alberola. "El terremoto de Lisboa en el contexto del catastrofismo natural de España de la primera mitad del siglo XVIII". Universidad de Salamanca, *Cuadernos Dieciochescos*, N° 6, 2005, p. 31 en <http://revistas.usal.es/index.php/1576-7914/article/download/3751/3768> Consultado el 21 de diciembre de 2016.

<sup>173</sup> A. Alberola. "Terremotos, memoria y miedo en la Valencia de la Edad Moderna" en *Estudis*, 38, 2012,

causa de la que trataremos más adelante. Agregamos a este conjunto de miedos, aquél a perder la propia vida o la de los seres queridos o su desaparición causando más angustia y pena por no poder hacerles su funeral respectivo. Como bien lo comenta Gloria Franco, esta mezcla de miedos puede dar lugar a una serie de sentimientos encontrados como el dolor, la humillación, pesar, rabia, resignación, esperanza, confianza, desesperación, pánico<sup>174</sup>. En definitiva, un conglomerado de sentimientos unidos a diversas manifestaciones religiosas inmediatas y de mediano plazo que constituyen una de las dimensiones sociales más relevantes, según iremos resaltando a lo largo de este trabajo. En principio y para evidenciar algunos de los elementos comunes de estos desastres, trataremos brevemente de alguno de ellos.

En Arequipa, al sur del virreinato peruano, el 13 de mayo de 1784 tendría lugar un terremoto que arruinaría la ciudad, cayendo casas y edificios civiles y religiosos, y derrumbándose el arco del puente, así como causando gran deterioro en el empedrado de sus pistas. Las poblaciones circundantes unos 100 km también sufrieron destrucciones<sup>175</sup>. Dicho movimiento de tierra se sintió en Arequipa, Moquegua y Tacna. En los siguientes meses, según Juan Domingo Zamácola, cura de Cayma, se sucedieron 196 seísmos de menor envergadura, avivando miedos y angustias. Cartas de la época describen la situación ruinososa en que habían quedado los templos especialmente la Catedral

*ya con bóvedas que han caído, ya con torres que están para rendirse, y ya finalmente, con las paredes lastimadas... Muchas personas han muerto sepultadas con los fragmentos y se han seguido otros graves perjuicios que con el deplorable estado y fatiga en que nos hallamos es difícil individualizarlos. A vista de una desolación de esta clase... mandé salir por Calles y Plazas patrullas que resguarden los robos que en semejantes casos suelen hacerse por los malignos... Por varias noticias... sabemos que las villas de Moquegua y Camaná y los valles Vitor, Siguas, Tambo y Tiabaya han experimentado el mismo estrago con igualmente las iglesias parroquiales...*<sup>176</sup>.

Este movimiento telúrico que duró aproximadamente unos cinco o seis minutos y que

---

p. 56, en [https://rua.ua.es/dspace/bitstream/10045/25136/1/A\\_ALBEROLA\\_Terremotos\\_y\\_miedo\\_ESTUDIS\\_2012.pdf](https://rua.ua.es/dspace/bitstream/10045/25136/1/A_ALBEROLA_Terremotos_y_miedo_ESTUDIS_2012.pdf) Consultado el 23 de diciembre de 2016.

<sup>174</sup> Cfr. G. Franco. “La fragilidad de la vida cotidiana...” Op. Cit. p. 236.

<sup>175</sup> Cfr. A. Giesecke y E. Salgado. *Terremotos en el Perú*. Lima, Ediciones Rikchay Perú, 1981, p. 21.

<sup>176</sup> “Carta del Corregidor de Arequipa, Baltazar de Sematnat”, N° 25. Citado en L. Seiner. *Historia de los sismos en el Perú...* Op. Cit. p. 211.

fue a las 7:30 de la mañana demolió

*el Convento Iglesia de Santo Domingo y el Monasterio de Santa Rosa... igualmente la iglesia Catedral... [por lo que] se ha hecho una ramada en la Plaza en que se han puesto altares... La mayor parte de los vecinos han formado sus habitaciones en las Plazas y campos, pues aun las Casas de las chacras se han venido abajo... los muertos llegaron a 383<sup>177</sup>.*

Otro convento que resultó derruido e inservible para ser habitado fue el de San Francisco y por ello los religiosos tuvieron que ingeniárselas para poder protegerse de la inclemencia ambiental. La iglesia franciscana quedó algo rajada, pero su portería, celdas y claustros estaban muy maltratados, por dicha razón los religiosos se vieron en la necesidad de hacer un altar en la plazuela de dicho convento para celebrar los oficios religiosos. La iglesia, que se había fabricado para la Tercera Orden de penitencia, quedó totalmente demolida privando a los fieles de la asistencia espiritual<sup>178</sup>.

Siguiendo con el orden cronológico, otro terremoto, continuado de erupción volcánica en Riobamba y Quito, sucedería el 4 de febrero de 1797, provocando la muerte de unas 15000 personas. Sus supervivientes recurrirían a las ceremonias religiosas para calmar sus ánimos, materializándose el papel de la Iglesia, intermediaria y administradora de la Ley Divina en la tierra: era de esperar que sus autoridades religiosas resolvieran los problemas de los feligreses quiteños ante la falta de explicación del origen del desastre<sup>179</sup>.

Volviendo al virreinato peruano, en la primera década del siglo XIX, Lima sería la protagonista de un movimiento sísmico. El 1 de diciembre de 1806, la tierra tembló por dos minutos e hizo oscilar las torres de la ciudad. A ello se unió la braveza del mar en el Callao por la que las olas arrojaron un ancla de treinta quintales sobre la barraca del capitán del puerto. Se gastaron unos 150000 pesos en reparar las murallas de la ciudad y 9000 en construir el arco o portada de Maravillas<sup>180</sup>. Si las inundaciones motivaron poemas que cantaban los horrores destructivos vividos por los norteños, estos movimientos telúricos dieron pie a narraciones descriptivas como las escritas por Ricardo

---

<sup>177</sup> “Informe del terremoto de 1784 en Arequipa”, Universidad de Indiana, Bloomington, EEUU. Citado en L. Seiner. *Historia de los sismos en el Perú...* Op. Cit. pp. 213-214.

<sup>178</sup> Cfr. “Relación del terremoto del 13 de Mayo de 1784”. Citado en L. Seiner. *Historia de los sismos en el Perú...* Op. Cit. p. 217.

<sup>179</sup> Cfr. M. Molina. “Representaciones religiosas en Quito ante los terremotos y erupciones volcánicas (siglos XVI-XVIII)” en *Summa Humanitatis*, Vol. 8. N° 1, Sevilla, 2015, p. 120/124. Véase también el estudio realizado por José Egred sobre este seísmo en *El terremoto de Riobamba de 1797*. Quito, Abya Yala, 2000.

<sup>180</sup> Cfr. R. Palma. “El virrey de la Adivinanza” en *Tradiciones Peruanas*. Vol. 2. Lima, Universidad Ricardo Palma, División Editorial de Diario La República, 2002, p. 190.

Palma en sus harto conocidas Tradiciones Peruanas: *El virrey de la Adivinanza* es una en la que se menciona este temblor. Un temblor que haría recordar el pánico y horror experimentados en la centuria anterior, cuando el 28 de octubre de 1746, por la noche, la Ciudad de los Reyes fue sacudida por un violento terremoto y tsunami en el Callao que, según Pérez-Mallaína, fue la catástrofe más destructiva de toda la época colonial, dejando unos 1300 muertos y graves daños materiales, teniéndose que reconstruir varias fortificaciones, así como el palacio virreinal, la Catedral y otros templos, hospitales y conventos<sup>181</sup>. La ciudad contaba con unas 3000 casas distribuidas en 15 manzanas y tras el terremoto solo quedaron en pie 25 de ellas. En el puerto del Callao el mar se erizó y elevándose a gran altura irrumpió en la población dejando solo a unas 200 personas de las 4000 que ahí habitaban<sup>182</sup>. Las relaciones de la época son una clara muestra de este devastador tsunami:

*... apenas iban sus habitantes recobrando el aliento... cuando súbitamente entumecido el Mar o por el impulso que la tierra con su movimiento imprimió en él... creció a tanta altura y con tanta compression, que al caer de la eminencia en que se hallaba, se precipitó con tal violencia sobre la tierra... traspasó con tanta furia y tanta copia de agua sus límites, que sumergiendo los más de los Navíos que se hallaban surtos en el Puerto, y elevando algunos por encima de las Murallas y Torres, los llevó a varar más delante de la Población, y desencajándole a esta desde los cimientos quanto en ella había fabricado de Casas, Edificios y Murallas...*<sup>183</sup>.

A los daños en la infraestructura de la ciudad y alrededores, se añadiría la escasez de agua que, unida al incremento de temperatura y humedad veraniega, desarrollaría epidemias como el tabardillo o sarampión, dolores pleuríticos, disenterías y cólicos hepáticos, que terminaron aniquilando a unos 2000 habitantes de la zona del desastre, desde noviembre de 1746 hasta febrero del 47<sup>184</sup>.

Volviendo a las catástrofes, también Venezuela experimentó un violento cataclismo, si bien con una diferencia crucial: firmada el Acta de la Independencia de España el 5 de

---

<sup>181</sup> Cfr. P. Pérez-Mallaína. "Las catástrofes naturales como instrumento de observación social: el terremoto de Lima en 1746" en *Anuario de Estudios Americanos*, Vol. 62, N° 2, Sevilla, 2005, p. 48.

<sup>182</sup> Cfr. A. Giesecke y E. Salgado. *Terremotos en el Perú...* Op. Cit. pp. 19-20.

<sup>183</sup> AGI. Lima. 787. Leg. 1. *Individual y verdadera relación de la extrema ruina que padeció la Ciudad de los Reyes Lima, capital del Reyno del Perú, con el horrible Temblor de tierra acaecido en ella la noche del 28 de octubre de 1746 y del total asolación del Presidio y Puerto del Callao, por la violenta irrupción del Mar; que ocasionó en aquella Bahía.* Lima, Imprenta que estaba en la calle de los Mercaderes, 1746.

<sup>184</sup> Cfr. C. Carcelén. "La visión ilustrada de los desastres naturales en Lima durante el siglo XVIII". *Cuadernos de Geografía. Revista Colombiana de Geografía*. Vol. 20. N° 1, Bogotá, 2011, p. 59. Véase también en P. Pérez-Mallaína. *Retrato de una ciudad en crisis: la sociedad limeña antes el movimiento sísmico de 1746*. Lima, PUCP, Instituto Riva Agüero, 2001, p. 90.



julio de 1811, las justificaciones sobrenaturales serían diferentes. Rogelio Altez, estudioso de este suceso, indica que el 26 de marzo de 1812, cuando los feligreses celebraban el Jueves Santo, atiborradas las iglesias de la zona por una sociedad confundida que se preguntaba en lo íntimo de sus oraciones por el incierto destino, se sobrevino, poco después de las 4 de la tarde, un fuerte movimiento que derrumbó las construcciones sepultando a miles. Al mismo tiempo, los poblados de Barquisimeto, La Guaira y San Felipe se transformaron en un montón de ruinas y lamentos. Casi una hora después Mérida experimentó lo mismo quedando sumida entre polvo y escombros<sup>185</sup>. En casi una hora, unos 800 km a la redonda quedaron subsumidos en la más profunda decadencia que hacía tambalear aquel logro político republicano. Volveremos a ello más adelante.

Dos años después le tocó el turno a la ciudad de Piura: a una larga época de sequía, iniciada en 1792, se sumaría un *fortísimo temblor* que impactó profundamente la vida económica de todos los grupos sociales, destruyendo la ciudad, vías de comunicación y los incipientes núcleos urbanos asentados a lo largo de los ríos y en el interior de las haciendas. La pobreza y el hambre confluyeron con epidemias y migraciones hacia otros valles<sup>186</sup>. En la madrugada del uno de febrero de 1814 ocurrió este *gran terremoto que... fue seguido de abundantes lluvias*<sup>187</sup>. Cronistas de la época como Paredes comentan que este *recio temblor estropeó toda la ciudad*<sup>188</sup>; nótese que este personaje no lo asume como terremoto sino como un temblor fuerte: una disparidad en las fuentes debida a la inexistencia de medición de intensidades; sí conocemos sus consecuencias en la ciudad:

*... templos maltratadísimos, las torres revajadas y, generalmente, las paredes de las casas o caídas o sin nivel o apuntaladas quitando el paso libre de las calles y afeando la ciudad con escombros... colgadas las campanas en árboles como las de la Merced, o en pies parados como las de la Matriz, debiendo ser lo mismo todas las iglesias... A esta desgracia que ha reducido a la provincia a la pobreza o escasez sin poder avanzar el más industrial y tener descanso sino a pasar hasta la vejez en fatiga, los matrimonios difíciles y las mujeres indotadas con otras consecuencias que hacen infelices los lugares, o los destruyen*<sup>189</sup>.

Ante esta ruina los piuranos, al igual que los pobladores de otros lugares del reino,

---

<sup>185</sup> Cfr. R. Altez. *El Desastre de 1812 en Venezuela...* Op. Cit. p. 94.

<sup>186</sup> Cfr. C. Espinoza. "República, tierra y comunidad de indios. De las Cortes de Cádiz a Bolívar, Piura-Catacaos, siglo XIX" en *Revistas de Investigación*. Lima, UNMSM, Año XII, N°21, 2008, p. 241.

<sup>187</sup> V. Eguiguren. *Las Lluvias en Piura...* Op. Cit. p. 10.

<sup>188</sup> L. Seiner. *Historia de los sismos en el Perú. Catálogos: siglos XVIII-XIX*. Lima: Universidad de Lima, 2011. p. 281.

<sup>189</sup> ARP. Intendencia. Causas civiles y administrativas. Leg. 43. Exp. 883. Fol. 1r. "Informe que envió el Regidor del Cabildo de Piura Juan Ynjoque al Alcalde y Justicia Mayor". 1814.

optarían por elevar sus plegarias personal o comunitariamente a la divinidad trinitaria y a todo el conjunto de seres celestiales en quienes habían confiado a lo largo de su vida. Por otra parte, las consecuencias a mediano plazo afectaron la agricultura que decayó en grado sumo de tal modo que no tenían de dónde extraer los productos mínimos para el consumo diario ni para producir las industrias que los caracterizaba. Con ambas actividades en decadencia resultaba casi imposible *el tráfico con las demás provincias del Reino que han estado y están padeciendo*, según opinión del Obispo de entonces, Josef Carrión y Marfil. La problemática en su conjunto afectó directamente el rubro de los diezmos pues los feligreses se rehusaron a otorgarlo y solicitaron a las autoridades su consideración<sup>190</sup>.

El último seísmo del período se dio el 19 de noviembre de 1822 en Valparaíso y Santiago de Chile, por el que, según Gabriel Cid, perecieron unas 60 personas y hubo más de un centenar de heridos. Cayeron edificios públicos como la casa de gobierno donde residía O'Higgins, los cuarteles, la cárcel, las iglesias de san Francisco y la Merced y más de 700 viviendas particulares. Se arruinaron otras localidades como Quillota, La Ligua y Casablanca en donde perecieron unas 200 personas. Como el sacudimiento ocurrió en la noche, el terror fue más grande, de tal manera que

*los gritos y llantos de las mujeres y niños se oían por todas partes, y personas de todas las clases corrían casi desnudos por las calles, invocando a los santos por misericordia y protección... Ante este panorama, el horror era patente en cada mirada, donde se reflejaba el horror que se apoderará en las almas en el juicio final*<sup>191</sup>.

A diferencia de los sucesos catastróficos en otros lugares, en Chile, la noche del terremoto estuvo caracterizada por la presencia de premoniciones que advertían el fin del mundo. Una monja afirmó que la

*hora del juicio final debía sonar a las once de la próxima mañana. La atmósfera que se formó ante estos nuevos y espeluznantes anuncios alcanzó visos de histeria colectiva: a tan aterradora noticia, que se esparció por Santiago con rapidez eléctrica, contestó el pueblo saliendo en estampida hacia las plazas, plazuelas y paseos públicos... [llevando] camas y colchones... Como el anuncio apocalíptico no se cumplió en la mañana siguiente... la interpretación religiosa se acomodó para anunciarle a la multitud que, gracias a las súplicas de las monjas, Dios había perdonado al género humano otorgándole más años de vida*<sup>192</sup>.

---

<sup>190</sup> Cfr. AGI. Lima. 1586. N. 90. *Informe del Obpo. De Truxillo José Carrión y Marfil*. Jul. 1815.

<sup>191</sup> G. Cid. "¿Fenómeno natural o castigo divino? Mentalidad científica y mentalidad religiosa en Chile en torno al terremoto de 1822" en *Revista Historia Udec*, N° 20, vol. I, enero-junio 2012, p. 54.

<sup>192</sup> *Ibidem*. p. 55.

Tras mencionar estos seis cataclismos y verificar que tienen caracteres similares y algunas pocas diferencias respecto de los muertos y destrucciones, volveremos a sus justificaciones sobrenaturales.

A la dificultad de saber y comprender las leyes que rigen el universo y sobre todo sus causas, los hombres sumaban el miedo a lo divino, a la muerte y a la condenación. Los indígenas plasmaron esas desgracias geológicas en varios mitos y leyendas a diferencia de los españoles modernos que se abocaron a defender la teoría providencialista.

Antes de la llegada de los españoles a este territorio del Tahuantinsuyo se transmitía oralmente la leyenda de los Hermanos Ayar, que según María Eugenia Petit-Breuilh, podría ser una representación de los movimientos tectónicos de la zona. Dicho relato cuenta que uno de los tres hermanos que dieron origen a la renovación de la humanidad, Ayar Cachi, habría sido encerrado por los otros dos en una caverna para deshacerse de él; *y no había bien acabado de entrar en la cueva cuando los otros descargaron sobre él tantas piedras...* que provocaron su muerte. Compartimos con la historiadora Petit-Breuilh la idea de que el Área Central Andina, *como consecuencia de su activa geodinámica ha dado vida a múltiples relatos que se refieren simbólicamente a terremotos, remociones en masa, hundimientos, erupciones volcánicas e inundaciones* que han marcado la *mentalidad colectiva de los pueblos condicionando su forma de actuar y su desarrollo futuro*<sup>193</sup>. Esta forma de pensar no desapareció del todo durante el virreinato como veremos más adelante.

Para el caso europeo, Armando Alberola afirma que durante la Antigüedad gozó de gran aceptación la hipótesis, formulada por Aristóteles, que consideraba como causa de los seísmos a los vientos circulantes en el interior de la tierra que, en su intento de salir al exterior, la sacudían y hacían temblar. Convenientemente maquillada durante la Edad Media, al recurrirse a explicaciones de índole sobrenatural, esta teoría acabaría adjudicando a Dios el papel de vigilante del funcionamiento del mundo. Por ello podía usar de su poder para mostrar enfado por el comportamiento de los hombres. En el siglo XVIII cobraron actualidad las teorías organicistas en las que el funcionamiento de la mecánica interna de la tierra, constituida por fuego, aire y agua, dispuestos en cavidades comunicadas entre sí, funcionaba como un organismo humano<sup>194</sup>. Lizardo Seiner

---

<sup>193</sup> M. Petit-Breuilh. *Naturaleza y desastres en Hispanoamérica: la visión de los indígenas*. Madrid, Silex, 2006, p. 46.

<sup>194</sup> Cfr. A. Alberola. *El terremoto de Lisboa...* Op. Cit. pp. 33-34.

refuerza la idea de que durante la Edad Moderna la explicación tradicional sobre la causa de los terremotos se expresaba en los siguientes términos:

*La tierra era naturalmente seca, pero se humedecía por acción de la lluvia que se filtraba a su interior y que, al ser calentada por la acción conjunta del fuego en ese interior y del sol, daba origen a un soplo o pneuma, una suerte de vapor que se exhalaba desde dentro y salía al exterior y originaba el viento, o hacia el interior y provocaba el temblor. Esto significaba que ese ‘viento’ supuesto, ‘atrapado’ en las entrañas de la Tierra, tenía la energía suficiente para removerla en su intento por salir a la superficie; todo lo cual revelaba semejanzas con concepciones corporales que entendían que las palpitaciones originadas en el hombre se debían a un soplo interior<sup>195</sup>.*

Para explicar el terremoto de Lisboa de 1755, el doctor Antonio Jacobo del Barco, catedrático de Filosofía y vicario arzobispal en la villa de Huelva, mezcla estas ideas organicistas con las tradicionales afirmando que

*el horrible fenómeno subterráneo... tras producirse la inflamación del nitro y del azufre en las profundidades de la Tierra, transmite a la superficie movimientos de ‘undulación’ y vibratorios que circulan con enorme rapidez... [Además señala] a Dios como su causante directo... en desagravio de sus ofensas<sup>196</sup>.*

Con este terremoto de Lisboa se inicia en Europa una etapa novedosa en la que se percibe un creciente deseo de profundizar en el conocimiento de la geología y sobre todo en la interpretación de los fenómenos sísmicos.

Por tanto, dos son las posturas que se manejaron: la providencialista y la científica. La primera, mantenía la creencia de que era Dios quien provocaba

*la súbita irrupción de episodios extremos de índole meteorológica y natural, el azote de plagas y epidemias o el desencadenamiento de cualquier desgracia. Un Dios paciente pero, a la vez, justiciero y terriblemente severo con los pecados de los hombres, por lo que esas calamidades había que interpretarlas como advertencias encaminadas a corregir las conductas y costumbres inapropiadas que arrastraban a la sociedad hacia la perdición<sup>197</sup>.*

Justamente el ignorar el verdadero origen de los desastres naturales remarcaba la impotencia e intensificaba el abatimiento de los feligreses haciéndoles traspasar la

---

<sup>195</sup> L. Seiner. *Historia de los sismos en el Perú. Catálogos: siglos XVIII-XIX...* Op. Cit. p. 35.

<sup>196</sup> A. Alberola. *El terremoto de Lisboa...* Op. Cit. p. 38.

<sup>197</sup> A. Alberola. *Terremotos, memoria y miedo en la Valencia...* Op. Cit. pp. 59/67.

delgada línea entre ‘*el temor a Dios*’ y un auténtico ‘*pánico de Dios*’<sup>198</sup>.

Hay varios documentos de la época que ponen énfasis en esta idea. Por ejemplo, en la *Relación verdadera de los terremotos padecidos en el Reino de Valencia desde el día 23 de marzo de año 1748 y de las Rogativas que se hacen en la ciudad de Valencia y en otras partes del reino a Dios Nuestro Señor, para que aplaque su ira y cese su castigo*; el mismo título ya está indicando claramente la causa que los genera. Esta postura tan enraizada en los católicos españoles les permite creer que, *indignándose Dios contra los pecados de los hombres, envía estos castigos, los cuales no suceden puramente por causas naturales...*<sup>199</sup>.

Asimismo, en la *Disertación phisica: origen y formación del terremoto padecido el día primero de noviembre de 1755. Las causas que lo produjeron y las que a todos les producen*, escrito por Martínez, observamos que:

[Un terremoto es] *la más funesta verdasca de la ira divina con que azota a los hombres su pesada mano. Tragedia horrible, formidable asombro, a cuyas violentas conclusiones nada hay seguro. Parece que el infierno gime, y que suspira aquella funesta gruta, haciendo manifiesto su infeliz destino con estrépitos tan lamentables*<sup>200</sup>.

Por último, no pueden faltar las cartas que contienen esta interpretación:

*pues Vmd. como verdadero católico sabe muy bien que aquellas calamidades, y trabajos, que en lo físico son efectos de sus causas naturales, las dirige Dios por sus altísimos fines, ya para castigar nuestras culpas, ya para avisarnos de su ira e indignación, enseñándonos piadosamente desnuda la espada de su justicia contentándose su misericordia solo con el amago, en que nos muestra, y pone presente su gran poder, haciéndonos ver que en un punto puede aniquilarnos, para que concibiendo un temor santo, despertemos del sueño en que nos tiene nuestra inconsideración, descuido y pereza*<sup>201</sup>.

Por supuesto, reforzó esta primera teoría el grupo de párrocos y predicadores que

---

<sup>198</sup> *Ibidem*. p. 69.

<sup>199</sup> Biblioteca Histórica Universidad de Sevilla. A 111/021 (17). *Relación verdadera de los terremotos padecidos en el Reino de Valencia desde el día 23 de marzo de año 1748 y de las Rogativas que se hacen en la ciudad de Valencia y en otras partes del reino a Dios Nuestro Señor, para que aplaque su ira y cese su castigo*. Citado en G. Franco. “La fragilidad de la vida cotidiana...” Op. Cit. p. 210.

<sup>200</sup> F. Martínez. *Disertación phisica: origen y formación del terremoto padecido el día primero de noviembre de 1755. Las causas que lo produjeron y las que a todos les producen*. Madrid, 1755. Citado en G. Franco. “La fragilidad de la vida cotidiana...” Op. Cit. p. 228.

<sup>201</sup> B.N. R/34858 (6). *Copia de carta escrita (el 12 de noviembre de 1755) por (Tomas Moreno) un profesor salmantino a un amigo suyo de esta Corte en que le descubre la verdadera causa física y natural del terremoto experimentado en esta península de España el día primero de noviembre de 1755*. Citado en G. Franco. “La fragilidad de la vida cotidiana...” Op. Cit. p. 209.

refutaban el origen físico y natural de los seísmos, advirtiendo que se sucedía como resultado de los pecados *cometidos por los hombres, tal y como se encargaban de transmitir a sus feligreses con sermones amenazantes de contenido apocalíptico e intenciones punitivas*<sup>202</sup>.

El corpus citado destaca el peso de la religión en la sociedad española, profundamente sacralizada que opone la debilidad y la insignificancia de la humanidad a la inmensidad todopoderosa de lo divino, lo que a su vez le invitaba a realizar múltiples acciones religiosas.

En opinión de Alberola -que seguimos aquí- esta teoría conllevaba un serio problema teológico derivado de lo indiscriminado de un castigo divino generalizado pues en un terremoto morían muchos cuyas vidas podían catalogarse como ejemplares. Y si todos eran medidos con la misma vara *¿Dónde quedaban la bondad y equidad divinas?*<sup>203</sup> para proteger a aquellos cuyas conductas habían sido intachables. Por otra parte, un desastre también incluía destrucción de infraestructura religiosa como iglesias y conventos que eran, al fin y al cabo, casas de Dios... ¿Por qué Dios permitiría esto? Acaso estaba castigando con mayor rigor a los que más conocían sobre Él o es que su ilimitado poder no quería dejar piedra sobre piedra para que no quedaran dudas al respecto. En fin, estas y otras interrogantes de seguro pululaban en las mentes de aquellos que intentaban comprender los fenómenos de la naturaleza.

La teoría científica que busca incansablemente encontrar las causas en las mismas leyes que rigen la Naturaleza fue defendida por varios ilustrados como el reverendo John Michell, profesor de geología de la Universidad de Cambridge, quien atribuye a las *ondas sísmicas un comportamiento elástico que les permitía expandirse desde las profundidades de la Tierra en que se había producido el fenómeno hasta puntos de la corteza terrestre extraordinariamente alejados*<sup>204</sup>.

En España la noticia del terremoto vivido en Lisboa en 1755 se expandió rápidamente a través de distintos documentos y esto atizó el debate ético-científico entre los que consideraban el cataclismo como castigo divino y aquellos que, sin poner en tela de juicio los designios de Dios, defendían una causa física. El padre Feijoo, por ejemplo, sostuvo que *la virtud eléctrica* era la causante del terremoto de Lisboa, pues la *electricidad hacía*

---

<sup>202</sup> A. Alberola. *Terremotos, memoria y miedo en la Valencia...* Op. Cit. p. 56.

<sup>203</sup> A. Alberola. *El terremoto de Lisboa...* Op. Cit. pp. 32/39.

<sup>204</sup> *Ibidem*. p. 40.

*posible la transmisión rápida de los movimientos sísmicos a largas distancias, lo que permitiría que se dejaran sentir de manera simultánea en lugares muy distantes. Por supuesto, estas ideas le acarrearón detractores como fray Miguel Cabrera, Francisco Mariano Nifo y Ortiz Gallardo*<sup>205</sup>.

Al respecto Kant, en ese mismo año, declaró que era un gran error ver el terremoto como un

*castigo que se infringe a las ciudades devastadas en razón de sus crímenes o considerarlo como el objeto de la venganza de Dios a estos infortunados sobre los cuales se ejercería la cólera divina. Esta opinión es de una impertinencia condenable, que presume de adivinar los designios divinos y de interpretarlos según su juicio personal*<sup>206</sup>.

Para el caso hispanoamericano, las fuentes refuerzan la convicción de la primacía de la hipótesis providencialista, pues según el especialista Pérez-Mallaina, el terremoto de Lima en 1746 fue considerado por la mayoría de sus habitantes como un castigo de Dios por sus pecados, es decir, la sociedad virreinal en general seguía anclada en la ideología religiosa tradicional implantada por los españoles desde su llegada a estos lares<sup>207</sup>. Una postura que iría ganando críticas, creciendo el número de personas que discrepaban e incrementándose progresivamente el número de sus seguidores.

Alfredo Palacios, al analizar los terremotos en Chile desde 1550 hasta 1751, alega que la causa sobrenatural se impuso sobre la científica por la constante predicación del clero sobre los feligreses; no obstante, el cambio de actitud no duró mucho tiempo pues volvieron a descarrilarse olvidando aquello por lo que había llorado:

*Porque si extiendes Señor tu mano para darnos el castigo, os prometemos hacer muchas cosas; más si suspendes el castigo que amenaza nuestros cuellos, no cumplimos con lo que os hemos prometido. Si nos hieres y castigas; os rogamos y clamamos nos perdones; pero si tú Señor, misericordioso nos perdonas, segunda vez os provocamos para que de nuevo nos hieras y castigues*<sup>208</sup>.

Cuando llegaron a Hispanoamérica las noticias del terremoto de Lisboa de 1755, se afianzaron las ideas sobrenaturales traídas por los españoles que inculcaban el miedo e

---

<sup>205</sup> *Ibidem.* pp. 40-41.

<sup>206</sup> G. Franco. "La fragilidad de la vida cotidiana..." Op. Cit. p. 251.

<sup>207</sup> Cfr. P. Pérez-Mallaina. *Retrato de una ciudad...* Op. Cit. p. 390.

<sup>208</sup> A. Palacios. "Dominio y catástrofe. Los terremotos en Concepción Chile: 1550-1751" en *Anuario de Estudios Americanos*, 69, 2, Sevilla, Jul-Dic. 2012. p. 595.

invitaban a la reforma de las “desviadas” conductas. El arzobispo de México, Manuel Rubio Salinas, lamenta las funestas noticias que acababa

*de recibir de España pues han llenado nuestros corazones de tanta lástima y compasión como espanto y asombro, de los terribles efectos de la indignación divina... así se burla Dios de los mortales. ¡Así deshace, en un instante, los trabajos de muchos siglos! ... porque basta solo una mirada de sus ojos airados hacia la tierra para que... se estremezca y mueva, arruinando así, a sus Montes, que al contacto solo del dedo de Dios se disuelven en humo, a sus ciudades, a sus edificios, a sus templos, a sus torres... y a cuanto la Religión, la Vanidad, La Superstición y, por último, la temeridad de sus hijos ha construido sobre ella y de ellas misma<sup>209</sup>.*

Por otra parte, no pocos pensaban que eran los pecados del clero los que más enfadaban a Dios porque como representantes de Él en la tierra estaban llamados a cumplir con mayor ahínco su palabra. El ya citado arzobispo de México anotará al respecto que

*entre otros, ninguno creo que provocan más la ira de Dios que nuestros pecados los de los sacerdotes, pues no se contenta con castigarnos a nosotros solos; descarga el golpe de su Justicia sobre los Reinos, sobre los Pueblos, y sobre las ciudades enteras... acordémonos que como dedicados enteramente al servicio del Santuario debemos ser Santos, como lo es aquel Señor que nos intimó esta obligación, viviendo de modo que no se vitupere nuestro Ministerio, y portándonos en todo como Ministros de Dios... cuidando en el hábito exterior, en nuestras palabras, en nuestras conversaciones, y en todas nuestras acciones<sup>210</sup>.*

Deteniéndonos en los terremotos que se dieron durante el proceso de la Independencia, mencionaremos las causas que en ellos se trabajaron. En Arequipa (1784), por ejemplo, tácitamente, se barajó la idea de que las rebeliones indígenas, vividas durante el siglo XVIII y sobre todo la de Túpac Amaru II, en 1780, eran los posibles móviles que molestarían al ser Supremo provocando sus castigos:

*Siendo tan repetidas las angustias que se padecen en este Reino destrozado por la sublevación de Indios, y hoy con tantas desgracias causadas por el terremoto no se hace conocer lo irritado que nuestras culpas tienen al Creador; y así descarga*

---

<sup>209</sup> M. Rubio. *Carta pastoral que el ilustrísimo señor Don Arzobispo de México dirige al clero y pueblo de su Diócesis con motivo de las noticias que últimamente se han recibido de España, del Temblor de Tierra que en el día 1 de noviembre del año próximo pasado de 1755 se sintió con lamentables estragos en todo aquel Reyno*. México, Imprenta de la Biblioteca Mexicana, 1756. p. 1-3. Citado en G. Franco. “La fragilidad de la vida cotidiana...” Op. Cit. p. 221.

<sup>210</sup> *Ibidem*. p. 242.



*aunque con misericordia los azotes de su justicia por lo que es necesario: la penitencia*<sup>211</sup>.

En Quito y Riobamba (1797), el terremoto y erupción volcánica también afianzaron la idea providencialista, sin duda por la vulnerabilidad social y material en que se encontraba la región. Este discurso se platicaba a la comunidad desde los púlpitos llenando de contenido las explicaciones que necesitaban los quiteños sobre el origen de estos desastres<sup>212</sup>.

En general, las sociedades hispanoamericanas estaban convencidas del orden universal creado por Dios a quien entregaban su confianza absoluta, padeciendo estoicamente los castigos del cielo y convencidos de que cada fenómeno era una prueba irrefutable de la existencia del Creador; empero, la influencia de ideas ilustradas hicieron eco en una minoría de estudiosos que vivían en las colonias, como por ejemplo, en Pedro Peralta, científico peruano, para quien la causa directa de los terremotos eran los fuegos subterráneos que nacían en las entrañas de la tierra<sup>213</sup> y, en el ilustrado Hipólito Unanue quien, en marzo de 1804, al tratar sobre los terremotos en España, África y Flandes, señalaría que estos acreditan *que había mucha agitación en los fuegos subterráneos, los que cooperarían al aumento del calor dentro de las zonas ardientes y templadas*<sup>214</sup>. Esto se relacionaría directamente con el aumento de temperatura vivido en la intendencia de Trujillo y Lima desde fines de 1803 y durante 1804, según quedó indicado. Este ilustrado también destaca que los temblores tienen un curso de Sur a Norte siguiendo la cadena de la Cordillera de los Andes, y que casi siempre están precedidos de

*copiosas lluvias que empapan la tierra, penetran y se extienden por sus concavidades. Sucediendo días calurosos se forma una cantidad enorme de vapores subterráneos que no pudiendo transpirarlos enteramente la tierra, quedan expuestos a ser incendiados o por la excitación del fuego eléctrico, o del que contienen los volcanes, el cual se actúa con el aumento del calor de la atmósfera. Al incendio se sigue la mayor expansión de los vapores, explosiones violentas, concusión y trastorno de la tierra*<sup>215</sup>.

---

<sup>211</sup> “Informe del terremoto de 1784 en Arequipa”. Universidad de Indiana, Bloomington, EEUU. Citado en L. Seiner. *Historia de los sismos en el Perú. Catálogos: siglos XVIII-XIX...* Op. Cit. p. 214.

<sup>212</sup> M. Molina. “Representaciones religiosas en Quito...” Op. Cit. p. 125.

<sup>213</sup> Cfr. P. Peralta. “Lima fundada o conquista del Perú: Poema heroico en que se decanta toda la historia del descubrimiento y sujeción de sus provincias por D. Francisco Pizarro, Marques de los Atabillos, ínclito y Primer Gobernador de este vasto imperio, 1732”. Citado en M. Odriozola. *Colección de documentos literarios del Perú*. Tomo I. Lima, Aurelio Alfaro, p. 204. Citado en L. Seiner, Lizardo. *Historia de los sismos en el Perú. Catálogos: siglos XVIII-XIX...* Op. Cit. p. 34.

<sup>214</sup> H. Unanue. *Observaciones sobre el clima de Lima...* Op. Cit. p. 36.

<sup>215</sup> *Ibidem*. pp. 41-42.

En el Virreinato de Nuevo Reino de Granada, a partir de la primera década del siglo XIX, se vislumbra la influencia francesa pues se inician las reformas en los estudios de medicina en el Colegio del Rosario y se empieza a mirar de otra manera el entorno y los fenómenos naturales. Esa particular manera de ver la naturaleza como una fuente fenomenológica, al parecer de Rogelio Altez, era una propiedad exclusiva de algunos miembros de las élites criollas que se formaban en colegios o universidades. Fueron ellos los que vieron en los fenómenos naturales un hecho regular y físico, lejano y diferente del mundo espiritual. Fueron ellos los que relacionaron la atmósfera con la tierra y la electricidad con los temblores, diferenciaron la trepidación de la oscilación e identificaron montañas con amenazas naturales<sup>216</sup>.

Creemos que lo más significativo no es que la mayoría barajara la causa sobrenatural sino más bien que algunos miembros del clero resaltaran su origen divino por haber declarado la independencia política de Venezuela ante la Monarquía española. Son varios los documentos que expresan esta idea; sirva de ejemplo el que se publicó en la Gaceta de Caracas:

*El formidable terremoto del 26 de marzo, [puso] en consternación a los Pueblos, y principalmente a los que sufrieron mayores estragos, [y] presentó a nuestros enemigos una ocasión favorable para extender su invasión, valiéndose de las armas del fanatismo y haciendo creer a los ánimos supersticiosos e ignorantes que aquel fenómeno natural era un castigo por la independencia que hemos proclamado: ¡Tan miserables y ridículos son los recursos de la tiranía!*<sup>217</sup>.

Existía entonces un intenso debate entre los que afirmaban que Dios era el causante de los seísmos y los que se inclinaban por las causas naturales; algunos hubo, sin embargo, como Narciso Coll y Prat que intentaron fusionar ambas hipótesis, al declarar que todos los fenómenos naturales, incluidos los temblores *son efectos de las causas naturales, más... no hay quien dude que el soberano autor de la naturaleza, gobernando, dirigiendo y moviendo sus agentes, los emplea para castigar los vicios y hacer volver a los prevaricadores el corazón*<sup>218</sup>.

---

<sup>216</sup> Cfr. R. Altez. *El desastre de 1812 en Venezuela...* Op. Cit. pp. 81/85-86.

<sup>217</sup> “Circular del R. Poder Ejecutivo de la Unión a los Supremos Gobiernos de las Repúblicas Confederadas” en Gaceta de Caracas, N° VI, 12 de mayo de 1812, p. 20. Citado en R. Altez. *El desastre de 1812 en Venezuela...* Op. Cit. p. 96.

<sup>218</sup> Narciso Coll y Prat a Muñoz Tebar, Caracas, en el sitio de Ñaraulí, 10 de abril de 1812 en Pedro de Urquinaona. *Relación Documentada del origen y progresos del trastorno de las provincias de Venezuela hasta la exoneración del Capitán General Don Domingo de Monteverde hecha en el mes de diciembre de 1813 por la guarnición de la plaza de Puerto Cabello*. Madrid, en la Imprenta Nueva, 1820, p. 73. Citado

Por último, el terremoto que se vivió en Valparaíso y Santiago de Chile, en 1822, también enfrentó dos posturas respecto de sus causas: la religiosa, que era socialmente masiva, en la que lo sobrenatural continuaba siendo un modo clave de validación y explicación de los sucesos naturales, y la científica, símbolo de la minoría racional que publicaba sus ideas en el Mercurio de Chile<sup>219</sup>. La primera reflejaba que el mundo natural estaba sujeto a la voluntad del Creador, siendo las catástrofes naturales ordenadas por propósitos sobrenaturales inescrutables para la razón humana. En esta línea, Jaime Valenzuela destaca que la Iglesia poseía una suerte de control simbólico e ideológico de las fuerzas naturales, descifrando la causalidad profunda de las tragedias, permitiéndole de esta forma conformarse en un baluarte psicológico para encontrar una explicación al caos y a la desolación, y para entregar las pautas de acción e iluminar el camino que condujese a reencontrar la gracia divina, devolver la esperanza y volver al orden<sup>220</sup>. Los pecados de la humanidad impulsarían a Dios a castigarlos con estos desastres naturales, ya que eran muchos según el fraile Tadeo Silva: numerosos libros corruptores de la moral, mucho lujo en varias familias, la arrogancia de los orgullosos chilenos, la mofa o burla que hacen a las prácticas religiosas y otros tantos vicios<sup>221</sup>.

La segunda postura tiene varios pioneros entre los que se cuenta a Camilo Henríquez, quien destacó que este movimiento había sido producido por

*una tempestad subterránea, probablemente originada por la inflamación de inmensa cantidad de hidrógeno... y los temblores no son frecuentes, como podían ser por la abundancia de metales preciosos y de azufre, de sulfates, de hulla, de hierro, etc. que encierran en sus entrañas el opulento Chile*<sup>222</sup>.

A esta idea se suma la de Bernardo de Vera y Pintado, defensor de que los agentes causantes del terremoto eran la fermentación de los combustibles que abrazan lo interior de la tierra, el aire encerrado en ella, dilatado por sus incendios y sus esfuerzos por ensancharse y salir y el agua reducida a vapores que eleva con prodigiosa fuerza cuanto se opone a su expansión. Los que opinaban así concluían que las *inflamaciones de las*

---

en R. Altez. *El desastre de 1812 en Venezuela...* Op. Cit. p. 93.

<sup>219</sup> Cfr. Citado en G. Cid. “¿Fenómeno natural o castigo...?”. Op. Cit. p. 53.

<sup>220</sup> Cfr. G. Cid. “¿Fenómeno natural o castigo...?”. Op. Cit. p. 56.

<sup>221</sup> Cfr. T. Silva. “Aviso que da al pueblo de Chile un filósofo rancio” en Colección de Antiguos Periódicos Chilenos, Tomo XIV. Citado en G. Cid. “¿Fenómeno natural o castigo...?”. Op. Cit. p. 62.

<sup>222</sup> “Chile. 19 de noviembre de 1822”. El Mercurio de Chile, 2 de diciembre de 1822. Citado en G. Cid. “¿Fenómeno natural o castigo...?”. Op. Cit. p. 59.

*materias combustibles, o sea el fuego eléctrico eran las causas de los terremotos*<sup>223</sup>. Fray Tadeo Silva y otros miembros del clero refutaron estos planteamientos recalcando que *muchas veces se inflaman esas mismas materias por el soplo de una providencia especial, que las pone en acción, o para castigo, o para prueba, o para otros fines comprensibles al Altísimo*. Además, infería el religioso que

*es verdad que muchas veces deja Dios en libertad por su voluntad permisiva a esas causas naturales, para que según las leyes de acción y reacción produzcan los espantosos fenómenos de terremotos... pero entonces la misma voluntad de no impedir los perniciosos efectos de estas causas es una voluntad de castigar con estas permisiones tan funestas a la miserable humanidad*<sup>224</sup>.

Después de este breve análisis, a modo de conclusión, podemos señalar que los tres tipos de fenómenos naturales que se vivieron en Piura durante el proceso de independencia (lluvias, sequía y terremoto) generaron destrucciones en la infraestructura de la ciudad y del campo y, por supuesto, muchas muertes que enlutaron a las familias. Ambas pérdidas provocaron que la mayoría de los feligreses se acercara más a Dios porque asumía que era el Ser que había enviado dicha fatalidad como castigo por los pecados cometidos. Sin embargo, una minoría criolla residente en Lima, como Hipólito Unanue y Pedro Peralta, influida por la Ilustración, empezó a plantear un razonamiento distinto adjudicando la causa a las mismas leyes que regían la Naturaleza. En el ámbito piurano no hemos encontrado ilustrados que centren sus investigaciones en este tema; por tanto, asumimos que la gran mayoría, convencida o presionada por algunos miembros de la Iglesia, siguió aferrada a la idea de que Dios castigaba los errores de los hombres y por esa razón realizaron una serie de actividades religiosas para aplacar la ira divina. Esto fue un común denominador en casi todas las colonias hispanoamericanas como vivo ejemplo de lo que se pensaba y experimentaba en la metrópoli, con lo cual Piura no fue ajena a esta forma de pensar y de actuar en lo religioso, pero también en lo económico, como veremos a continuación.

---

<sup>223</sup> B. Vera. "Comunicado". El Mercurio de Chile, 2 de diciembre de 1822. Citado en G. Cid. "¿Fenómeno natural o castigo...?". Op. Cit. pp. 59-60.

<sup>224</sup> T. Silva. "Aviso que da al pueblo de Chile un filósofo rancio" en Colección de Antiguos Periódicos Chilenos, Tomo XIV. Citado en G. Cid. "¿Fenómeno natural o castigo...?". Op. Cit. pp. 60-61.

## 1.2. Actividades económicas lícitas e ilícitas. Ocupaciones de los piuranos.

### 1.2.1. Agricultura y ganadería.

Los distintos desastres naturales enfrentados en Piura, desde 1780 hasta 1821, afectaron directamente a la economía, ya sea empobreciendo a algunos moradores o forzándolos a cambiar de rubro. En este apartado analizaremos este impacto, pero sobre todo las distintas actividades económicas (agricultura, ganadería, comercio y tinas de jabón) desarrolladas.

Destacaba la agricultura, dependiente, en la costa, de los ríos *Piura* -de régimen irregular- y *Chira*, ubicado en La Punta (Sullana). Los valles formados por ambos ríos permitían el cultivo de productos de primera necesidad como arroz, maíz, plátanos, yucas, garbanzos, pallares, alverjas, pimiento, azafrán, achote, ajos<sup>225</sup> y otros. También productos industriales como el algodón, fuente generadora de riqueza para Catacaos y por ende para Piura<sup>226</sup>. Como quedó mencionado, las tres o cuatro crecientes anuales del río Piura, por las lluvias de la sierra, humedecían sus orillas, cultivándose *maíz, pallar, melón, sandías, la semilla de mate... y una que otra verdura*<sup>227</sup>, para autoconsumo y venta del reducido excedente.

El algodón era cultivado en el valle de Catacaos y, según Joaquín Helguero, en 1802, año de sequía, se recolectaron unos *nueve mil quintales bruto o con semilla, pero en los años pingües, en que se hinchaban los ríos, y acaece algunas lluvias por las inmediaciones... se calcula prudentemente que la cosecha es de diecisiete a dieciocho mil quintales*<sup>228</sup> utilizados en la elaboración de paños, medias y telas con las que los indios confeccionaban varios tipos de prendas.

La producción agrícola de la sierra piurana era diversa y abundante, pues se cultivaban *alverjas, las habas, las lentejas ... la numia, especie del frijol, la quinua colorada y blanca* y, sobre todo, el trigo y el maíz a los que se agregaban tubérculos como la papa, el camote, el olluco y otros; es decir, un abanico de productos que complementaba la dieta alimenticia pues lo que no se sembraba en la costa se hacía en la sierra. Paulatinamente se fue afianzando el cultivo de la caña de azúcar y la cascarilla<sup>229</sup>.

Tanto en costa como en sierra, la producción se organizaba en las haciendas, en las

---

<sup>225</sup> Cfr. J. Lequanda. "Descripción geográfica" en *Mercurio Peruano*. Tomo VIII, pp. 221-222.

<sup>226</sup> Cfr. R. Rosas. "La primera mitad del siglo XX". En: VV.AA. *Historia de Piura*. Piura, Universidad de Piura, Municipalidad Provincial de Piura, 2002, p. 516.

<sup>227</sup> J. Helguero. *Informe económico...* Op. Cit. p. 6.

<sup>228</sup> *Ibidem*. p. 7.

<sup>229</sup> Cfr. R. Rosas. *Mentalidad y discurso religioso en la transición hacia...* Op. Cit. p. 25.

tierras de comunidades de indios, en las tierras de los mixtos y en algunas pequeñas parcelas o *chacras* de propiedad privada. En todos y en cada uno de estos lugares laboraban indios, negros esclavos y algunos mestizos; los primeros recibían un jornal por su trabajo por intermedio del curaca o cacique aunque, a partir de 1783, se instruyó al Virrey de Croix para que velara para que el pago se hiciera directamente a los indios y no a sus principales ni a otra persona alguna cuidando además de que el trabajo fuese moderado. Los encargados de velar por su cumplimiento serían los curas y religiosos, quienes también debían persuadir para la siembra de maíz y trigo, así como evitar el maltrato de los españoles y la desidia<sup>230</sup>.

Respecto al conjunto de haciendas costeñas, 26 estaban distribuidas en ambas bandas del río Piura, otras 4 eran consideradas de regadío o de trapiches (Yapatera, Santa Ana, Morropón y Vigote)<sup>231</sup> y, aproximadamente, 8 estaban asentadas en los ríos Quiroz, Suipirá y Macará. Por su parte, el río Chira albergaba dos importantes haciendas conocidas como Tangará y Somate en las que abundaban algarrobos y pastos que servían de alimento al ganado. En la zona serrana, Ayabaca tenía 32 haciendas en manos de españoles, Huarmaca 5 haciendas y había otras más en Huancabamba y Frías que colindaban con las tierras de comunidades indígenas -en las que se producía maíz y trigo para autoconsumo- y con las tierras de los mestizos -obtenidas por composición desde 1714- en las que también se sembraba trigo, maíz, caña de azúcar, plátanos y otros<sup>232</sup>.

El aprovechamiento de estos productos se veía seriamente afectado si se realizaba alguna visita por parte de autoridades civiles pues tenían como costumbre exigir lo mejor de las cosechas a los campesinos. Así sucedió en 1797 cuando el subdelegado de Piura, Joaquín Rosillo y Velarde, desobedeciendo la Real Orden que mandaba prohibir en *esta Provincia que los corregidores gravasen a los yndios, con ninguna de las pensiones*, so pretexto de visita, envió a dos encargados a realizarla, atropellando y violentando a muchos *yndios de esta provincia, en los pueblos de la sierra que tenían cortísimos sembrados de caña dulce... de la que sacan... mieles, para sus precisos menesteres*. Ante tal situación los indios se quejaron en el cabildo de Piura elevando esta denuncia al virrey y luego al Consejo de Indias<sup>233</sup>. Los comisionados Bartholomé Quiroga, Juan de

---

<sup>230</sup> Cfr. AGI. Lima. 640. N. 39. "Instrucciones de Gobierno para el Cavallero de Croix Virrey de Lima". 1783.

<sup>231</sup> Cuando los ríos de estas haciendas inundaban los suelos, los colonos podían cultivar plátanos, maíz y todo tipo de legumbres y otras raíces con las que lograban sobrevivir en tiempos difíciles.

<sup>232</sup> Cfr. J. Helguero. *Informe económico...* Op. Cit. pp. 8/11-12/16/25.

<sup>233</sup> Cfr. AGI. Lima. 802. "Carta del cabildo de Piura pidiendo separación del subdelegado provisional Joaquín de Rosillo". Ago. 1796.

Alba y Francisco Porras llevaron una misión bastante específica que fue exigir a los indios las respectivas licencias de

*la saca de aguardiente de caña en los trapiches y, sobre todo, el cobro de cada uno de ellos de las gabelas de visita..., dejándolos tan grabados qe difundida la noticia no son pocos los qe se lamentan de ser más lo qe contribuyen qe lo qe reportan de sus entables...*<sup>234</sup>.

Obviamente esta denuncia de los indios se tomará en cuenta por las demás autoridades piuranas: a fin de cuentas, no pocos poderosos eran comerciantes de aguardiente, viéndose seriamente afectados.

Respecto a las propiedades de menor tamaño, según Hocquenghem, estas fueron apareciendo desde 1750, desarrollándose considerablemente a comienzos del XIX. César Augusto Espinoza<sup>235</sup> ha trabajado este tema para la zona de Catacaos pero aún hace falta realizar estudios cuantitativos sobre indios propietarios establecidos en el resto de la provincia de Piura, por lo tanto, solo presentaremos algunos alcances cualitativos que esperamos sirvan como referencia para poder tener una idea más completa.

Los indios varones, en muy contados casos, por herencia o compra, adquirirían pequeñas porciones de tierras que labraban para su auto subsistencia y/o venta del excedente. Mucho más difícil era encontrar a una mujer como propietaria, pero sí las hubo, como Juana de la Cruz, india natural del pueblo San Juan Bautista de Catacaos quien aseguraba que por herencia paterna había recibido *un pedacito de tierras de aquellas que le tocaron por repartimiento en las de la comunidad, en el qual tengo sembrado un algodonal y otros árboles útiles con cuyos frutos me he mantenido...*<sup>236</sup>. En realidad, las herencias no siempre se repartieron con justicia, pues Juana se quejaría de las correspondientes a sus hermanos -superiores a las de ella- así como de sus intentos por apropiarse de las suyas. De este atropello sería defendida por su sobrino José de la Cruz, inversor en dichas parcelas que, finalmente, recibiría como herencia de su tía Juana<sup>237</sup>. Este mismo maltrato lo encontramos en otras mujeres que denunciaron intentos de terceros por aprovecharse de sus pertenencias.

---

<sup>234</sup> AGI. Lima. 802. "Carta del Cabildo de Piura pidiendo la separación del subdelegado provisional Joaquín de Rosillo". Ago. 1796.

<sup>235</sup> Cfr. C. Espinoza. "Sociedad indígena, tierra y curacazgos yungas en la región de Piura, siglos XVI-XVIII. Catacaos y los desafíos de la naturaleza, 1532-1732". Tesis para optar el grado de Magister en Historia. Lima, PUCP, 1999.

<sup>236</sup> ARP. Notarial. Caja 139. Prot. 29. Correlativo 246. Fol. 272r. "Testamento de Juana de la Cruz Sandoval." Dic. 1800.

<sup>237</sup> *Ibidem*.

La tenencia de tierras será un problema continuado debido a la multitud de intereses encontrados en el proceso de su adquisición. Parecía más factible que los indios las compraran en conjunto y, sobre todo, contando con el apoyo de alguna autoridad civil o eclesiástica que podía heredarles algún dinero o dirigirlos legalmente en el proceso de compra-venta.

En nuestra zona de estudio encontramos un caso bastante peculiar de intención altruista que pretendió proporcionar tierras de cultivo a la comunidad indígena de Catacaos, reflejado en el testamento del presbítero Domingo Morales Alfaro; en efecto, dejará establecido la distribución de unas tierras, compradas con parte de sus bienes, entre los indios pobres. El albacea sería su hijo, habido antes de ingresar en el orden sacerdotal de su legítimo matrimonio: José María Morales. A él encargará comprar la hacienda de Chochoya, convecina a las tierras de la comunidad del pueblo de Catacaos:

*... y aquel terreno que comprende lo distribuya y reparta a su arbitrio y voluntad entre aquellos yndios pobres y necesitados del citado pueblo, recerbando para sí del mismo terreno... aquella parte que viere convenirle... sin que ni los mismos yndios ni otra persona le pueda disputar cosa alguna en el particular*<sup>238</sup>.

No sabemos cómo se desarrollaría el proceso de compra-venta de estas tierras de Chochoya y Letirá, pero tenemos noticia de que el cura y vicario de Catacaos, Tomás Diéguez Florencia, en 1812, ayudó con su adquisición, beneficiando a más de *ciento y cincuenta familias que no tienen una quarta sola de tierra en que sembrar*, y que por tanto, tenían que emplearse en las haciendas del valle de Piura y Lambayeque como

*sirvientes o colonos... de manera que son muchísimos los que mueren en las haciendas... por el clima o por las duras condiciones que reciben de los hacendados... pues naciendo en el pueblo [de Catacaos] todos los años como 350, cuando mucho morirán 100...*<sup>239</sup>.

Este problema socio-económico tendrá repercusión en el ámbito religioso, sobre todo el de la dispersión de los indios, diseminados en otros lugares más o menos cercanos, lo que implicaba, a su vez, falta de pasto espiritual y civilización política, porque soterrados en los campos se privaban del trato social y no cumplían con los preceptos de la Iglesia

---

<sup>238</sup> ARP. Notarial. Caja 76. Prot. 6. Correlativo 152. Acto notarial 37. Fol. 96v. "Testamento del presbítero Domingo Morales Alfaro." Mar. 1805.

<sup>239</sup> AGN. CTD2. Caja 1. Doc. 12. Fol. 1r-2v. "Carta de Tomás Diéguez al Exmº Sr". Feb. 1817.



ni podían ser instruidos en la doctrina christiana a pesar de la vigilancia de los párrocos<sup>240</sup>. Sobre este interesante tema profundizaremos más adelante.

De manera general, eran los indios los encargados de hacer producir la tierra de otros dueños viviendo en ella como *yanaconas*, es decir, alquilados o contratados por los hacendados, lo que implicaba que en varias ocasiones se negaran a trabajar. Esto obligaba a los dueños a comprar mano de obra esclava asociada a la producción de azúcar en las haciendas del Alto Piura, Sáncor, Yapatera, Charanal, Morropón, Bigote, Malacasí. En los valles piuranos el momento de mayor utilización de esclavos se sitúa en la segunda mitad del siglo XVIII, constituyendo un considerable 10% de la población total<sup>241</sup>.

En estas tierras de cultivo no solo se desarrollaba la agricultura; normalmente se complementaba con las diversas especializaciones ganaderas: caprina, ovina, vacuna, cerduna, mular y otras que podemos comprobar en fuentes diversas, como las testamentarias. He aquí algunos ejemplos. Manuel de las Nieves Romero Neira, del pueblo de Garbansal, en su juventud fue sargento de la segunda Compañía y, retirado por ancianidad, empezó a dedicarse a la actividad agrícola. Tenía dos casas, *una chacra entablada con su platanal y camotes* y animales en su potrero que cuidaba y alimentaba recibiendo un pago por ello<sup>242</sup>. Otro ex miliciano, dedicado a ambas actividades económicas, sería Alberto Benites, natural y vecino del sitio del Arenal; en su testamento nuncupativo recalca que había sido *Sargento retirado de Dragones de la Tercera Cía. de Pardos* en su juventud, dedicándose en sus últimos años a la agricultura y ganadería de pequeña escala. Dejaba dos hijos como albaceas y destacaba que eran *milicianos del esquadrón de Dragones de Amotape*<sup>243</sup>, es decir, que habían seguido su ejemplo; y que heredarían sus tierras. Por último, en este rubro en el que se entremezcla la milicia con la actividad agro-ganadera encontramos a Luis Ubillús y Gutiérrez, propietario de dos haciendas (Sapse y Jacocha) en las que criaba *35 vacas, 13 puercos y 10 caballos*<sup>244</sup>.

Hubo quienes se dedicaron exclusivamente a la crianza y venta de ganado, siendo el más importante en esta región el caprino del que se extraía la carne para consumo, la piel para cordobanes y la grasa para las velas. Martín Cruz Barranzuela, residente en

---

<sup>240</sup> *Ibidem*.

<sup>241</sup> Cfr. A. Hocquenghem. *Para vencer la muerte...* Op. Cit. p. 285.

<sup>242</sup> Cfr. ARP. Notarial. Caja 79. Prot. 9. Correlativo 155. Fol. 532v. "Testamento de Manuel de las Nieves Romero Neira". Ago. 1809.

<sup>243</sup> ARP. Notarial. Caja 82. Prot. 12. Correlativo 158. Acto notarial 3. Fol. 15r/17r. "Testamento de Alberto Benites Herrera". Dic. 1811.

<sup>244</sup> ARP. Notarial. Caja 84. Prot. 14. Correlativo 160. Acto notarial 135. Fol. 424v. "Testamento de Luis Ubillús y Gutiérrez". Jun. 1815.

Querecotillo -zona rural- en su testamento nuncupativo especificará deudas a su favor de muchas personas por dinero prestado y *de una docena de cordobanes... y de un macho de doma... de una mula de doma... de un caballo... del potreraje de sus mulas y una carga de totora*<sup>245</sup>; especificaba además tener 8 vacas, 160 cabras, 20 ovejas, 27 caballos y varios burros que de seguro criaba para luego vender al mejor postor.

Aunque en los casos anteriores intuimos que eran indios por la zona de residencia, no tenemos certeza, porque no lo especificaron en sus testamentos, a diferencia de José Gómez Fernández, quien sí recalcó ser indio residente en la hacienda del Ala, casado con la india Tomasa Morante y tener entre sus bienes *50 cabezas de ganado vacuno, 400 cabezas de ganado caprino, 60 caballos, 40 burros, 50 puercos... un freno y espuelas de plata, 4 pares de sarcillos de oro, 2 [arrobas] 2 libras de cera...*<sup>246</sup> y otros tantos. Ello permite afirmar la existencia de unos pocos indios con medianas fortunas en la zona. Tenía además en su haber deudas a su favor de unos 194 pesos. No era poco el patrimonio dejado a sus herederos.

También se criaba ganado vacuno, caballar, porcino y ovejuno sobre todo en la zona rural, como lo comenta en su testamento Justo Pastor Palomino, residente en Piura y en el sitio de Colchones -de la Hacienda de Guápalas- en donde tenía *once vacunos... treinta caballos... quinientas cabezas de ganado caprino... veintium cerdos y unas pocas ovejas*<sup>247</sup> cuidadas y alimentadas por él y sus tres esclavos negros.

Pese a ser la ganadería una actividad desempeñada por hombres, al requerir fuerza y rudeza, encontramos algunas mujeres realizando esta actividad como dueñas de ganado y, aún más, administrando parte del que pertenecía a cultos religiosos. Tal sería el caso de Juana Gallosa, vecina de Piura, quien declarará como sus bienes *todo el ganado cabrío que se encontrase con mi señal en el sitio de Salitral donde tengo mi abitasion, (sic) de las cuales se sacarán 25 cabezas que pertenecen a Nuestra Señora del Carmen que se venera en la capilla de dicho salitral*<sup>248</sup>.

La ganadería a gran escala se desarrolló en las haciendas que, a inicios del siglo XIX, van consolidándose como agro-ganaderas administradas cada vez más por mayordomos

---

<sup>245</sup>ARP. Notarial. Caja 78. Prot. 6. Correlativo 152. Acto notarial 7. Fol. 17r-v. "Testamento de Martín Cruz Barranzuela". Nov. 1804.

<sup>246</sup>ARP. Notarial. Caja 78. Prot. 8. Correlativo 154. Fol. 380r. "Testamento de José Gómez Fernández". Sept. 1808.

<sup>247</sup>ARP. Notarial. Caja 73. Prot. 2. Correlativo 148. Acto notarial 43. Fol. 169r. "Testamento de Justo Pastor Palomino". Dic. 1799.

<sup>248</sup>ARP. Notarial. Caja 77. Prot. 7. Correlativo 153. Acto notarial 203. Fol. 589v. "Testamento de Juana Gallosa Gutiérrez". Sept. 1806.

que por los mismos hacendados, lo que les permitía desempeñar distintos cargos religiosos, políticos, militares, judiciales, sociales y culturales en la ciudad en la que vivían el mayor tiempo posible del año, en preciosas y espaciosas casas<sup>249</sup>.

Este sector hacendado-estanciero generaba un 95 % de toda la riqueza piurana. Allí en las haciendas y estancias, lugares seguros y rentables cuando no atravesaban desastres naturales, se colocaron los excedentes de dinero producidos por la economía regional para obtener mayores ganancias y poder pagar los intereses acumulados por algún censo. Resulta evidente que el dinero piurano circulaba entre muy pocas familias que sustentaban su poder económico y social en sus diversas propiedades y en sus relaciones familiares y políticas<sup>250</sup>. Un ejemplo: Antonio de la Cruz -terrateniente, ganadero, comerciante y prestamista- recibía objetos de oro y plata a cambio de dinero, haciéndose de varios deudores que no olvidó recalcar en su testamento aunque estuviesen muertos como *Juan de Agurto que me debe 10 p<sup>s</sup> y le tengo en prendas un par de sarcillos de oro y un rosario de corales coloraos con cruz de oro y sus cuentas de oro a pagar el rédito de dichos 10 p<sup>s</sup> desde la fecha de una carta en que consta dicho trato*<sup>251</sup>. El préstamo de dinero resultaba en muchos casos rentable pero también implicaba grandes riesgos. Uno de los testadores que explicó al detalle esta actividad económica fue el presbítero ayabaquino Pablo Correa de Acuña, residente en Colán y Ayabaca. A este sacerdote le debían personas de varios lugares aledaños: de la hacienda de Morropón, de La Punta, Loja, hacienda de Colán y de otros lugares distantes entre sí, lo que lleva a verificar la capacidad de llegada, a modo de grandes tentáculos, que tenía este clérigo. Cualquiera podía ser su cliente, pues menciona que le debían indios, negros esclavos, mestizos y gente de cualquier casta o grupo social. Su origen: préstamos de dinero en efectivo, con una prenda valiosa de por medio, alquiler o venta de varios tipos de ganado y dinero en efectivo procedente de legados para ofrecer misas por el alma de los testamentarios. Tal fue el caso de Manuel del Campo Rosillo, difunto del pueblo de Ayabaca, que le entregó 120 pesos para que con su rédito otorgara 4 misas rezadas cada año; por dicho monto otorgó carta escritura de reconocimiento sobre su hacienda de San Sebastián y pidió que le devolvieran este monto a la familia de dicho Manuel<sup>252</sup>.

---

<sup>249</sup> Cfr. J. Piel. *Capitalismo agrario en el Perú*. Lima, IFEA, 1995, p. 240.

<sup>250</sup> Cfr. A. Reyes. *Hacendados y comerciantes. Piura-Chachapoyas-Moyobamba-Lamas-Maynas. (1770-1820)*. Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1999, pp. 31-32.

<sup>251</sup> ARP. Notarial. Alcaldes Ordinarios: Joaquín Adrianzén Palacios. Prot. 9. Fol. 188v. "Testamento de Antonio de la Cruz". Jun. 1796.

<sup>252</sup> Cfr. ARP. Notarial. Caja 73. Prot. 2. Correlativo 148. Acto notarial 28. Fol. 122v/123r. "Testamento de Pablo Correa de Acuña". Sept. 1800.

Este pequeño grupo de hacendados realizaba también actividades comerciales de corta, mediana y gran escala que detallaremos a continuación.

### 1.2.2. Comercio.

Los comerciantes piuranos, valiéndose en muchos casos de arrieros, transportaban productos de sierra a costa, trayendo trigo, cascarilla y azúcar de la primera, y llevando sal, pescado y algodón de la segunda. Será este último el que se constituya en el producto bandera del comercio exterior con Chile, Quito, Loja, Cuenca y Panamá. Como referimos en otro lugar, a través del puerto de Paita se vendía en rama o, tras despepitarlo, se hacían hilos burdos llamados pabilos que servían para las mechas de las velas o para confeccionar camisas, *anacos* (túnicas de mujeres), mantas y lonas elaboradas por mujeres de distintos grupos sociales<sup>253</sup>. Susana Aldana, experta en temas económicos de nuestra región, afirma que en la vuelta del XVIII al XIX hubo un denodado interés por el cultivo del algodón que fue sustituyendo paulatinamente al comercio de ganado caprino, y que se dejó sentir por el creciente interés en delimitar las haciendas para contar con mayor espacio en donde cultivarlo<sup>254</sup>.

Entre sus defensores encontramos eclesiásticos. Como Juan Ignacio Gorrichategui, cura de Paita y Colán, dedicado a promover esta actividad entre los indios de su curato con la intención de hacer cada vez más conocidas

*las Fábricas de Lonas, y otros texidos de algodón, para lo qual socorría y fomentaba a los más necesitados, habiendo logrado por este medio inspirar a aquellos naturales el amor al trabajo y hacer al citado pueblo de Colán, el más rico, y de mayor comercio de toda la Provincia*<sup>255</sup>.

Siguiendo este ejemplo, otro cura del pueblo de Sechura, Domingo de Morales y Alfaro, comentaría, en torno a 1790, sus esfuerzos por estimular a su *feligresía al cultivo de las tierras...ayudándoles quanto ha estado de su parte a fin de que logren, con la abundancia de frutos, desahogo para mantener a sus familias*<sup>256</sup>. Como este son varios

---

<sup>253</sup> Cfr. J. Lequanda. "Descripción geográfica" en *Mercurio Peruano*, Tomo VIII, p. 225. Citado en R. Rosas. *Mentalidad y discurso religioso en la transición hacia la independencia...* Op. Cit. p. 29.

<sup>254</sup> Cfr. S. Aldana. "¿Ocurrencias del tiempo? Fenómenos naturales y sociedad en el Perú colonial". En. V. García (Coord.). *Historia y desastres en América Latina*. Vol. 1. p. 136.

<sup>255</sup> AGI. Lima. 1583. Fol. 1ss. "Relación de los méritos y servicios del Doctor Don Juan Ignacio de Gorrichategui. Dignidad de Chantre de la Iglesia Catedral de Truxillo en el Reyno del Perú". Ene. 1794.

<sup>256</sup> AGI. Lima. 944. N. 3. "Obispo de Truxillo del Perú informa a S.M. el mérito y servicios del Licenciado Domingo de Morales y Alfaro, cura y vicario de Catacaos". Jul. 1790.

los ejemplos encontrados en los que los curas mencionan en sus *Relaciones de Méritos y Servicios* el incentivo y motivación que ejercieron sobre su feligresía demostrando que no solo estaban interesados en su salvación espiritual sino también en su desempeño laboral.

A fines del XVIII el segundo producto importante en el comercio era el ganado cabrío, criado y engordado en este lugar para ser vendido en otras ciudades como Lima, Lambayeque y Cajamarca, y en el ámbito internacional llevándolo hasta Chile, Guayaquil y Panamá.

Agricultura, ganados, haciendas. Una de las especializadas en esta crianza, según la apreciación del ya mencionado Joaquín Helguero, era la de Tangarará que podía llegar a tener unas mil cabezas de engorde matadas en la misma hacienda. Sin embargo, no todas tenían esta facilidad así que debían vender el ganado a sus vecinos dueños de *tin*as o fábricas de jabón quienes a su vez vendían la carne y confeccionaban con los residuos cordobanes, jabones y cera produciendo una ganancia promedio de unos 3000 pesos<sup>257</sup>. Este ganado se mataba en las famosas Casas Tinas emplazadas en las afueras de la ciudad de Piura. La somera descripción del trabajo realizado y los problemas que podían suscitarse en la casa tina de Fernando Seminario y Jaime, situada en *la otra banda del río Piura, casi a la altura del convento de La Merced* servirá como ejemplo para mostrar la situación interna de estos lugares y el papel desempeñado en la economía del norte del virreinato peruano. Estos lugares estaban conectados directamente con las haciendas en donde se engordaba al ganado cabrío, tarea a cargo de una o dos personas especializadas en su alimentación. Tras algunos pocos años de engorde se procedía a matar la manada en la casa tina durante varias semanas, dependiendo del número de piezas; el encargado de dicha labor entregaba *el diario de la venta de carnes en dinero físico* al dueño del ganado, en este caso a Rosa Navarrete, como albacea mancomunada de su finada hermana Mercedes, a cuya testamentaría correspondía esta manada. Al mismo tiempo se podía matar la segunda manada criada por otra persona de la que también recibía el dinero de la venta diaria. En cuanto a su producción, tenemos datos que aportan una clara idea del asunto, procedentes de la mencionada casa tina: una manada podía producir *de sebo húmedo* unos 102 quintales y 14 libras; la otra trabajada alternadamente podía generar unos 94 quintales y algunas libras también en húmedo, los cuales se custodiaban en la pieza que servía de almacén en la Aduana de Piura, con toda la seguridad

---

<sup>257</sup> Cfr. J. Lequanda. "Descripción geográfica" en *Mercurio Peruano*, Tomo VIII, pp. 225-226.

*correspondiente* y no en la casa tina para evitar hurtos como era *público y notorio*. En efecto, los robos podían suscitarse por varias razones; lo podemos comprobar en el caso del *sambo Pedro esclavo de Manuela Navarrete*, [que] *se había robado dicho sebo por mandato de tercera persona, por lo que fue llevado ante el Gobernador en donde extrajudicialmente*

*declaró y confesó llanamente q de orden de Josefa Navarrete hermana entera de su señora y por una llave que le dio... verificó el robo en tres, quatro y sinco veces en cada una de las semanas en que egecutó dicho robo, y en la noche para no ser visto o descubierto, y qe conforme robaba iba a dejar en casa de Josefa estando prevenida para abrir la puerta de calle, en qto la tocase, una yndia siega nombrada María... y por cada robo le daba quatro, seis y ocho pesos, habiendo convertido el sebo en velas para el giro de su subsistencia*<sup>258</sup>.

El esclavo permaneció en la cárcel, y los quintales sobrantes se entregaron a su verdadera dueña quedando pendiente el pago al tinero de *todo su beneficio y también el costo de la enfardeladura, costales y sogas qe se ocuparon...*<sup>259</sup>. El cebo extraído de la manada de cabras, como ya comentamos, se reducía a jabón y se empetacaba, listo para destinarlo a distintos lugares del virreinato. Los pellejos de las cabras eran reducidos a cordobanes y se vendían en la misma ciudad o en otras a *diez pesos quatro reales docena*. Hay que sumar además el dinero de la venta de la carne y lo que producía la de cordobanes malos. Para realizar todas estas transacciones se necesitaba de varias personas que hacían las veces de comerciantes intermediarios, como lo fueron *Rosa Lauserica, Antonia Espinosa, Antonia Medina* (de Frías), *Baltasara Cáseres*, entre otras, encargadas de vender por ejemplo, jabones en sus determinados pueblos<sup>260</sup>.

Conocemos comerciantes de mayor envergadura. Su objetivo: llevar estos productos, y otros, por distintos lugares del norte del virreinato realizando un interesante comercio interno ligado a las casas tina. Mathías Munar, comerciante que tenía cordobanes en la tinería del clérigo Silvestre del Castillo, en la década del 80 del siglo XVIII, vendía en varios pueblos de Lambayeque y Piura, zapatos pintados, cajetas, charán, cordobanes blancos de medio y beneficio entero, hilo, botones de hilo para celeque, botoncillos de hilo para camisas y, por supuesto, sayal de san Francisco. Estos productos los ofrecía en

---

<sup>258</sup> ARP. Notarial. Prot. 1. Alcaldes ordinarios: Manuel Rebolledo. Fol. 256r/251v-254r. "Testamento de Fernando Seminario y Jaime". Oct. 1821.

<sup>259</sup> *Ibidem*.

<sup>260</sup> *Ibidem*.

efectivo o al fiado a otros comerciantes, hacendados o personas en general<sup>261</sup>. Por su parte, el presbítero del Castillo, en la siguiente década, también realizaba actividades comerciales pues era dueño de la hacienda Somate con sus adyacentes, de la tierra y potreros de Givito, de la Capilla y Río Seco, de una casa tina y curtiduría en Piura con siete esclavos y de otra tina contigua. Asimismo, se dedicaba a la venta de algodón, azúcar, cera de Castilla y virgen de la tierra y vino<sup>262</sup>, con lo que amasaba una de las más grandes fortunas del partido de Piura. La cera, por ejemplo, se comercializaba con Lambayeque, Cajamarca, Trujillo y Lima; y los cordobanes y jabones se remitían a Lima, Quito, Cuenca, Loja y Panamá<sup>263</sup>.

Traemos a colación, una vez más, que la sequía sufrida desde 1791 afectó gravemente a los ganaderos hacendados y tineros por la falta de algarroba y pastos de engorde. Tras 13 años de angustia, las haciendas perdieron buena parte de su valor; tenemos ejemplos claros que lo demuestran: Suipirá, Macará y Somate se desprendieron de más de 5000 cabezas de ganado que tenía cada una; Pabur quedó solo con unas 100 cabezas; Guápalas con 200 y Tangarará con un promedio de 150. Los pequeños fundos generalmente quedaron vacíos, estériles o abandonados<sup>264</sup>. Las casas tina tuvieron una ligera recuperación en la segunda década del XIX para desaparecer totalmente hacia 1830<sup>265</sup>.

Volviendo al tema de la crianza y venta de ganado cabrío, cabe mencionar que las cofradías invertían en este negocio parte de su patrimonio para incrementarlo y poder financiar las manifestaciones religiosas a su cargo.

En esta línea ganadera hemos de mencionar otro ámbito de conocida importancia, como lo fueron las recuas<sup>266</sup> encargadas, entre otras cosas, de conducir los cargamentos a todas las distancias posibles. En las haciendas de Tangarará y Somate abundaban muchos potreros cuyos dueños no eran necesariamente los hacendados sino gente del común que ofrecía sus servicios de transporte al precio que creían conveniente y cuando lo deseaban; esto último implicaba que fuesen considerados ociosos si se rehusaban a trabajar.

---

<sup>261</sup> Cfr. ARP. Notarial. Caja 41. Prot. 7. Correlativo 93. Acto notarial 98. Fol. 255r-259v. “Testamento de Mathías Munar”. Ago. 1787. Acto notarial 112. Fol. 301v-303v. “Inventario de bienes de Mathías Munar”.

<sup>262</sup> Cfr. ARP. Notarial. Caja 101. Prot. 26. Correlativo 236. Exp. 1. Acto notarial 45. Fol. 192v/196r/202r. “Poder y Testamento de Silvestre Antonio del Castillo”. Oct. 1799.

<sup>263</sup> Cfr. J. Helguero. *Informe económico...* Op. Cit. p. 69.

<sup>264</sup> Cfr. ARP. Intendencia. Causas civiles y administrativas. Leg. 43. Exp. 883. Fol. 1r. “Informe que envió el Regidor del Cabildo de Piura Juan Ynjoque al Alcalde y Justicia Mayor”. 1814.

<sup>265</sup> Cfr. A. Hocquenghem. *Para vencer la muerte...* Op. Cit. p. 288.

<sup>266</sup> Según el informe de Helguero, en la zona de Huarmaca los indios llegaron a tener una recua de más de 600 animales que podía cargar, al día, unos 1200 costales de trigo y otro tanto de harina hasta la ciudad, llegando a realizar hasta 6 viajes al año. Los mestizos, por su parte, tenían unas sesenta mulas. *Informe económico de Piura 1802...* Op. Cit. p. 27.

Contaban únicamente con dos animales de transporte -mulas y burros- de tal manera que llegaron a estar altamente cotizados y se vendían en todo el territorio del virreinato. Los arrieros más reputados en la costa piurana fueron los indios de Paita y Colán y por supuesto, los sechuranos. Los primeros se caracterizaron por conocer bien los caminos por los que transportar efectos de embarque o desembarque desde el famoso puerto, cobrando por ello altos precios, sin arancel, conscientes de lo imprescindible de su servicio, trabajando muchas veces -se decía- con soberbia.

En el rubro vegetal, la cascarilla se constituyó en un importante producto de exportación por el que, según Hocquenghem, se fortaleció la articulación de la economía regional con el mercado exterior<sup>267</sup>. Traída de Huancabamba y Sónдор era más cotizada en Piura que en las zonas de cultivo -de 7 a 9 pesos la arroba- generando un promedio de 600000 arrobas en tres años. Se llevaba por el puerto de Paita a Lima y luego por el del Callao a África, Asia y Europa en donde la demanda era alta. Se trasladaba en cajas propiciando trabajo a los carpinteros y a los comerciantes de cedro, algarrobo, roble y guachapelí y además de esas cajas confeccionaban coches, calesas y otros enseres<sup>268</sup>.

Los intercambios comerciales eran bastante fluidos entre las familias más adineradas de esta región que dejaban sus negocios a sus herederos manteniendo largos períodos de economías enlazadas. Uno de los casos encontrados es el de Baltazara Robles y Velásquez, esposa de Matías José de Baldivieso y Céspedes, corregidor de Piura y comerciante, quien hacia 1780 continuó con los negocios tras su muerte. El producto bandera que comercializaba con la Madre Patria era la cascarilla enviada con José Antonio de Lavalle quien traía de retorno al virreinato peruano *anchetas de ropa de España*. La compañía de cascarilla, como le llamaban, vendía dos tipos de producto almacenados en el puerto de Paita y en la ciudad de Piura: cascarilla fina y de segunda clase. Para comprarla y venderla a los distintos pueblos del virreinato utilizaba comerciantes intermediarios como Miguel de Adrianzén -encargado de la sierra piurana- Juan García Viñapre y otros sujetos del comercio de Lima y Truxillo. Por supuesto, este circuito comercial incluía Panamá en donde trataba con Nicolás del Campo y Herrera por intermedio del piurano Juan Cristóbal de la Cruz<sup>269</sup>.

Los azúcares y raspaduras de miel, el añil -usado en los obrajes-, los pabilos, lonas y

---

<sup>267</sup> Cfr. A. Hocquenghem. *Para vencer la muerte...* Op. Cit. p. 285.

<sup>268</sup> Cfr. J. Lequanda. "Descripción geográfica" en *Mercurio Peruano*, Tomo VIII, p. 226-227. En: R. Rosas. *Mentalidad y discurso religioso...* Op. Cit. p. 30.

<sup>269</sup> Cfr. ARP. Notarial. Prot. 19. Exp. 1. Acto notarial 13. Fol. 29r-30r. "Testamento de Baltazara Robles y Velásquez". Abr. 1782.



costales, la cera y el salitre completaban las exportaciones piuranas a fines del XVIII; estos dos últimos interesan sobremanera, porque las pocas salitreras existentes en Piura estaban en manos de algunas cofradías y la cera fue un producto absolutamente indispensable en la celebración de rituales católicos.

Pero para tener un panorama completo del comercio es necesario tratar brevemente las importaciones, porque algunos lugares de Piura, sobre todo aquellos donde había población española y mestiza, consumían lencería fina y corriente, sedas, medias, redencillas, gorros, pañuelos y cintería traídos de Francia y Sevilla. El comerciante piurano Antonio Cortés y luego su hijo y heredero, Manuel Eugenio, se dedicaban a intercambiar productos de diversa índole como cal, choleta aplomada, *sandaleta prieto*, sarasa azul, cambray, *estopilla aclarinada llanas y labradas*, tafetanes y bayetas, pañuelos, *sayasaya*, piezas de cintas de agua de varios colores, cintas de seda esmaltadas, cintas de listones de Sevilla, rosarios gruesos<sup>270</sup>, entre otras variedades de objetos que de seguro eran vendidas a las damas piuranas y costeñas para la preparación de sus encorsetados vestidos y prendas textiles en general.

De zonas más cercanas como Guayaquil, Quito, Cuenca y Loja llegaban bayetas y tocuyos, aguardientes y vinos. Maritza Aráuz completa este mosaico de importaciones con un producto destacado: los sombreros de paja toquilla que nacieron y proliferaron en las provincias ecuatorianas de Jipijapa y Montecristi<sup>271</sup>. Al parecer, según la historiadora, los indios ecuatorianos conocieron la técnica del tejido de cestos u otros utensilios de paja toquilla desde antes de la llegada de los españoles. Esta actividad comercial debió iniciarse, según Aráuz, en 1774, ya que no se han encontrado exportaciones anteriores a esta fecha. El primer embarque fue de 1928 con sombreros valorados en 1 peso cada uno. El proceso comercial, al inicio, fue relativamente lento, pero en 1788 el despegue fue excepcional porque se cuadruplicó la exportación, ascendiendo a 17299 “jipijapas”, nombre con el que también se les conocía a los sombreros de paja toquilla ecuatorianos. Este intercambio comercial se hacía a través del Puerto de Manta que, por su posición estratégica, unía los puertos peruanos (Paita y Callao) con los del sur de Nueva

---

<sup>270</sup> Cfr. ARP. Notarial. Caja 41. Prot. 7. Correlativo 93. Fol. 4v-10r. “Inventario de bienes de Antonio Cortés”. Ene. 1787.

<sup>271</sup> Estos artesanos indígenas del siglo XVIII utilizaron la “paja toquilla”, oriunda de Manglaralto y Olón, y poco a poco fueron integrando más provincias al cultivo de paja toquilla, al punto de exportarla al norte del Perú. Aquí tuvieron gran aceptación por la necesidad de protegerse del candente sol que impera en la región. Cfr. M. Aráuz. *Pueblos de indios en la costa ecuatoriana: Jipijapa y Montecristi en la segunda mitad del siglo XVIII*. Ecuador, Archivo Histórico de Guayas, 1999, p. 73.

Granada<sup>272</sup>. Uno de los comerciantes que realizaba intercambios mercantiles no solo con su tierra natal Loja sino también con la Madre Patria fue Mariano Carrión, importador y vendedor de fierro, semillas de alfalfa, cascabeles, navajas, sombreros castor sevillanos, sombreros negros sevillanos, *botones de hilado de plata y oro, trisagios... rosarios bentureños... estampitas...* [libro] *‘Ofizios de San Jose’*,... [libro de] Ulloa *‘Consideraciones del Rosario’*... *Santocristos*<sup>273</sup> y otros objetos venidos de la Península Ibérica y que transportaba y vendía por varios pueblos costeros.

Obviamente el comercio contemplaba los objetos religiosos; algunos comerciantes los compraban en Guayaquil y desde allí los traían, en embarcaciones navieras, hasta el partido de Piura distribuyéndolos por los valles costeros hasta Lima. Así lo hizo José Escoples, en 1790, en el Chinchorro *Francisco Javier*, y los destinó para su venta por varios poblados claves de esta Intendencia. Destacaremos:

*6 cajones de santos que son los siguientes:*

- *1 San Vicente*
- *1 san Ignacio*
- *3 conceptas*
- *1 san José*
- *1 san Francisco*
- *1 san Diego*
- *1 Santo Domingo*
- *1 san Juan Bautista*
- *1 San Nicolás*
- *1 san Isidro*
- *1 San Jorge a caballo*
- *12 ángeles de a ¼*
- *22 figuras de nacimiento*
- *4 evangelistas pequeños*
- *1 nacimiento de a ½ vara*
- *6 ídems de a ¼ de vara*
- *1 Cristo de a ½ vara*
- *1 ídem de a 1 vara*
- *4 calvarios de a 1/3*
- *11 cabezas y manos de varias de advocaciones para cuerpo de 1 ½ vara*
- *1 salvador de gonces de a 1 vara*
- *1 cabeza, manos, pies y su niño de 1 San José para cuerpo de 2 varas*
- *12 santos pequeños de varias advocaciones*
- *78 lienzos con sus medias cañas doradas...*<sup>274</sup>.

<sup>272</sup> Cfr. R. Rosas. *Mentalidad y discurso religioso...* Op. Cit. pp. 30-31.

<sup>273</sup> ARP. Notarial. Leg. 74. Prot. 2. Exp. 2. Acto notarial 25. Fol. 51r/54r-v. “Testamento de Mariano Carrión” e “Inventario de Bienes de Mariano Carrión”. May. 1786.

<sup>274</sup> AGN. Serie Real Aduana. Leg. 1209. Cuaderno 237. 10 U. Registro de entrada de navíos. 10 u. c. 16. 1209-237. 1790.

Entre los navíos portadores de objetos religiosos del puerto de Guayaquil al de Paita encontramos el paquebot *Aurorita* de José Fernando Santa Cruz que transportaba 2 cajoncitos con lo siguiente:

*16 crucifijos de a ¼ a 8 reales c/u; 2 ídem de a ½ vara; 45 imágenes de a vara a 8 reales; 2 ídem de encargo a 8 reales; 3 calvarios de a ½ cada imagen a 18 reales; 6 Nacimientos chicos a 8 reales; 34 lienzos de santos a 8 reales cada uno; 12 figuras medianas de marfil en 12 reales; docenas de rostros de figuras de nacimiento a 10 reales*<sup>275</sup>.

Otro de los barcos que surcaban el Océano Pacífico hasta Panamá fue *Las Merceditas alias Dije*<sup>276</sup>, de Agustín Teodoro Delfín, vecino de Piura y Paita, el cual se surtía *en el Puerto de Payta para seguir viaje al de Panamá... los efectos deben ascender a su regreso a los mil pesos libres*<sup>277</sup>.

Como se aprecia, el Puerto de Paita cumple un rol importantísimo en el circuito comercial exterior e interior de ese tiempo, razón por la cual el intendente de Trujillo, Vicente Gil de Taboada y Lemos, realizó una serie de proyectos en esta zona, destacando la seguridad del muelle sobre una

*estacada doble de madera de algarrobo y tablasón gruesa de Alfagico para la seguridad de embarcar y desembarcar... se dio principio con presencia del gobernador hasta concluir una planchada segura catorce y ½ varas de largo y 25 de ancho con su pasamano y escalera de madera de algarrobo... Igualmente se emprendió [en 1795] por su mandato, con apoyo económico de los vecinos, una estacada doble a continuación de la que se formó acompañando al muelle, por lo respectivo a todo el frente de esta casa de administración, otra que siguiese por la rivera del mar, al frente de las casas del pueblo las cuales se veían amenazadas... por el flujo y reflujo de las aguas*<sup>278</sup>.

Esta obra redundó en beneficio del pueblo y sobre todo de los comerciantes porque agilizaron la entrada y salida de productos incrementando las ganancias; no obstante, el comercio a gran escala no siempre las generó porque dependía de algunos factores

---

<sup>275</sup> AGN. Serie Real Aduana. Leg. 1213. Cuaderno 281. 10 U. Registro de entrada de navíos. c.16. 1213-281. 1796.

<sup>276</sup> Posiblemente el nombre del barco lo pone por su devoción a la Virgen de las Mercedes pues en su testamento pide que, si muriese en el Puerto de Paita, se le entierre en el convento de las Mercedes.

<sup>277</sup> ARP. Notarial. Alcaldes Ordinarios: Joaquín Adrianzén Palacios. Prot. 9. Acto notarial 31. Fol. 101v. "Testamento de Agustín Teodoro Delfín." Jun. 1796.

<sup>278</sup> AGI. Lima. 1120. N. 4. "Informe de Don Ignacio de Cruzeta sobre obras del Intendente de Trujillo". Ago. 1796.

difícilmente manejables por los comerciantes, como por ejemplo el inicio o final de una guerra. En ese sentido 1781 y 1809 constituyen momentos difíciles por el enfrentamiento vivido contra Gran Bretaña y contra Napoleón respectivamente. Veamos algunos ejemplos.

En el primer caso se verá afectado, entre otros, Fernando Seminario y Jaime quien recibió como dote matrimonial *tres mil pesos en dinero, jabones y cordobanes* de Serafín del Castillo padre de su esposa María Joaquina a los que agregó mil pesos. Con este capital conjunto viajó a la ciudad de Cuenca y los empleó *en tocuyos y bayetas a dos y medio y a tres r<sup>s</sup> vara, y habiendo hecho confianza de estos efectos a Feliciano Vilela para que los llevase a vender a la ciudad de Lima, a su llegada se publicó la Paz de la guerra que hubo en ese tiempo con la Nación Británica de que resulto una pérdida considerable en su venta...*<sup>279</sup> no solo porque los precios se estancaron sino esencialmente por la cantidad de productos de origen inglés que empezaron a circular en este virreinato.

En el segundo caso, se verá desfavorecido Francisco Menéndez Pabón, en 1809, porque a la sequía -ya comentada anteriormente- se suma la desventura en España por la presencia napoleónica; por ello comentaría que *en Panamá y Lima [tiene] efectos que hasta ahora no se han podido reducir a dinero, como tampoco otros que [tiene] en esta ciudad*<sup>280</sup> de Piura.

En este circuito comercial externo e interno -como ya quedó expresado- jugaron un papel importante los comerciantes intermediarios encargados de los repartos comerciales durante el periodo de vigencia de los corregimientos. Dichos *repartimientos mercantiles* fueron abolidos tras la rebelión de Túpac Amaru II (1781) pues los indios se quejaron constantemente del trato inhumano de los corregidores *que tan estrechamente los habían oprimido abusando del empleo y convirtiéndose en tiranos extractores de sus escasos bienes... resultándoles inútil la mayor parte de los productos repartidos a tan altos precios*<sup>281</sup> por los intermediarios. Esta institución tan odiada por los aborígenes se desarrolló también en la zona rural del partido de Piura; así hemos encontrado algunos piuranos que continuaron aplicándola con ese nombre: en 1787, Eusebio Palacios comenta que recaudó un *repartimiento* de ganado cabrío para el clérigo presbítero

---

<sup>279</sup> ARP. Notarial. Prot. 1. Alcaldes ordinarios: Manuel Rebolledo. Fol. 248r-249r. "Testamento de Fernando Seminario y Jaime". Oct. 1821.

<sup>280</sup> AGN. CTD. Caja 3. Doc. 1116. Fol. 1r-v. "Carta de Francisco Menéndez Pabón a Estalisnao Moreno". Feb. 1809.

<sup>281</sup> A. Moreno. *El Corregidor de indios y la economía peruana en el siglo XVIII. (Los repartos forzosos de mercancías)*. Madrid, CSIC, Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo, 1977, p. 594.

Silvestre Antonio del Castillo que luego entregó al respectivo mayordomo. También trabajó para Manuela Garcés, comerciante piurana que le entregó en *efectos y ropas de Castilla 1176 p<sup>s</sup> 4 r<sup>s</sup> para que de su cuenta los repartiase... bajo de la condición de que cumplido su plazo han de hacer el pago en ganado o en dinero*. Asimismo repartía ponchos que eran de Pedro Heraso del Corral<sup>282</sup>. El ser intermediario de repartimientos era una actividad económica lucrativa y esto se corrobora porque en su segundo matrimonio Eusebio aportó 800 pesos como arras.

Ya entrado el siglo XIX, Manuel Antonio Bancayán, residente en Sechura, dejó pruebas de su dedicación -hasta el final de sus días- al repartimiento de bebidas alcohólicas; su dueño, Tadeo Mesones, era vecino de esta provincia y residente en la ciudad de Piura. Haciendo referencia a ello aseguraba que dicho comerciante

*puso a mi consignación un repartimiento de Aguardiente qe importó un total de 500 y sinquenta y sinco p<sup>s</sup> de cuya importancia fue satisfecho, por mano de mi patrón Don Francisco de Paredes y, siendo cubierto enteramente la cantidad, me es deudor dicho Don Thadeo del presio qe corresponde a mi favor qe, aunque repetidas ocasiones, humildemente lo he requerido con mis cartas misibas se me ha desentendido enteramente;*<sup>283</sup>

pidiendo por tal causa el auxilio del comerciante piurano Estalisnao Moreno para lograr el pago del cuatro por ciento ofrecido por su trabajo.

Caso distinto sería el del presbítero Juan de Ubillús, quien no utilizaba repartidores que obligaran a comprar a los indios, sino comerciantes intermediarios que recibían mercaderías de distinta índole y revendían libremente, ganando el 4% por la transacción. En la zona de Vicús, trabajaba con Francisca Morante que le tenía *varios efectos comestibles de su hacienda* (Pariamalca y/o Sapce) para venderlos y, en la ciudad de Piura, lo hacía con Ana María de Almendares, que le tenía *855 pesos de raspaduras*<sup>284</sup> o panelas.

Los ejemplos abundan. María Francisca Correa, soltera piurana, fue también comerciante intermediaria o *vendedora a comisión* -como se les conocía en la década del 90 del siglo XVIII-, pues vendía

---

<sup>282</sup> ARP. Notarial. Caja 41. Prot. 7. Correlativo 93. Acto notarial 64. Fol. 129r-v. "Testamento de Eusebio Palacios Bermejo". Jun. 1787.

<sup>283</sup> AGN. CTD. Caja 1. Doc. 135. Fol. 1r-v. "Carta de Manuel Antonio Bancayán". Ene. 1810.

<sup>284</sup> ARP. Notarial. Caja 41. Prot. 7. Correlativo 93. Fol. 400r-406r. "Testamento del licenciado Juan de Ubillús y Barco". Dic. 1787.

*algunos efectos [como harina] a distintas personas q me los han concignado para ello, de que an entrado en mi poder y les e entregado a sus dueños varias cantidades de pesos... Pido a mis albaceas... hagan las liquidaciones necesarias y paguen o cobren lo que debiere o me deban las dichas personas, deduciendo a mi favor el 4% que me tienen prometido por el trabajo q impendo según la práctica establecida en el particular...*<sup>285</sup>.

Como se constata con estos ejemplos, los comerciantes intermediarios se conjugaron con los repartidores hasta su paulatina desaparición.

Para abarcar cada vez mayores mercados internos, los españoles utilizaron a los indios como intermediarios, aprovechando el permiso que tenían para comercializar con frutos, aguardiente, aceite y cordobanes, pero causó serias sospechas el que estos últimos productos se comercializaran en grandes cantidades, llevando a los españoles a sospechar fraudes en el pago de alcabalas. Al respecto, el visitador Areche pedirá luces al Consejo de Indias recalcando que

*se hace imposible averiguar quando prestan los yndios su nombre a españoles y otras castas para introducir en las Aduanas frutos qe no son suyos, y de consiguiente deben la alcabala, pues se consideran seguros aunque conduzcan gran porción, con llevar una guía de su cura, de su cacique o de su Receptor de Alcabalas, que por soborno conciente se diga que es del yndio conductor lo que tal vez es del mismo que da la guía, o de otro que le habla, y se la saca...*<sup>286</sup>.

Ante esta situación el visitador que tenía la función de elaborar y ejecutar un programa de reformas intensivo en el virreinato peruano, propondrá quitar a los indios la excepción de pagar la alcabala, una idea rechazada por el Consejo. Pese a los intentos de evitar estos males, perdurarían más allá del siglo XVIII, continuando la figura del indio como intermediario para la evasión de estos impuestos.

Respecto al aguardiente, el mismo Visitador insiste en *que el uso y venta de los licores en Pueblos de Yndios lo prohíba la ley, de lo qual, sin violentarla puede inferirse no deben cultivarlos para negociar con los españoles* porque, como ya se dijo anteriormente, las bebidas alcohólicas eran ingeridas en días de fiestas religiosas y civiles, así como también antes de asistir a misa los domingos por lo que causaba serios problemas a las autoridades civiles y eclesiásticas. Esta problemática nos invita a detenernos

---

<sup>285</sup> ARP. Notarial. Caja 101. Prot. 26. Exp. 1. Acto notarial 18. Fol. 62r. “Testamento de María Francisca Correa”. Jul. 1799.

<sup>286</sup> AGI. Lima. 918. N. 9. “Carta del visitador José Antonio de Areche”. Jul. 1787.

brevemente en el análisis de la comercialización del aguardiente realizada por grandes y pequeños comerciantes.

Las quejas de los clérigos referentes a la embriaguez de indios, mestizos, castas e incluso españoles no eran obstáculos para su actuación igualmente delictiva. En efecto, encontramos no pocos religiosos y sacerdotes dueños de botijas que vendían por intermediarios a todo aquel que quisiera. Rosa Pérez y Andosilla, vecina piurana, es un buen ejemplo -1786- de vendedora de aguardiente intermediaria de Antonio de Escobedo (civil) y también del *Rvdo. Padre Fray Baltasar Seminario* a quien le debía 60 pesos por las dos botijas que le tenía<sup>287</sup>.

La venta de aguardiente permitía no solo obtener dinero en efectivo sino también una interesante variedad de intercambios comerciales con otras ciudades, tal como lo hacía, en el año 1795, el general Juan Ignacio de León y Gastelú, corregidor de la provincia de Piura, ganadero, hacendado y comerciante de jabón. Él tenía contratadas *20 botijas de aguardiente -a 34 pesos cada una-* con Nicolás de Besanilla, del comercio de Lima, *a cambio de cordobanes... de buena calidad, cuyo pelambre es de una manada... de 85 docenas, que al citado precio de 8 p<sup>s</sup> suman 680, la misma cantidad que importan las enunciadas 20 botijas...*<sup>288</sup>.

Año tras año, se expandía este comercio de aguardiente tan beneficioso para los comerciantes, pero tan nocivo para los consumidores que perdían la razón y hacían revueltas aprovechando fiestas religiosas. Ante esta situación, las autoridades empezarán a emitir bandos para prohibir su comercialización sobre todo en zonas rurales como Huancabamba. Allí Pablo Patrón de Arnao, *Capitán del Ejército, ayudante del Estado Mayor de la Plaza de Lima, Comandante Militar de este Partido y Juez Real Subdelegado de este Partido*, tomará cartas en el asunto, sin éxito. En 1802 expondrá tales transgresiones y abusos, *con qe se veneficia, y vende públicamente en el territorio de Guancabamba, Aguardiente de Caña, tan prohibido por repetidos Bandos, por su qualidad nociba a la salud pública, y por otros malos sucesos que se originan de este comercio vedado*; comisionaría por ello a Mariano García, y por defecto o impedimento, a Juan Manríquez de Lara, para

---

<sup>287</sup> Cfr. ARP. Notarial. Caja 40. Prot. 6. Correlativo 92. Fol. 58r-59r. "Testamento de Rosa Pérez y Andosilla". Mar. 1786.

<sup>288</sup> ARP. Notarial. Prot. 15. Alcaldes Ordinarios: Vicente Valdivieso Torres. Acto notarial 65. Fol. 186r. "Testamento del Gral. Juan Ygnacio de León y Gastelú". Oct. 1795.

*que zelen semejante beneficio y negociación, procediendo contra los Contrabentores, sus personas y bienes, y derramando los Caldos y destruyendo los utensilios u oficinas de esta clase, formando en su caso los correspondientes sucesos, con las sumarias y diligencias qe sean conducentes, y remitiendo los reos a disposición de este Juzgado con las actuaciones qe se obraren para librar en el asunto las demás providencias qe se estimen convenientes*<sup>289</sup>.

Dicha orden la recibiría en Huancabamba, en diciembre de 1802, Mariano García juez comisionado para el asunto, respondiendo meses más tarde, tras realizar algunas acciones, lo siguiente:

*Debuelvo a U la Comisión qe se me confirió en quanto a la transgresión y abuso con qe se beneficia y vende públicamente en el Pueblo y territorio de Guancabamba el Aguardiente de Caña, sin haberle dado el debido cumplimiento a pesar de mis deseos [porque el Alcalde de aquel pueblo, Silvestre Adrianzén, es el] principal contraventor, como consta el Expediente de sus excesos y oposición sobre el particular. [Además, aclara que son pocas] las familias qe no interbienen en este notable abuso, pues los demás lo tienen por comercio público y con este respecto hubiera procesado a la mayor parte del Pueblo, pero dicho Alcalde se puso de frontera, tanto en aquella población como en la Hacienda Palambla, en donde de enero, a enero, se saca [obteniendo grandes ganancias. Por tanto, el prohibir dicho negocio podía llevarle a Mariano García a] perder la vida como me lo dijo el mismo Alcalde públicamente, [así que] me vi en precisión, de no hacer uso de ella para qe este juzgado en vista del Expediente que llevo dicho... se sirva determinar lo qe estime de justicia*<sup>290</sup>.

No sabemos cómo terminó este proceso, pero sí podemos verificar que el comercio de aguardiente continuó en franco crecimiento pues era tan alta la demanda que en 1810 entraron por los distintos puertos de la provincia de Trujillo unas

*cinco mil botijas de aguardiente traídas de Yca y Pisco, pero nada vienen a comprar de los frutos de estas provincias, de modo que el dinero sale efectivo y en cambio viene la destrucción de muchos individuos a causa del licor; y sin que sea exagerado puede creerse que cada botija trae la muerte de dos o tres yndios y a proporción en las demás castas, pues de ello nace la epidemia del tabardillo que quita infinitos habitantes...*<sup>291</sup>.

La ingesta de esta bebida alcohólica también tuvo impacto negativo en las costumbres, educación y enseñanza de los indios como mencionaremos más adelante.

---

<sup>289</sup> ARP. Causas administrativas. Leg. 42. Exp. 851. Fol. 1r. Nov. 1802.

<sup>290</sup> ARP. Causas administrativas. Leg. 42. Exp. 851. Fol. 2r-2v. Ene. 1803.

<sup>291</sup> AGI. Lima. 1585. N. 15. Fol. 161r. "Informe del Obispo de Trujillo José Carrión y Marfil". Oct. 1810.



No todos los comerciantes vieron florecer sus negocios; ante las crisis o deseando ampliar sus negocios solicitaban préstamos a personas o instituciones religiosas de Piura o de otras ciudades, que ofrecían dinero contante y sonante a bajos intereses. Para acceder a dicho capital debían hipotecar sus propiedades como lo hizo el ya mencionado Juan Ignacio de León y Gastelú, en 1795, al gravar su casa con *600 p<sup>s</sup> a favor del convento Belén de esta ciudad y 1100 p<sup>s</sup> por el solar accesorio a favor de las monjas Conceptas de Loxa*<sup>292</sup>. En este caso, el comerciante se mantenía al día con el pago de los intereses y serían sus herederos los que continuarían pagándolos o saldarían toda la cuenta.

Esta puntualidad en el pago no era común denominador si se atravesaban desastres naturales como lluvias o prolongadas sequías tal como lo experimentó el ya citado Menéndez Pabón, deudor de los réditos por el censo de la hacienda Chapairá y casa tina a las Madres Carmelitas de Trujillo prometiendo pagar después de uno o dos meses<sup>293</sup>. Igualmente, Santiago Távara, en 1814, mencionó que dejaba *dos tiendas con censo de Nuestra Madre y Señora de la Luz qe se venera en la Yglesia Matriz de esta ciudad*<sup>294</sup>, mostrando que no solo las órdenes religiosas prestaban este servicio financiero sino también las hermandades y cofradías poseedoras de considerables bienes incrementados (como en la metrópoli) con este tipo de negocios.

Cabe destacar, una vez más, que los comerciantes se especializaban en rubros para hacer más variada la oferta y no agudizar la competencia de la venta de productos similares. Un comerciante intermediario dedicado al ámbito de la construcción fue Antonio Niño de Figueroa, vecino piurano en torno a año 1802 quien declara deudas de un tal Marcos, albañil, por valor de 14 pesos; y otras de *el adobero Albarado, 1000 adobes; Manuel Jasinto Polloco yndio de Catacaos 8 esteras; Dn Miguel Armestar, 4p<sup>s</sup> de 4 esteras; Juan Bautista, el ladrillero, 10 p<sup>s</sup>; José Antonio Vilela 50 p<sup>s</sup> que le di para 2 puertas y una ventana*<sup>295</sup>. Para el período estudiado no está desarrollada en gran medida esta línea de comercio porque la ciudad de Piura era pequeña y no había logrado ningún progreso urbanístico.

---

<sup>292</sup>ARP. Notarial. Prot. 15. Alcaldes Ordinarios: Vicente Valdivieso Torres. Acto notarial 65. Fol. 187r. “Testamento del Gral. Juan Ygnacio de León y Gastelú”. Oct. 1795.

<sup>293</sup>Cfr. AGN. CTD. Caja 3. Doc. 1126. Fol. 1r. “Carta de Francisco Menéndez Pabón a Estanislao Moreno”. Ago. 1810.

<sup>294</sup>ARP. Notarial. Caja 83. Prot. 13. Correlativo 159. Acto notarial 57. Fol. 56r. “Poder para testar de Santiago Távara Quevedo”. May. 1814.

<sup>295</sup>ARP. Notarial. Caja 74. Prot. 4. Correlativo 150. Acto notarial 174. Fol. 551v. “Testamento de Antonio Niño de Figueroa”. Oct. 1802.

Los comerciantes que vendían en tiendas aledañas a sus casas en la ciudad de Piura fueron pocos, pero suficientes, porque cada cual surtía sus negocios con distintas mercaderías locales e incluso importadas. En el año 1785 María Lucía de Ureña, viuda del comerciante Manuel Chavarria, continuó trabajando en la tienda que tenía en su casa, vendiendo cera de la tierra, salitre, sombreros de petate, paño de Quito azul, tocuyo blanco, papel blanco, añil y, lo más importante para el tema religioso, *cordoncitos de Nuestro Señor San Francisco y dos más gruesos... y una docena de rosarios*<sup>296</sup> importantes para el rezo diario.

Por su parte, Juan Manuel Avilés de los Ríos, natural de Guayaquil y vecino de Piura, se dedicó al comercio de piezas de alfarería entre las que se contaron *232 ollas grandes de a real, 14 piasas entre cántaros y tinajas de a real y medio cada uno, 10 perolitos de a medio real todo de barro y ollitas pequeñas así mismo de barro de Catacaos*<sup>297</sup>.

A las tiendas que vendían bebidas, comidas y otros productos se les conocía comúnmente como “pulperías” y debían satisfacer treinta pesos anualmente a la Real Hacienda. En 1787 Piura contaba con los siguientes pulperos: Bonifacio Farfán, Domingo Panta, Roque Raigada, Mariano García, Manuel de Orejuela, Baltazar Arismendi, María Luisa Robles, negra libre, Cristóbal Ubillús negro libre, Rosa Azcárate mulata libre, Miguel Jerónimo Palacios pardo libre y otros pocos más<sup>298</sup>.

Como vemos, no todas las tiendas y/o pulperías eran dirigidas por blancos pues hubo pequeñas comerciantes indias y negras como Tomasa Concha Tocto, india natural de Cumbicus y residente en Piura, quien se dedicaba al comercio de sal, harina y maíz; en el año 1816 declaró tener entre sus bienes 100 pesos en dinero efectivo, 600 cargas de sal, 3 costales de harina, algunos utensilios de plata y dos sartitas de cuentas de oro con su cruz de lo mismo<sup>299</sup>.

En el caso de los esclavos, sus tiendas pertenecieron normalmente a sus dueños o bien procedían de sus herencias: como Micaela Urdanegui (1782), distinguida vecina piurana que ordenó a su albacea el presbítero José de Adrianzén y Palacio que de *la casa de su morada se separase una tienda accesorio a ella y se la diese a una negra criolla,*

---

<sup>296</sup> ARP. Notarial. Caja 40. Prot. 6. Correlativo 92. Fol. 21r. “Inventario de bienes de María Lucía de Ureña”. Ene. 1786.

<sup>297</sup> ARP. Notarial. Caja 140. Prot. 33. Correlativo 250. Acto notarial 8. Fol. 28v. “Testamento de Juan Manuel Avilés de los Ríos”. Ago. 1818.

<sup>298</sup> Cfr. ARP. Notarial. Caja 41. Prot. 7. Correlativo 93. Acto notarial 13ss. Fol. 28v-132r. “Testamento de Pablo Suárez de Aguilar”. Dic. 1786.

<sup>299</sup> Cfr. ARP. Notarial. Caja 85. Prot. 15. Correlativo 161. Acto notarial 139. Fol. 385v. “Testamento de Tomasa Concha Tocto”. Oct. 1816.

su criada, nombrada Antonia<sup>300</sup>. Suponemos que el licenciado cumplió con lo encomendado y permitió que esta esclava siguiera dedicándose al negocio que probablemente con su trabajo había ayudado a prosperar a su dueña.

Joaquín Helguero -diputado en Piura del Tribunal del Consulado del Perú en 1802- en su *Informe Económico* describe los comercios llamados *tabernas* (imagen 1), dirigidos mayoritariamente por zambas o negras residentes en la ciudad de Piura, que expendían comida picante y chicha embriagando a los jornaleros visitantes de cualquier grupo social: indios, esclavos, mestizos y también blancos eran asiduos comensales de los casi 200 *ranchos* a los que asistían después de sus labores gastándose ahí lo poco que ganaban, razón por la cual eran considerados *estancos de maldad y perdición* en los que se experimentaban *muertes, heridas y pependencias sin que pueda remediarse este exceso*<sup>301</sup>. Este ámbito en el que se desarrollaron las esclavas ha permitido que hoy se reconozca su gran aporte a la gastronomía peruana. Uno de los pocos ejemplos encontrados es el de la esclava de la familia Enríquez quien *se vestiría con la granjería o industria de sus chichas, dando la ley el permiso necesario y en tales términos y bajo de este pacto ha estado y se mantiene la dicha sierva con sus hijos...*<sup>302</sup>.

Veamos a continuación las distintas labores económicas realizadas por este grupo de esclavos, permitiéndoles ganar dinero para sus amos y, en algunas ocasiones, ahorrar.

Los esclavos podían emplearse en diferentes actividades en mar o tierra; por ejemplo, Juana María de Sierra, piurana soltera, en el año 1784 tenía varios esclavos a quienes venderá o emancipará, mencionando, en particular, a *un negro navegante que le da socorro además de los correspondientes jornales*. A este le dio su libertad por 100 pesos<sup>303</sup>. De la misma forma José Mariano Uribe afirmaba en su testamento (1796) que tenía esclavos marineros trabajando para él, que le reportaban dinero para su subsistencia<sup>304</sup>.

---

<sup>300</sup> ARP. Notarial. Prot. 8. Acto notarial 19. Fol. 41v-42r. “Venta Real que hizo el Lic<sup>o</sup> Dn José Adrianzén y Palacios a tres niños menores de edad”. Mar. 1782.

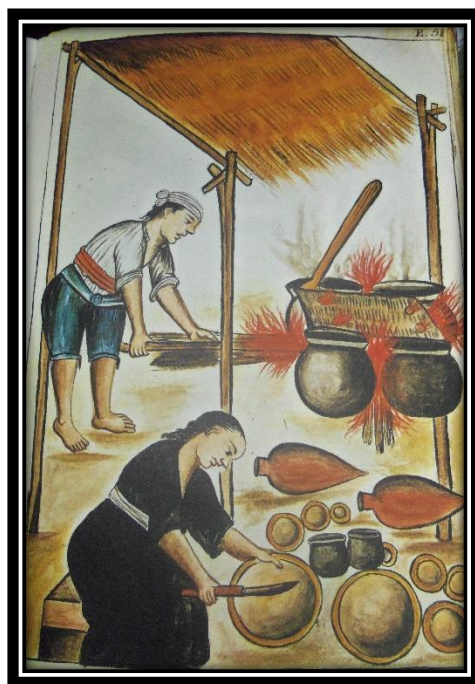
<sup>301</sup> J. Helguero. *Informe económico...* Op. Cit. pp. 85-87.

<sup>302</sup> ARP. Notarial. Prot. 24. Exp. 3. Acto notarial 27. Alcaldes ordinarios: Fernando Seminario y Jaime. Fol. 68r. “Testamento de María de los Santos Enríquez”. Jun. 1798.

<sup>303</sup> Cfr. ARP. Notarial. Caja 37. Prot. 2. Correlativo 88. Acto notarial 101. “Testamento de Juana María de Sierra”. Abr. 1784.

<sup>304</sup> Cfr. ARP. Alcaldes ordinarios: Manuel Seminario y Jaime. Prot. 23. Acto notarial 11. “Testamento de José Mariano Uribe”. Feb. 1796.

Imagen 1



Fuente: Obispo Martínez Compañón. *Trujillo del Perú en el siglo XVIII*. “Yndios cocinando chicha”<sup>305</sup>.

Con los trabajos realizados los esclavos podían ahorrar e incluso invertir en ganado que luego vendían. La esclava Úrsula en 1796 puso 30 cabezas de ganado de yeguas, en la hacienda Ñómala, a las más de 100 que tenía su ama Joaquina de Adrianzén y Velasco<sup>306</sup>. Este es un número bastante relevante para la época y mucho más si la dueña es una negra esclava pues tranquilamente podía arrendar las yeguas o venderlas y vivir holgadamente e incluso comprar su libertad.

Cristóbal Ubillús, negro libre carabalí, casado con Leonor Ubillús también negra libre de casta congo, pudo manumitirse al igual que a su hijo Sebastián, tal como consta en su testamento escrito en 1799<sup>307</sup>.

Encontramos otros negros libres insertados en la economía piurana, dedicados a cualquier actividad laboral o simplemente ejerciendo como prestamistas para vivir de los réditos que generaba. Así lo hizo María Luisa Robles, posiblemente ex esclava de Baltazara Robles y Velásquez, negra de casta carabelí, vecina de Piura en 1818, quien

<sup>305</sup> B. Martínez Compañón. *Trujillo del Perú en el siglo XVIII*. T. II. Cultura Hispánica del Centro Iberoamericano de Cooperación, Madrid, 1978, Fol. E-58.

<sup>306</sup> Cfr. ARP. Notarial. Prot. 23. Acto notarial 7. Fol. 13r. Alcaldes Ordinarios: Manuel José Seminario y Jaime. “Testamento de Joaquina de Adrianzén y Velasco”. Ene. 1796.

<sup>307</sup> ARP. Notarial. Caja 101. Prot. 26. Correlativo 236. Exp. 1. Acto notarial 53. Fol. 239r. “Testamento de Cristóbal Ubillús”. Nov. 1799.

recalca que algunas *personas vecinas que me deben, me han suplicado las perdone por no tener con que satisfacerme, en cuya virtud movida de la caridad he tenido a bien perdonarles*<sup>308</sup>. Parece ser que el rubro de prestamista le generó suficiente dinero como para adquirir una casa donde vivía y que tenía un *gravamen de 200p<sup>s</sup> a favor del presbítero Jose de Adrianzén y Palacios*” que probablemente prestó a varias personas para obtener ganancia.

El servicio doméstico, en casa distinta a la de su amo, también fue un modo de generar dinero. Se pagaba en promedio un real por día y normalmente se esperaba que transcurrieran algunos años para recibir todo el importe junto. Este servicio implicaba, entre otras labores, la limpieza de casa, lavado de ropa, cocina de alimentos y ayuda en la casa-tina si la había<sup>309</sup>.

Este grupo de esclavos y los demás pudieron ejercer también como artesanos: herreros<sup>310</sup>, panaderos, albañiles, costureras, tejedores, etc.; un conjunto que muestra una sociedad similar a la de cualquier ciudad del virreinato peruano y de la Península Ibérica. Los cuadros que presentamos a continuación consignan datos cuantitativos de los testadores de entonces y reflejan una realidad económica variopinta.

Debemos aclarar que en la primera década estudiada (1780-1789) existe un buen número de piuranos que no especifica la profesión u oficio desempeñado durante su vida, lo que tampoco puede deducirse por los pocos bienes que dejan en sus testamentos. Sin embargo, en la última década estudiada (1810-1819), se han consignado más datos económicos que permiten establecer cuatro ideas importantes. Primera, que son varios los piuranos que se dedican, al mismo tiempo, a distintas actividades económicas encadenadas entre sí, pues podían ser hacendados, comerciantes y prestamistas de dinero a cambio de lo cual recibían objetos valiosos que podían o no tener connotación religiosa como rosarios, denarios, crucifijos en oro o plata con o sin incrustaciones de diamantes. No es raro encontrar presbíteros que realizan estas actividades económicas mencionadas lo que les hacía enquistarse en determinadas doctrinas descuidando su labor pastoral. En

---

<sup>308</sup> ARP. Notarial. Caja 140. Prot. 33. Correlativo 250. Acto notarial 7. Fol. 26v. “Testamento de María Luisa Robles”. Ago. 1818.

<sup>309</sup> Véase el testamento de Juana Landacay como ejemplo de arriendo de esclava para servicio doméstico. ARP. Intendencia. Leg. 41. Exp. 802. Fol. 3r. May. 1820.

<sup>310</sup> Miguel Michilot, natural del puerto de Valparaíso, en 1800, declaró ser herrero, armero y pailero y los bienes que mencionó no eran pocos *800 p<sup>s</sup> [en efectivo], un esclavo, una casa, un solar cito en la calle del Bronce, toda mi herramienta de armería, herrería y paylería, dos solares sitos en la calle del Pedregal... láminas de varias advocaciones... bultos de una Purísima, otro de San Juan y otros santos... y varios libros religiosos...* ARP. Notarial. Caja 139. Prot. 29. Correlativo 246. Fol. 283r-285r. “Testamento de Miguel Michilot”. Sept. 1800.

ese sentido, es meritorio resaltar lo ilícito del desempeño de estas actividades -prohibidas por la Iglesia- porque insertaban a los clérigos en asuntos mundanos que no solo restaba buena parte de su tiempo, sino que además implicaba ingentes cantidades de dinero que podían acarrear sentimientos y acciones poco religiosas: avaricia, envidia, rivalidad, venganza... Con todo, a medida que transcurren los años hay una tendencia de los piuranos a realizar más actividades económicas, complejizando la economía piurana y extendiéndola a más componentes.

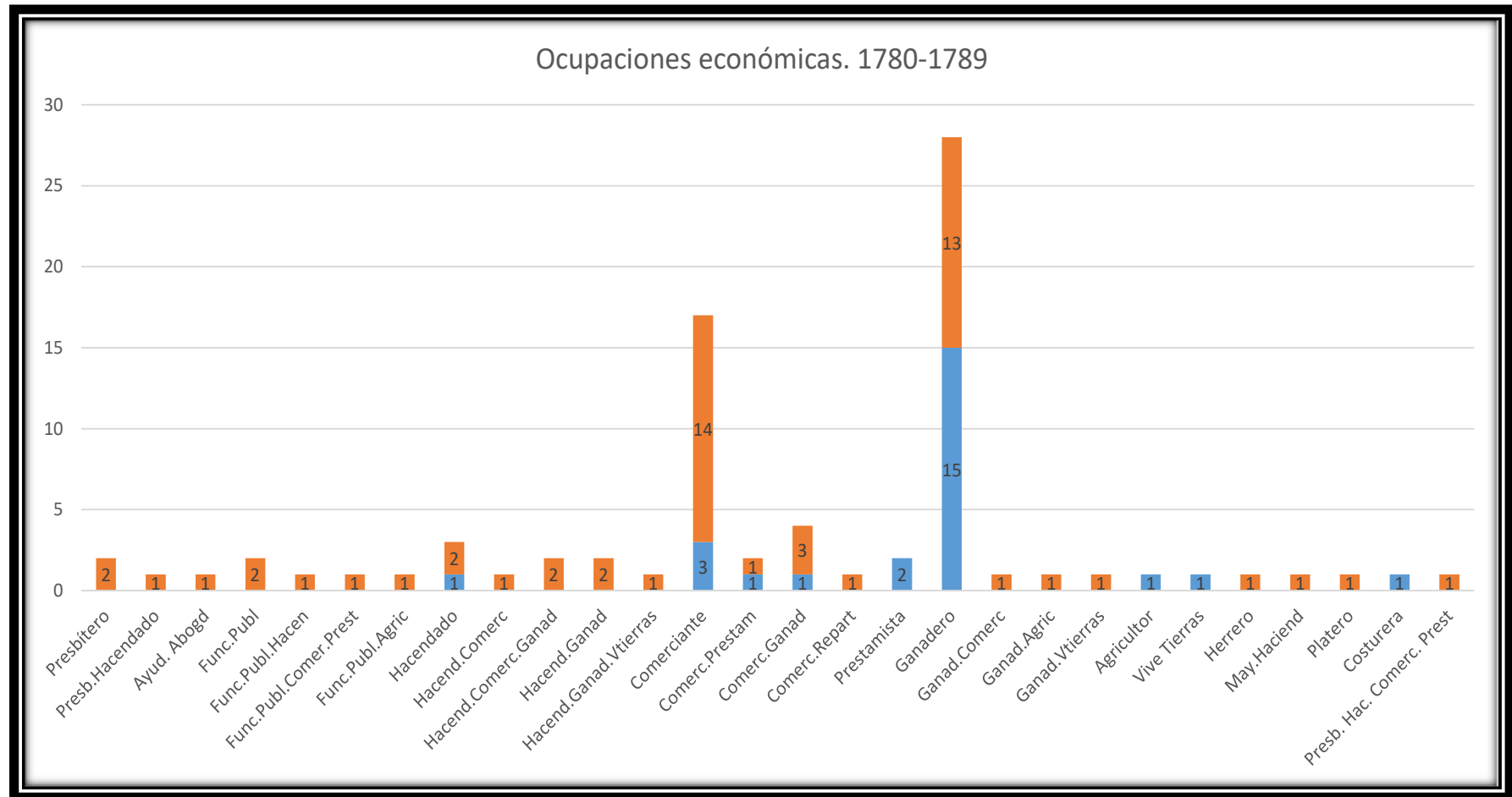
Segunda: si bien hay mujeres que no trabajan porque viven de los bienes heredados de sus padres, esposos o familiares en general, encontramos algunas de ellas que forman parte activa de la economía piurana ejerciendo como agricultoras, ganaderas, prestamistas, comerciantes, costureras e incluso hacendadas. En el primer cuadro, sobresalen los ganaderos que crían pocos o muchos animales y no es reducido el número de mujeres involucradas en este rubro. Los varones desempeñan, además de estas, todas las demás actividades, superando en número los comerciantes y ganaderos en todo el período estudiado, lo que lleva a ratificar que en Piura predominaban estas dos actividades encadenadas pues, como ya mencionamos, se criaba mayormente ganado cabrío para vender luego los productos derivados.

Tercera: en la última década estudiada se menciona nuevos rubros económicos pertenecientes al sector artesanal: plateros, herreros, carpinteros, curtidores se unen al destacado grupo de hacendados, comerciantes, ganaderos y prestamistas realizando estas y otras actividades en conjunto. En esta década se nota el incremento del número de hacendados, pasando de un promedio de 11 a 22. La razón de dicho aumento podría estar relacionada con la recuperación de la agricultura y ganadería después de la prolongada sequía vivida durante 13 años. El grupo de artesanos va teniendo cada vez más integrantes porque la variedad artesanal va tomando en cuenta las múltiples necesidades de los pobladores.

Cuarta y última idea: a partir de 1810 se nota el incremento sustancial de la presencia femenina en la economía piurana desempeñándose en las mismas actividades económicas que los hombres.

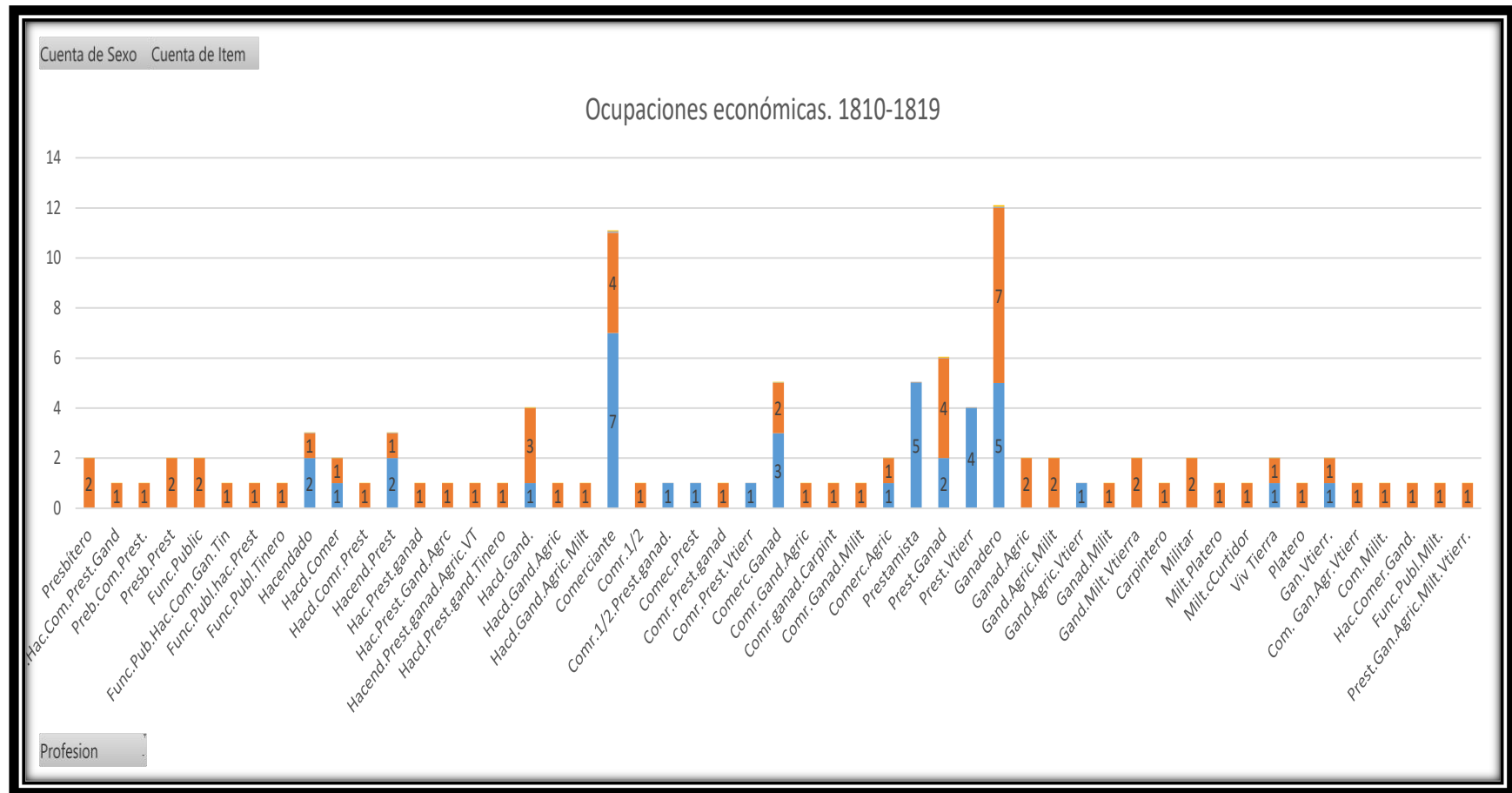
A modo de síntesis podemos afirmar que la economía piurana tuvo una serie de aristas que le permitieron mantener un desarrollo aceptable sobre todo en tiempos sin crisis; en este ámbito participaron hombres y mujeres de distintas razas, libres y esclavos, de zonas urbanas y rurales interconectados por las distintas actividades entre las que sobresalen el comercio, la agricultura, la ganadería y la artesanía.

Gráfico N° 1.



Fuente: Elaboración propia en base a 136 testamentos (Color naranja para hombres y celeste para mujeres).

Gráfico N° 2.



Fuente: Elaboración propia en base a 133 testamentos (Color naranja para hombres y celeste para mujeres).





## **CAP. II.**

### **SOCIEDAD, POLÍTICA Y ADMINISTRACIÓN ECLESIAÍSTICA.**



## **CAP. II. SOCIEDAD, POLÍTICA Y ADMINISTRACIÓN ECLESIAÍSTICA.**

### **2.1. Sociedad piurana urbana y rural. Situación demográfica y aproximación a su estructura familiar y a su condición cultural.**

El propósito de este tercer apartado es analizar cómo eran los grupos humanos de entonces, qué concepto se tenía de ellos y qué tipo de relaciones raciales y culturales mantenían entre sí.

La sociedad piurana colonial se formó por la mezcla de tres razas (cobriza, blanca y negra), cada una con un bagaje cultural muy peculiar que a lo largo de tres siglos generaría un mosaico racial variopinto y desigual, pues es bien sabido que los españoles hicieron prevalecer su raza y su cultura por encima de los demás grupos sociales, pese a la supremacía numérica de los conquistados quienes poco podían hacer para contrarrestar tal dominio<sup>311</sup>.

Para tener una aproximación de los datos poblacionales de la época en cuestión, nos centraremos en el recuento realizado por el obispo de Trujillo, Baltasar Jaime Martínez Compañón, durante su Visita pastoral desarrollada de 1782 a 1785, en la que estuvo acompañado de José Ignacio de Lequanda, encargado de las estadísticas y resúmenes demográficos que más tarde reutilizaría en sus artículos publicados en el *Mercurio Peruano*.

En el Cuadro N° 3, que es el que corresponde a la Visita del partido de Piura, se observa que el clero secular estaba conformado por 67 eclesiásticos en general, distribuidos mayoritariamente en Piura (27) y Huancabamba (12), seguidos por Paita y Ayabaca (6 cada uno) y solo uno en Catacaos. Durante esta Visita nadie estaba ocupando los curatos de Olmos y Motupe, pero esta no es una situación recurrente en todo el período estudiado pues si vacaba algún curato tardaban algunos meses en colocar un reemplazo. En el clero regular se contaban 18 miembros distribuidos en las tres órdenes religiosas emplazadas en la ciudad de Piura: franciscanos, mercedarios y betlemitas, estos últimos encargados del Hospital Belén.

Las tres ciudades en las que hubo mayor población de raza blanca fueron: Piura con 1380 españoles (como capital, concentraba no solo las mejores condiciones de vida sino

---

<sup>311</sup> Cfr. R. Rosas. *Mentalidad y discurso religioso...* Op. Cit. p. 31.

sobre todo el núcleo de poder político, religioso y económico (ver imagen del Plano de la ciudad); Huancabamba con 389 y Ayabaca con 339 (poblados de sierra importantes por la presencia de haciendas cuyos dueños eran casi siempre los chapetones o criollos). Estas tres ciudades que también tenían población indígena contarán entre sus miembros a los mestizos. No había población española en Sechura, Catacaos, Salas ni Frías porque eran reducciones indígenas; por tanto, tampoco se contaban mixtos, pardos ni negros con excepción de 3 esclavos en Salas.

Respecto a la población indígena -mayoría- encontramos tres focos claves en la serranía: Huancabamba con 4035, Ayabaca con 3998 y Huarmaca con 2469; y en la franja costera, Piura ciudad con 3984, Paita con 3084, Catacaos con 1789 y Sechura con 1682. Las tres poblaciones restantes no superan los mil habitantes indígenas.

La población negra esclava estaba diseminada mayormente en la ciudad de Piura (537), en el poblado de Ayabaca (148) y el puerto de Paita (78) por donde entraban.

Las cifras sobre la población piurana pueden servirnos como referente del número de indios, españoles, negros, mestizos y pardos que vivían en las principales ciudades o pueblos del Partido. La población como observamos en el cuadro ascendía a 44497 personas, diseminadas en 12 curatos<sup>312</sup>.

---

<sup>312</sup> Debemos destacar que en el informe que envía Buenaventura Ribón, cura de Huancabamba, al Obispo contestando las preguntas dejadas por este en su Visita pastoral, consigna 7970 habitantes para toda esta doctrina discrepando ligeramente con la cifra final presentada en este cuadro. M. Ramírez. *Huancabamba. Su historia, su geografía, su folklore*. Lima, 1966, p. 86.

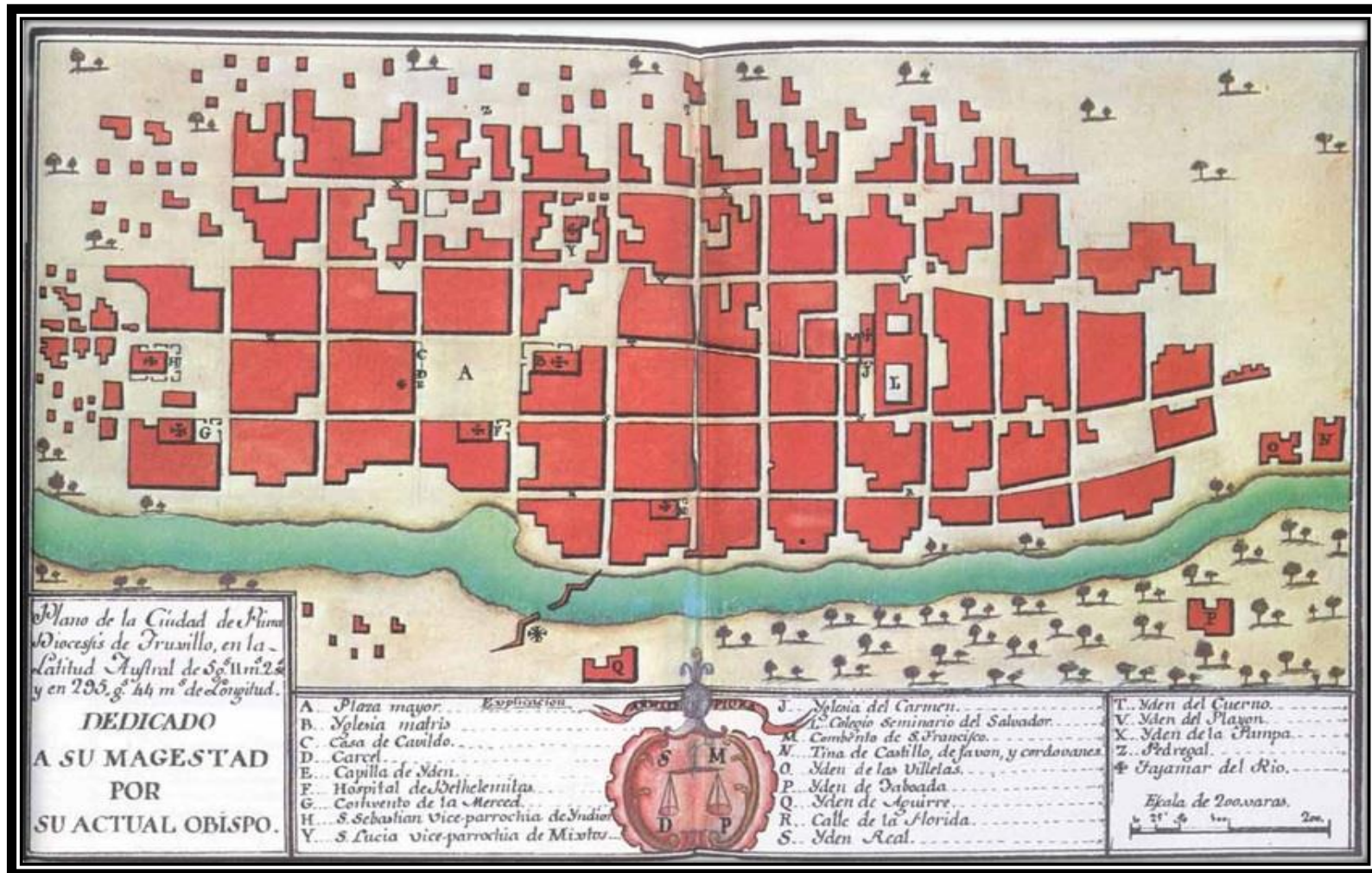
Cuadro N° 3.

*Estado que demuestra el numero de habitantes del Obispado de Truxillo del Perú con distinción de castas formado por su actual Obpo.*

| <i>Provincias</i>                | <i>Curatos</i>     | <i>Eclesiasticos</i> | <i>Seminarias</i> | <i>Religiosos</i> | <i>Religiosas</i> | <i>Espanoles</i> | <i>Yndios</i> | <i>Mixtos</i> | <i>Pardos</i> | <i>Negros</i> | <i>Total</i> |
|----------------------------------|--------------------|----------------------|-------------------|-------------------|-------------------|------------------|---------------|---------------|---------------|---------------|--------------|
| <i>P<br/>I<br/>U<br/>R<br/>A</i> | <i>Piura</i>       | <i>27</i>            |                   | <i>18</i>         |                   | <i>1380</i>      | <i>3984</i>   | <i>3838</i>   | <i>3066</i>   | <i>537</i>    | <i>12850</i> |
|                                  | <i>Sechura</i>     | <i>2</i>             |                   |                   |                   |                  | <i>1682</i>   |               | <i>19</i>     | <i>8</i>      | <i>1711</i>  |
|                                  | <i>Catacaos</i>    | <i>1</i>             |                   |                   |                   |                  | <i>1789</i>   |               |               |               | <i>1790</i>  |
|                                  | <i>Salas</i>       | <i>3</i>             |                   |                   |                   |                  | <i>944</i>    | <i>121</i>    |               | <i>3</i>      | <i>1071</i>  |
|                                  | <i>Olmos</i>       | <i>1</i>             |                   |                   |                   | <i>119</i>       | <i>257</i>    | <i>158</i>    | <i>95</i>     | <i>22</i>     | <i>652</i>   |
|                                  | <i>Motupe</i>      | <i>1</i>             |                   |                   |                   | <i>117</i>       | <i>178</i>    | <i>158</i>    | <i>65</i>     | <i>14</i>     | <i>533</i>   |
|                                  | <i>Payta</i>       | <i>6</i>             |                   |                   |                   | <i>163</i>       | <i>3084</i>   | <i>722</i>    | <i>653</i>    | <i>78</i>     | <i>4706</i>  |
|                                  | <i>Tumbes</i>      | <i>2</i>             |                   |                   |                   | <i>74</i>        | <i>365</i>    | <i>524</i>    | <i>819</i>    | <i>7</i>      | <i>1791</i>  |
|                                  | <i>Guancabamba</i> | <i>12</i>            |                   |                   |                   | <i>389</i>       | <i>4035</i>   | <i>2644</i>   | <i>303</i>    | <i>48</i>     | <i>7431</i>  |
|                                  | <i>Frias</i>       | <i>3</i>             |                   |                   |                   |                  | <i>2014</i>   | <i>238</i>    |               |               | <i>2255</i>  |
|                                  | <i>Ayabaca</i>     | <i>6</i>             |                   |                   |                   | <i>339</i>       | <i>3998</i>   | <i>1793</i>   | <i>134</i>    | <i>148</i>    | <i>6418</i>  |
|                                  | <i>Guarmaca</i>    | <i>3</i>             |                   |                   |                   | <i>293</i>       | <i>2469</i>   | <i>458</i>    | <i>47</i>     | <i>19</i>     | <i>3289</i>  |

Fuente: B. Martínez Compañón. *Trujillo del Perú en el siglo XVIII*. Tomo II.

Imagen 2



Fuente: B. Martínez Compañón. *Trujillo del Perú en el siglo XVIII...* “Plano de la ciudad de Piura. Diócesis...” Tomo I. Fol. 77.

Lequanda maneja el mismo total de habitantes que dejó Martínez Compañón para el partido de Piura, pero aporta datos sobre el estado civil de los distintos grupos sociales que más adelante compararemos con los registrados en los testamentos expedidos y datos sobre un grupo poco estudiado, los niños, de los que también daremos algunas referencias.

Cuadro N° 4. Estado civil de grupos sociales

| Grupo Racial   |                           |                             |                             |                            |                         |                              |
|----------------|---------------------------|-----------------------------|-----------------------------|----------------------------|-------------------------|------------------------------|
| Estado Civil   | Espanoles                 | Indios                      | Mestizos                    | Pardos                     | Negros                  | Total                        |
| Eclesiásticos  | 81<br>95%                 | 3<br>4%                     | 1 <sup>313</sup><br>1%      |                            |                         | 85<br>0.2%                   |
| Casados        | 966<br>6%                 | 10 512<br>63%               | 3 252<br>20%                | 1 646<br>10%               | 244<br>1%               | 16 620<br>37%                |
| Solteros       | 916<br>8%                 | 4 854<br>42%                | 3 606<br>31%                | 1 814<br>15%               | 439<br>4%               | 11 629<br>26.1%              |
| Viudos         | 233<br>8%                 | 1 768<br>60%                | 574<br>19%                  | 309<br>11%                 | 62<br>2%                | 2 946<br>7%                  |
| Párvulos       | 759<br>6%                 | 7 663<br>58%                | 3 222<br>24%                | 1 434<br>11%               | 139<br>1%               | 13 217<br>29.7%              |
| <b>Totales</b> | <b>2 955</b><br><b>6%</b> | <b>24 800</b><br><b>56%</b> | <b>10 655</b><br><b>24%</b> | <b>5 203</b><br><b>12%</b> | <b>884</b><br><b>2%</b> | <b>44 497</b><br><b>100%</b> |

Fuente: J. Lequanda. "Descripción del partido de Piura" en Mercurio Peruano (1793). T VIII. p. 173.  
Con agregados<sup>314</sup>.

En un manuscrito trabajado por Lorenzo Huertas, centrado en el censo realizado en 1795, se cita a las siete intendencias del virreinato y se consignan los siguientes datos para el partido de Piura:

<sup>313</sup> Es muy probable que este sacerdote fuera el presbítero José Mendoza, hijo de Miguel de Mendoza y de Mauricia Chacasán, india pobre de Chachapoyas, que testa en Piura, y deja pocos bienes. Parece un alma desprendida de lo material porque prestaba dinero a cambio de objetos empeñados, pero no recuerda en cuanto ni a quienes. Cfr. ARP. Notarial. Alcaldes Ordinarios: Joaquín Adrianzén Palacios. Prot. 9. Acto notarial 59. Fol. 158r. "Testamento de José Mendoza". Nov. 1796.

<sup>314</sup> R. Rosas. *Mentalidad y discurso religioso...* Op. Cit. p. 32.



Cuadro N° 5. Población piurana en 1795

| Partido | Pueblos | Españoles | Indios | Mestizos | Pardos | Esclavos | Total |
|---------|---------|-----------|--------|----------|--------|----------|-------|
| Piura   | 14      | 2874      | 32769  | 10754    | 5203   | 884      | 52484 |
|         |         | 5.5%      | 62.4%  | 20.5%    | 10%    | 1.6%     | 100%  |

Fuente: Manuscrito existente en la Biblioteca de la USCH<sup>315</sup>. Con agregados.

De 1785 a 1795, la población del partido piurano creció en casi 8000 habitantes, pero no todos los grupos sociales aumentaron pues, los peninsulares sufrieron una reducción de 81 personas lo que llevaría a pensar que, o bien murieron en ese lapso o bien que no llegaron migrantes de la metrópoli para reemplazarlos. Por su parte, los pardos y esclavos mantuvieron el mismo número y los conjuntos que sí crecieron fueron los indios -en mayor cantidad- y mestizos en casi un centenar.

De la intendencia de Trujillo, los partidos con mayor población fueron Cajamarca con 71742 habitantes, Piura con la cifra consignada y Huamachucos con 43653 pobladores. El cercado de Trujillo solo contaba con 13303 personas. En total, la intendencia sumaba 267947 habitantes.

De 1795 a 1807 se observa un lento crecimiento de la población piurana en 2947 habitantes debido a que ya empezaban a vivirse los estragos de la sequía iniciada en el segundo trimestre de 1791. El Archivo de Límites del Ministerio de Relaciones Exteriores de Perú (ALRE) muestra un documento que aporta información al respecto, a saber:

<sup>315</sup> L. Huertas. *Injurias del tiempo...* Op. Cit. p. 58.

Cuadro N° 6. Población piurana en 1807

| Grupos sociales | Hombres      | Mujeres      | Total                       |
|-----------------|--------------|--------------|-----------------------------|
| Espanoles       | 1612         | 1912         | 3524<br>6.3%                |
| Indios          | 14828        | 16722        | 31550<br>57%                |
| Mestizos        | 5572         | 6344         | 11916<br>21.5%              |
| Negros Libres   | 3350         | 3839         | 7189<br>13%                 |
| Esclavos        | 564          | 688          | 1252<br>2.2%                |
| <b>Totales</b>  | <b>25926</b> | <b>29505</b> | <b>55431</b><br><b>100%</b> |

Fuente: ALRE 8-2 caja 107<sup>316</sup>. Con agregados.

Por último, el vicario Tomás Diéguez Florencia, en 1813, recibe la orden del obispo diocesano de Trujillo, José Carrión y Marfil, de realizar un censo de la población del partido piurano, pero por falta de ayuda del subdelegado de Piura y otros inconvenientes, no podrá realizarlo hasta un año después. Explicará en una carta dirigida a Francisco Gil de Taboada que ha vivido una *formal repugnancia* hacia el censo por parte de los alcaldes y demás ministros persuadidos de que es invención de los párrocos para perjudicarlos<sup>317</sup>. Las cifras que arrojaron este conteo poblacional de las principales localidades del partido son citadas por Alejandro Reyes, en el siguiente cuadro:

<sup>316</sup> Cfr. A. Reyes. *Hacendados y comerciantes...* Op. Cit. p. 25.

<sup>317</sup> AGN. CTD2. Caja 1. Doc. 6. Fol. 1v. "Carta de Tomás Diéguez a Francisco Gil de Taboada". Ene. 1814.

Cuadro N° 7. Población piurana en 1814

| Localidad    | Habitantes                   |
|--------------|------------------------------|
| Piura        | 6000<br>13%                  |
| Catacaos     | 5201<br>11.1%                |
| Sechura      | 3470<br>7.4%                 |
| Paita        | 3143<br>6.7%                 |
| Tumbes       | 1456<br>3.1%                 |
| Huancabamba  | 5000 <sup>318</sup><br>10.6% |
| Huarmaca     | 2460<br>5.2%                 |
| Frías        | 2847<br>6%                   |
| Ayabaca      | 6275<br>13.4%                |
| La Punta     | 3659<br>7.8%                 |
| Morropón     | 5012<br>10.7%                |
| Chalaco      | 2283<br>5%                   |
| <b>Total</b> | <b>46806</b><br><b>100%</b>  |

Fuente: Alejandro Reyes. *Hacendados y comerciantes*<sup>319</sup>. Con agregados

Al comparar los cuatro totales poblacionales (años: 1785, 1795, 1807 y 1814) verificamos que en los 10 primeros años hubo un crecimiento considerable que empezó a ralentizarse en los años consecutivos, llegando a experimentar (después de 1807) un marcado retroceso en más del 15% (8625 personas) probablemente debido a cuatro

<sup>318</sup> En el informe que hace el cura Tadeo Celis en obediencia a lo mandado por la Real Orden de 7 de septiembre de 1814 consigna esta cifra, pero puntualiza que, por la prolijidad empleada en dicho censo, cree que en la doctrina hay más de cinco mil almas, de *todas las clases, edades y estados; aunque por las circunstancias... es natural que haya habido alguna ocultación de personas...* pero no muchas y por consiguiente no llegan a 6000 habitantes. AAP. *Estados de las Doctrinas de la Vicaría de Piura del año 1816*. Citado en M. Ramírez. *Huancabamba. Su Historia...* Op. Cit. p. 120.

<sup>319</sup> ALRE.LED (8-2). Citado en A. Reyes. *Hacendados y comerciantes...* Op. Cit. p. 24.

factores: primero, por la prolongada sequía que provocó desbalance de la dieta alimenticia de los habitantes de esta zona; segundo, por la participación y muerte de piuranos en la guerra contra la Junta de Gobierno establecida en Quito; tercero, por la disminución de la inmigración española a consecuencia de la guerra que enfrentaron contra Napoleón; y cuarto, por la huida u ocultamiento que realizaron algunos indios para evitar ser considerados en el tributo.

De 1814 a 1821 no hemos encontrado datos poblacionales del partido de Piura, sin embargo, hemos de tener en cuenta el primer censo republicano aplicado en 1827 en el que se consignaron 53818 habitantes para este partido, de los cuales 30943 serían indios y el resto castas<sup>320</sup>; con lo que se puede asumir que la recuperación demográfica del partido en 7012 personas coincide con la del resto del virreinato peruano.

Teniendo ya una idea sobre datos poblacionales pasaremos al breve análisis de estos grupos para comprender su modo de ser y de pensar.

El grupo indígena, que representaba el 55.7%, provenía de una serie de culturas prehispánicas cada una con una lengua particular: la de Colán, la lengua Sechura y la de Catacaos que mantenía algunos vocablos de la cultura Tallán; lenguas que fueron desapareciendo para imponerse finalmente el castellano aunque en las últimas décadas del XVIII aún encontramos noticias de que *verrean la lengua [inga] solamente entre ellos, pero con los blancos se explican siempre en el idioma común*<sup>321</sup>.

Los informes que se tienen sobre la idiosincrasia y actuación de este numeroso grupo coinciden en caracterizarlos como

*muy pusilánimes, maliciosos, litigantes, sin verdad, sin honor, ni palabra, poseídos generalmente del vicio de la embriaguez, muy deshonestos, ... Tienen el carácter de una inacción total al trabajo, y solo los mueve la ejecución del tributo que, satisfecha esta deuda, se entregan a la ociosidad, borrachera, con juntas que forman para dar pasto a sus vicios, que mantienen unos cortos sembrados de trigo y maíz, cuanto basta a mantenerse con desdicha, y miseria...*<sup>322</sup>.

A estas características agregan otras que ayudan a completar esa imagen nefasta que

---

<sup>320</sup> Cfr. P. Gootenberg. "Población y etnicidad en el Perú republicano (siglo XIX). Algunas revisiones". Documento de Trabajo N° 71. Lima, IEP, 1995, p. 21, en <http://repositorio.iep.org.pe/bitstream/IEP/318/1/documentodetrabajo71.pdf> Consultado el 11 de mayo de 2017.

<sup>321</sup> "Plan presentado al Ilustrísimo Señor Jaime Martínez Compañón por el insigne Párroco y Vicario de Huancabamba doctor Buenaventura Ribón Valdivieso, en la visita del año 1783". Citado en M. Ramírez. *Huancabamba. Su historia*, Op. Cit. p. 86.

<sup>322</sup> *Ibidem*.

adjudicaban a los indios en general y mucho más a los del norte del virreinato peruano:

*De complexión ardiente, naturalmente desconfiados y perezosos; jamás deciden o satisfacen a lo que se les pregunta con razón positiva; guardan todo el fuero y cortesanía, llegando a la clase de abatimiento... no crueles, indiferentes. Son cobardes... No reyna en ellos el humor colérico les abunda el flemático...*<sup>323</sup>.

Esta visión negativa y pesimista continúa vigente en las primeras décadas del siglo XIX, pero con interesantes ideas ilustradas que van matizando la concepción que se tiene del aborigen dando explicaciones causales al porqué de su carácter y temperamento psicológico. Mariano de la Torre y Vera, canónigo de la Iglesia Metropolitana de Lima, es un buen ejemplo de lo antes dicho porque, en 1814, ratifica parte de esta postura, dejando ver su confianza en la educación ilustrada para lograr un desarrollo virtuoso en los aborígenes. Según su perspectiva,

*los yndios, aunque son sufridos por su fibra rígida y tosca como criados a toda intemperie sin más colchón que el suelo duro y sin más cobija que sus ponchos, son al propio tiempo cobardes por los humores mal constituidos, a causa de sus alimentos cortos y sin sustancia, como son las papas y las poleadas de harina de cebada, exepto algunos pocos que también usan de carne, aunque rarísima vez, por miserable economía. Así mismo son tímidos por el despotismo con que han sido dominados, y sumamente desconfiados por la experiencia personal de la aspereza, y desestimación con que son tratados. Por esto e, que están penetrados con el más íntimo desafecto a todo hombre de cara blanca, ya sea Europeo, ya Americano. [El indio tiene] la apariencia de mui humilde y no es sino abatido: Parece compasibo y no es, sino cobarde, y timido para espantarse de los males que se presentan. Jamás ha sido generoso porque es avariento y ambicioso por carácter: pero estos mismos vicios de su constitución se pueden transformar en las virtudes opuestas, si una política ilustrada trabajare en disponer su cobardía para ingerirle con reposo los sentimientos generosos que deben formar a un ciudadano virtuoso*<sup>324</sup>.

Por último, este funesto concepto concuerda con las opiniones del cronista Antonio de Herrera que retomará, tiempo después, fray Gregorio García al reafirmar que los indios eran

*adúlteros, holgazanes, vengativos, sacrílegos, perversos, sortilegos, ... reboltosos, mentirosos, incorregibles, crueles, ladrones y borrachos; que todo lo que es bueno y virtud, lo hace por fuerza, por cumplimiento, y por miedo y castigo; si los dejaran*

---

<sup>323</sup> J. Lequanda. "Descripción geográfica" en *Mercurio Peruano*, Tomo VIII, p. 176.

<sup>324</sup> AGI. Lima. 1568. S/N. Art. 5º/ Art. 9º. Fol. 6v/7v. "Contestación que dirige el Dr. D. Mariano de la Torre y Vera, canónigo de la santa Yglesia metropolitana de Lima...". Ene. 1814.

*a su libertad, ni oyeran misa, ni acudieran a la misa, ni aun la vieran jamás, como lo experimenté en muchos de ellos de los cuales bautizé algunos con más de quarenta años...*<sup>325</sup>.

En contraposición, Hipólito Unanue los describe como personas de *color cobrizo o amarillazo, pelo negro y largo, facciones delicadas, aire melancólico, imaginación pronta y fuerte, corazón sensible y tímido*<sup>326</sup>. Otros pensadores ilustrados también los catalogaron como seres *humildes, expertos y laboriosos, pero dados a las mugeres*<sup>327</sup>. De entre los rasgos que los tipificaban se contaba la embriaguez<sup>328</sup> y la liviandad que a su vez les hacía actuar con desinterés, desconfianza, ociosidad y deslealtad según la visión de los que informaban en cartas u otros documentos a autoridades eclesiásticas o civiles. Por ejemplo, el cabildo de Piura informa a las autoridades que en el contexto de la guerra con Gran Bretaña tienen poco apoyo económico de los *yndios, gente mixta y plebe inculta, qe como ignorante por el todo de sus obligaciones en nada se embaraza para obrar según los sentimientos de su corazón*<sup>329</sup>. También en las misivas que recibía el obispo de Trujillo, Baltasar Jaime Martínez Compañón, se leía constantemente estos adjetivos aplicados a los indios. El historiador Daniel Restrepo compila una serie de ejemplos que tienen este común denominador<sup>330</sup>.

Salvando las influencias climáticas y geográficas en el modo de ser de los indios, pues el excesivo calor de la costa podía amodorrarlos en verano y hacerlos aparecer como ociosos, la noción que los españoles tenían del *buen salvaje* podía basarse en el excesivo afán de hacerlos trabajar al máximo sin lograr sus objetivos materiales. En esta misma línea su interés por extraer de ellos el mayor provecho había enraizado en los indios la desconfianza propia de aquél que siempre tiene que dar servicios y productos a cambio de nada.

Los indios de la serranía piurana estaban sumidos en una cierta inmovilidad por la barrera geográfica que colocaba la Cordillera de los Andes, desprovista de buenas vías de comunicación. Eso les alejaba, en cierta medida, de la influencia de la cultura occidental

---

<sup>325</sup> *Ibidem*. Art. 24. Fol. 12v.

<sup>326</sup> H. Unanue. *Observaciones sobre el clima de Lima...* Op. Cit. p. 80.

<sup>327</sup> J. Lequanda. "Descripción geográfica" en *Mercurio Peruano*, Tomo VIII, p. 173.

<sup>328</sup> Desde tiempos prehispánicos existía la costumbre de retribuir los servicios o de celebrar con *chicha de jora* (bebida fermentada de maíz y miel de caña) sumiendo al indio en estado etílico, turbando su mente y llevándolo a realizar actos inapropiados de los que, pasado el efecto -según los textos conservados- se arrepentía.

<sup>329</sup> AGI. Lima. 802. "Carta del cabildo en que avisa estar informado de la guerra con Gran Bretania". 1797.

<sup>330</sup> Cfr. D. Restrepo. *La Iglesia de Trujillo (Perú) bajo el episcopado...* Op. Cit. p. 149.

haciéndolos más *rústicos y de operaciones bárbaras y groseras*. Se dedicaban a labores de peonaje en ganadería, agricultura y obrajes, lo que no les proporcionaba suficientes recursos para vivir, sumiéndolos en una situación de pobreza que aún hoy se observa. En estos centros poblados, como ya advertimos, no había *vecindario de blancos, ni otras castas porque son Reducciones de yndios, que viven muy distantes entre sí*<sup>331</sup>. En efecto, sus casas construidas con materiales de la zona estaban desperdigadas en campo abierto, dificultando la reunión de las personas, sobre todo para el adoctrinamiento, como veremos más adelante.

Por su parte los indios de la costa se dedicaban a la agricultura, pesca y a labores artesanales pues eran *albañiles, alpargateros, cargadores, carpinteros, chicheros, leñadores, ollereros, plateros, orfebres, tejedores, etc.*<sup>332</sup>. Todos estos oficios les permitían interrelacionarse con los demás grupos sociales, además de integrarse, vía la Iglesia o la administración civil, con la sociedad en general, pues con la primera, se vinculaban a través de templos, vicarías, parroquias, conventos y hospitales; y con la segunda, participando en los cabildos indígenas como alcaldes y caciques.

En cuanto a número, el segundo grupo étnico era el mestizo (fusión de blancos con indios) que unido a las *castas* (pardos) constituían el 35.5% de la población. Los mestizos, de constitución *hercúlea, espíritu y disposiciones exteriores como las de los gallegos y otros pueblos montañeses de España*<sup>333</sup> tenían la disyuntiva de asimilarse hacia lo español o hacia lo indígena y, dependiendo de los padres, lograban ubicarse en uno de los dos bandos cuando no se quedaban en el ambivalente centro. En opinión del presbítero Buenaventura Ribón, vicario de Huancabamba en 1783, los mestizos emulaban a los *españoles codiciosos... en la desidia y la codicia* y se enfrentaban a ellos por el control de recursos agrícolas de cierta importancia y por el lucrativo comercio que desarrollaban<sup>334</sup>. Mestizos y españoles rivalizaban en su vehemencia por dominar los principales productos de mayor comercialización.

Resultó para los mestizos difícil encontrar una situación socio-económica ponderable por el vacío que había en la sociedad estratificada de entonces. En cuanto a las labores

---

<sup>331</sup> ARP. Notarial. Caja 75. Prot. 5. Correlativo 151. Acto notarial 183. Fol. 541v. "Testamento de María Valeria de Veramatos". Ago. 1802.

<sup>332</sup> J. Gutiérrez. "La Independencia". En: VV.AA. *Historia de Piura*. Piura, Universidad de Piura-Municipalidad Provincial de Piura, 2002, p. 323.

<sup>333</sup> H. Unanue. *Observaciones sobre el clima de Lima...* Op. Cit. p. 106-107.

<sup>334</sup> Cfr. C. Gálvez. "Modernidad y piedad: notas sobre la construcción de la iglesia rural en Piura a fines del siglo XVIII". En: M. Guerra y otros (Eds.) *Sobre el Perú. Homenaje a José Agustín de la Puente Candamo*. T. I, Lima, PUCP, 2002, p. 588.

estaban *dedicados al comercio, a la agricultura, manufactura y al ejercicio de arrieros y viandantes*<sup>335</sup>. Los mixtos artesanos de la serranía piurana eran generalmente forasteros, de costumbres no tan viciosas, analfabetos, un tanto reacios a la doctrina cristiana, a las buenas costumbres y a la política. No realizaban muchos desórdenes, latrocinios ni pendencias. Tenían el defecto de *flojedad* que compartían con sus hijos, *unos por engreimiento y querer pasar plaza de españoles, otros por desidia*. Los que vivían más alejados se dedicaban al trabajo agrícola, pero sin mayores aspiraciones que comer y vestir con mucha escasez. Sus costumbres eran iguales a las de los indios respecto a la falta de formación dada a sus hijos, a las vanas observancias que tenían y al trato grosero con que se manejaban<sup>336</sup>.

Sin embargo, no todos los mestizos eran considerados de esta manera pues los de Chalaco y Salitral, en donde eran mayoritariamente mixtos, se les conocía como gente de buen genio, honrada, humilde, aplicada al trabajo y al culto divino, *nada adictos a las indias* y dedicados a sus ganados y chacras en los que aplicaban las tradicionales *mingas*<sup>337</sup>.

Al igual que los pardos, hablaban castellano y conformaban el sector inferior de la sociedad, pero, a diferencia de ellos, no eran objetos de compra-venta, lo que les colocaba en un lugar donde estaban más supervisados que los pardos, mulatos o zambos. Estos últimos eran tenidos como de genio altivo y viciosas costumbres, especialmente en el trato ilícito con mujeres. Se dedicaban con bastante empeño a la cría de ganado cabrío con lo que sobrevivían a duras penas.

Estas castas y los negros, por ser esclavos, pasaban en muchos casos desapercibidos, permitiéndoles actuar de una manera más holgada. Una minoría de ellos habitaba en la ciudad de Piura dado que la mayoría era llevada a zonas de cultivo en las inmediaciones del río Chira, en Morropón, Salitral, Tangará, El Arenal y Lala. Considerados de temperamento violento e hipócrita en ese tiempo, se les suponía responsables de hurtos de ganado en ciertas zonas de la provincia de Piura. En opinión del mencionado Lequanda, bastaba la presencia de uno o dos negros en un pueblo para que los indios vivieran atemorizados. Por su parte, Unanue, les atribuye un *espíritu pesado y un corazón*

---

<sup>335</sup> J. Lequanda. "Descripción geográfica" en *Mercurio Peruano*. Tomo VIII, p. 176.

<sup>336</sup> Cfr. "Plan presentado al Ilustrísimo Señor Jaime Martínez Compañón por el insigne Párroco y Vicario de Huancabamba doctor Buenaventura Ribón Valdivieso, en la visita del año 1783". Citado en M. Ramírez. *Huancabamba. Su historia*. Op. Cit. p. 85.

<sup>337</sup> B. Ribón. "Documentos importantes". Citado en M. Ramírez. *Huancabamba. Su Historia...* Op. Cit. pp. 110/113.



*bárbaro*<sup>338</sup>. Los negros esclavos, además de las actividades económicas que ya mencionamos, se dedicaban a las tareas del campo, al trabajo en las tinas de jabón y a la explotación de brea o copé, en tanto que muchas mujeres negras realizaron las labores agrícolas, artesanales y domésticas.

Los españoles, grupo minoritario, constituían el 6.6% de la población piurana y, en opinión de Unanue, se les reconocía -teóricamente- por el *color blanco, salpicado de carmín en las mejillas, pelo rubicundo, ojos azules, facciones hermosas, solidez en el pensamiento y un corazón lleno de fiereza generosa*<sup>339</sup>. En contraposición de este concepto hubo quienes los consideraron de aparente genio social, desidiosos en el trabajo y de cavilación maliciosa nada inclinada a la caridad del prójimo pues el mayor tiempo vivían enemistados, por etiquetas de nobleza, queriendo supeditarse unos a otros con el único afán de imponerse<sup>340</sup>.

La llegada de españoles al continente americano fue constante durante los primeros siglos de conquista y se mantuvo así mientras duró el virreinato. En opinión de la doctora Rosario Márquez Macías, especialista en emigración española a América, el siglo XVIII representó para España un *crecimiento demográfico, agrario, industrial y comercial, un período de cambio en los sistemas de valores, en la cultura y en las formulaciones ideológicas*<sup>341</sup> que trajo como consecuencia un paulatino incremento de la emigración española al continente americano que, sin embargo, se vio disminuido en la primera mitad del siglo XIX *por la convulsión interna ocasionada por la invasión napoleónica*<sup>342</sup>. Reforzando estas ideas, la investigadora María José de la Pascua Sánchez, comenta que más de la mitad de españoles que salieron en las últimas décadas del XVIII por el puerto de Cádiz hacia América no tenían *oficio y, de la otra mitad que declararon tenerlo, tres cuartas partes se integraron en el sector terciario -comercio, administración, ejército y navegación comercial y de guerra-*<sup>343</sup>.

---

<sup>338</sup> H. Unanue. *Observaciones sobre el clima de Lima...* Op. Cit. p. 80.

<sup>339</sup> *Ibidem*.

<sup>340</sup> Cfr. “Plan presentado al Ilustrísimo Señor Jaime Martínez Compañón por el insigne Párroco y Vicario de Huancabamba doctor Buenaventura Ribón Valdivieso, en la visita del año 1783”. Citado en M. Ramírez. *Huancabamba. Su historia*, Op. Cit. p. 85.

<sup>341</sup> R. Márquez. *La emigración española a América (1765-1824)*. Oviedo, Servicio de publicaciones de la Universidad de Oviedo, 1995, p. 57. Utilizando como fuente las licencias de embarque depositadas en la Casa de la Contratación, Rosario Márquez afirma que desde 1765 hasta 1800 salen para América legalmente 11116 españoles, y de 1765 a 1824 emigran 17231 españoles; es decir, una media de 317 pasajeros en el primer lapso y de 225 en el segundo. Cfr. C. Martínez Shaw. *La emigración española a América (1492-1824)*. Asturias, Colombres, Archivo de Indianos, 1994, p. 164.

<sup>342</sup> R. Márquez. *La emigración española...* Op. Cit. p. 32.

<sup>343</sup> M. J. de la Pascua Sánchez. “Experiencia, relato y construcción de identidades: emigración y abandono

En este contexto Piura no sería la excepción pues recibiría a migrantes comerciantes, militares, burócratas, religiosos y de diversas profesiones, así como segundones y gente sin hacienda que por tener piel blanca podían asumir superioridad racial. El viajero Alexander Von Humboldt afirmaba que *en América la piel, más o menos blanca, decide la clase que ocupa el hombre en la sociedad. Un blanco, aunque monte descalzo a caballo se imagina ser de la nobleza del país*<sup>344</sup>.

De acuerdo al informe de Lequanda, el número de solteros y casados es bastante similar -916 para los primeros y 966 para los segundos- y la posible causa de este fenómeno parte de que *el carácter de la emigración española a América es marcadamente masculino*<sup>345</sup>. Los varones que emigraron fueron en su mayoría jóvenes, pues sus edades fluctuaban entre los 15 y 30 años, sustentando la consideración de que fue *un movimiento en búsqueda de mejores oportunidades laborales, en búsqueda de fortuna, ya sea a través del desempeño de una función pública,... de la dedicación al comercio,... [o] del ejercicio de una profesión en las ciudades americanas...*<sup>346</sup>.

Nuestra provincia, sin duda, ofreció a los españoles un ambiente laboral e incluso una movilidad social atractiva. Fueron ellos los que acapararon los empleos políticos, civiles, militares y eclesiásticos<sup>347</sup> repartiéndoselos con los españoles criollos dedicados asimismo al comercio e industria. Este grupo llegó a ser poderoso al comprar terrenos cultivables y ensancharlos con estratégicos lazos matrimoniales. La mayoría de hacendados contrajo nupcias con familias provenientes del agro, como quedó mencionado en el apartado anterior. En opinión de la historiadora Susana Aldana la élite norteña se consolidó en la segunda mitad del XVIII al aparecer el grueso de titulados en el norte, poderosos mercaderes que tentaron la compra de títulos nobiliarios<sup>348</sup> a imitación de la sociedad peninsular y que asentaba su prestigio en la religiosidad, la indumentaria,

---

en el mundo hispánico del siglo XVIII". En: C. González y E. Vila (Comps.). *Grafitas del imaginario. Representaciones culturales en España y América (siglos XVI-XVIII)*. México, Fondo de Cultura Económica, 2003, p. 612.

<sup>344</sup> A. Humboldt. *Ensayo político sobre el Reino de la Nueva España*. México, Ed. Porrúa, 1973, p. 77.

<sup>345</sup> R. Márquez. *La emigración española...* Op. Cit. p. 269. Según la autora habrían migrado unos 9599 varones y 1517 mujeres entre 1765 y 1800. De este total de varones, el 82% sería de solteros y el 12% de casados. Esta tendencia continuaría en años posteriores. Véase de la misma autora el artículo "La emigración española en el siglo XVIII a América" publicado en la revista *Rábida*, 10, pp. 68-79.

<sup>346</sup> C. Martínez Shaw. *La emigración española...* Op. Cit. p. 181.

<sup>347</sup> El porcentaje de clérigos que migra a América de 1765 a 1800 es de 7% y según Carlos Martínez esto prueba, por un lado, el menor peso de las necesidades misionales y evangelizadoras en un territorio ya cristianizado a lo largo de los siglos anteriores y, por otra parte, la autosuficiencia del clero criollo para atender a la comunidad de feligreses. Cfr. C. Martínez Shaw. *La emigración española...* Op. Cit. p. 183.

<sup>348</sup> Cfr. S. Aldana. "La independencia de un gran espacio. Una propuesta de investigación para el norte peruano" en *Boletín del Instituto Riva Agüero*, 19, Lima, 1992, p. 32.

la residencia y otros aspectos materiales necesarios para recalcar su rancio linaje.

Sin embargo, para tener una visión completa del grupo español es necesario recalcar, una vez más, que también llegaron pequeños comerciantes y artesanos que se colocaron *en América en unos parámetros sociales muy alejados de la poderosa oligarquía criolla o de los ricos comerciantes españoles*<sup>349</sup>. Estos grupos menos cualificados constituyeron el 37% de los españoles que migraron a América de 1765 a 1800 frente a un 23% de comerciantes. De esta manera, continuando con la opinión de Rosario Márquez fueron el conjunto más numeroso que llegó a las colonias hispanoamericanas<sup>350</sup> y que no necesariamente vivieron holgadamente pues alguno contrajo nupcias sin aportar ningún bien material al matrimonio como deja sustentado en su testamento el sevillano Sebastián Benites, casado con Juana Adrianzén, recalcando al final de su vida (1782) que tiene varias deudas pidiendo que le *sean perdonadas por amor a Dios*<sup>351</sup>.

De todos estos grupos mencionados son pocos los que en sus testamentos mencionan su procedencia, sin embargo, en el período estudiado hay datos interesantes y recurrentes sobre extranjeros residentes en esta zona de entre los que sobresalen los venidos de Loja (actual Ecuador) y de España, pero también se cuenta en menor número los migrantes de Génova y alguna tribu africana.

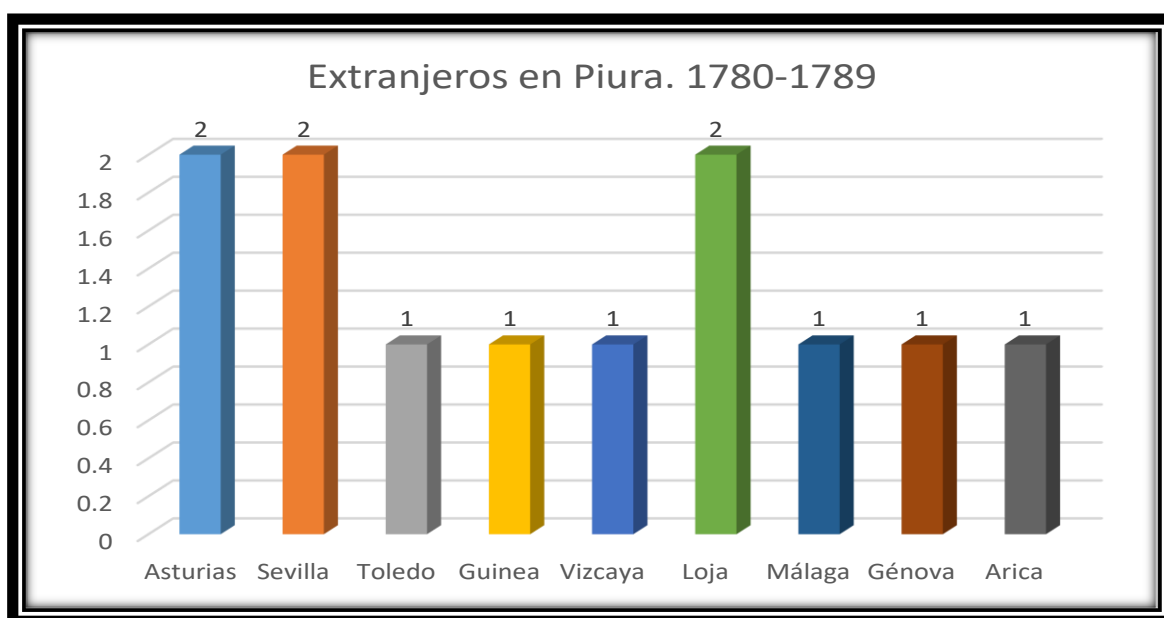
---

<sup>349</sup> R. Márquez. “La emigración española...” Op. Cit. p. 267.

<sup>350</sup> Cfr. R. Márquez. “La emigración española en el siglo XVIII a América” en *Rábida*, 10, pp. 68-79.

<sup>351</sup> ARP. Notarial. Prot. 19. Exp. 1. Acto notarial 15. Fol. 41r. “Testamento de Sebastián Benites”. May. 1782.

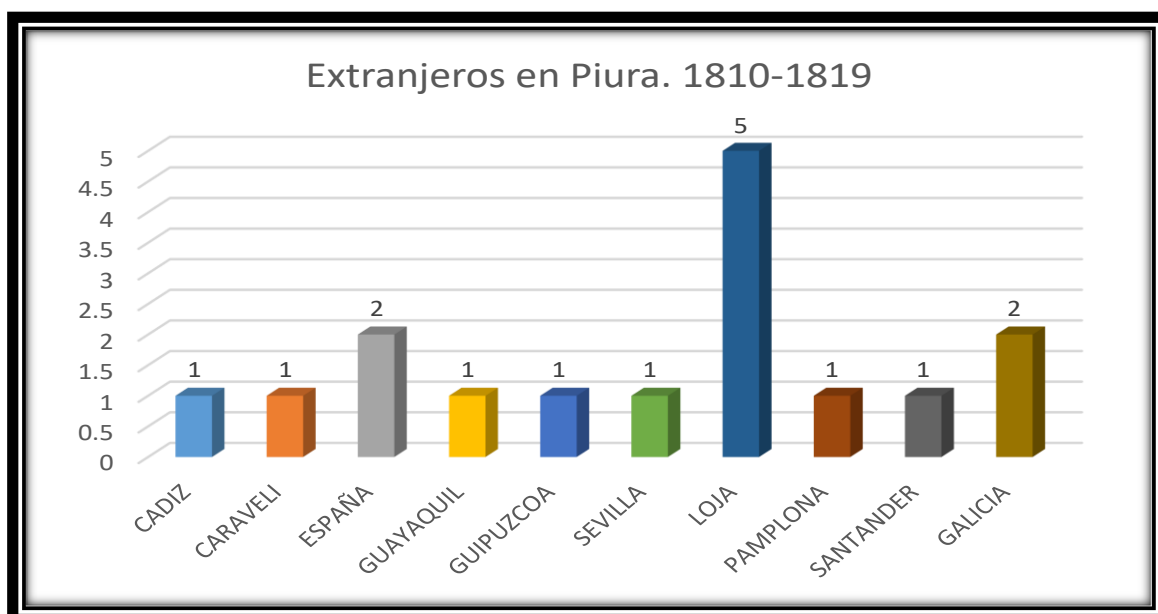
Gráfico N° 3.



Fuente: elaboración propia basada en 135 testadores de esta década.

No hay variación de porcentaje de migrantes testadores en la última década estudiada como se verifica en la siguiente imagen:

Gráfico N° 4.



Fuente: elaboración propia basada en 130 testadores de esta década.

Advertimos en líneas anteriores que estos extranjeros establecían lazos familiares con vecinos piuranos, sellados por el sacramento del matrimonio, formando familias extensas en las que, por supuesto, también se cuentan aquellas conformadas por nacidos en esta región. Sobre el sacramento del matrimonio hablaremos en capítulo posterior; en este apartado centraremos la atención en la composición nuclear de las familias basándonos en los datos de las cuatro décadas trabajadas en los testamentos que van desde 1780 hasta 1819.

De los 482 testadores, 268 son varones y el resto mujeres; de ellos en la mayoría obtenemos datos acerca de su condición: hijo legítimo, natural, de padre desconocido e incluso los que fueron expósitos. El siguiente cuadro resume estos datos referentes a las cuatro décadas:

Cuadro N° 8. Legitimidad del testador

| Décadas                           | Hijo legítimo      | Hijo natural      | Padre desconocido | Expósito          | No específica      |
|-----------------------------------|--------------------|-------------------|-------------------|-------------------|--------------------|
| 1780-1789<br>135 testadores       | 93<br>69%          | 25<br>18%         | 5<br>4%           |                   | 12<br>9%           |
| 1790-1799<br>90 testadores        | 64<br>71%          | 11<br>12%         | 2<br>2%           | 1<br>1%           | 12<br>13%          |
| 1800-1809<br>127 testadores       | 90<br>71%          | 22<br>17%         | 7<br>5.5%         | 1<br>0.7%         | 7<br>5.5%          |
| 1810-1819<br>130 testadores       | 90<br>70%          | 18<br>14%         | 6<br>4%           |                   | 16<br>12%          |
| <b>Totales<br/>482 testadores</b> | <b>337<br/>70%</b> | <b>76<br/>16%</b> | <b>20<br/>4%</b>  | <b>2<br/>0.4%</b> | <b>47<br/>9.6%</b> |

Fuente: elaboración propia basada en 482 testadores.

Es evidente que en este cuadro sobresale con bastante ventaja el número de testadores que son hijos legítimos quienes, por lógica, se esmeraban en recalcarlo dada su relevancia en la sociedad virreinal. A ello añadían, en no pocos casos, la procedencia de origen y/o el cargo político-militar desempeñados por el progenitor a fin de resaltar el propio linaje. Esta tendencia que fue común en Hispanoamérica se tuvo desde inicios de la Conquista cuando los testadores se esforzaron en dejar sentada su ascendencia relacionada con algún antepasado de relieve especial y no cambió durante el lapso que estudiamos porque fue fiel reflejo de cómo eran reconocidos en la sociedad que les tocó vivir. Con la

racionalización ilustrada, según reafirma Julio Retamal para el ámbito chileno, los hijos utilizaron el apellido paterno con mayor preferencia<sup>352</sup>.

Si del cuadro en cuestión unimos los tres rubros restantes, se llega a tener casi un centenar de hijos naturales, lo que implica el 20% de los testadores piuranos. Esta cifra, que no es insignificante, invita a pensar en las causas posibles de hijo sin familia formalmente constituida: primera, incumplimiento de promesa de matrimonio, con o sin esponsales de por medio; segunda, procreación de un hijo en tiempo de soltería y luego acceso al matrimonio; tercera, tenencia de un hijo fuera del matrimonio tras abandono del esposo; cuarta, procreación de hijo por parte de una viuda sin volver a contraer nupcias; quinta, concepción de un hijo de hombre casado o comprometido con otra mujer o con Dios; y sexta, alumbramiento de hijo fruto de una violación. Pensamos que estas alternativas son las más aceptables porque es bastante improbable la posibilidad de crianza en solitario por voluntad propia dada la dificultad que acarrearía la formación de un hijo, el enorme gasto y, sobre todo, el estigma a que quedaban expuestas en una sociedad intolerante. Parece ser que estas causales ya eran recurrentes en la Lima barroca pues Emma Mannarelli en su libro *Pecados públicos. La ilegitimidad en Lima, siglo XVII* comenta que se vivieron *relaciones prematrimoniales, consensualidad, bigamia, poligamia, nacimientos fuera del matrimonio y affaires clandestinas entre religiosos y laicas* corroborando que *la sexualidad discurrió de manera notable fuera de la institución matrimonial*<sup>353</sup>. Pero, más allá de las causas -en palabras de la experta María José de la Pascua Sánchez- interesa también recalcar las consecuencias que asimilarían las madres obligadas a asumir responsabilidades como “cabezas de familia”: al experimentar que ellas podían hacerse cargo de sus propias familias, lentamente fueron tomando conciencia de una mayor autonomía y, por tanto, exigieron *sus bienes y las legítimas de sus hijos*<sup>354</sup>.

Respecto al casamiento hemos podido extraer el número de nupcias contraídas por los testadores, referente, para ser aplicado a la sociedad piurana en general. Basándonos

---

<sup>352</sup> Cfr. J. Retamal. “El Testamento colonial como documento histórico” en *Estudios coloniales I*. Chile, RIL, Universidad Andrés Bello, 2000, p. 251.

<sup>353</sup> E. Mannarelli. *Pecados públicos. La ilegitimidad en Lima, siglo XVII*. Lima, Centro de la Mujer Peruana Flora Tristán, 2004, p. 26. Otros estudios que tratan sobre el tema de ilegitimidad en el virreinato peruano son: B. Lavollé. “Divorcio y nulidad de matrimonio en Lima (1650-1700). La desavenencia conyugal como indicador social” en *Revista Andina* 2 (1986) y A. Flores Galind y M. Chocano. “Las cargas del Sacramento” en *Revista Andina* 3 (1984).

<sup>354</sup> M. J. de la Pascua Sánchez. “La recuperación de una memoria ausente: Demandas judiciales y relatos de vida en la construcción de la historia de las mujeres” en *Arenal*, 12:2, julio-diciembre 2005, p. 232. Véase también de la misma autora “Una aproximación a la historia de la familia como espacio de afectos y desafectos: el mundo hispánico del setecientos” en *Chronica Nova*, 27, 2000, pp. 143-145/152.

en los resultados estadísticos, la población piurana se inclinó mayoritariamente por acceder al matrimonio (72%) y son los varones los que tienen mayor tendencia.

Queda claro que sobresalen quienes se casaron una sola vez (38%) no siendo insignificante el grupo de los viudos que contraen segundas nupcias sobre todo si enviudaron en su juventud (10%). De estos sobresalen nuevamente los varones con un 10% sobre un 4% de mujeres que casaron dos veces. Lógicamente el número disminuye de considerar nuevas nupcias.

No es poco el número de personas que enviudaron y se quedaron solos o con sus hijos sin volver a casarse. Razones claras tendrían para no constituir una nueva familia bajo el vínculo matrimonial y, de seguro, entre ellas se contaban la supervivencia asegurada. De este grupo de viudos sobresalen las mujeres (18%) sobre los varones (12%) que no contrajeron nupcias, quizá porque les resultaba difícil encontrar un esposo que asumiera responsabilidad paterna de hijos ajenos o porque preferían seguir cumpliendo el rol de madres antes que el de esposas porque, al parecer del doctor David González Cruz, este status les permitía poder contar con la mitad de bienes gananciales y disfrutar de la dote. Además, el unirse a otra pareja podía generarles más problemas que beneficios<sup>355</sup>.

El cuadro que presentamos a continuación muestra la fluctuación en el lapso estudiado.

---

<sup>355</sup> Cfr. D. González Cruz. *Familia y educación en la Huelva del siglo XVIII*. Huelva, Universidad de Huelva, 1995, pp. 205-206.

Cuadro N° 9. Nupcias contraídas

| Décadas/<br>Testadores                | Solteros                  | Casado<br>1 vez           | Casado<br>2 veces        | Casado<br>3 veces      | Casado<br>2 veces/<br>viudo | Viudos                      | Total<br>Casados          | Dotes                               |
|---------------------------------------|---------------------------|---------------------------|--------------------------|------------------------|-----------------------------|-----------------------------|---------------------------|-------------------------------------|
| Primera<br>135<br>testadores          | Muj. 18<br>Var. 15<br>24% | Muj. 23<br>Var. 33<br>41% | Muj. 5<br>Var. 8<br>10%  | Muj. 2<br>Var. 3<br>4% | Muj. 1<br>Var. 0<br>0.7%    | Muj. 19<br>Var. 8<br>20%    | Muj. 50<br>Var. 52<br>76% | Muj. 20<br>Var. 25<br>44%           |
| Segunda<br>90<br>testadores           | Muj. 14<br>Var. 13<br>30% | Muj. 12<br>Var. 23<br>39% | Muj. 3<br>Var. 8<br>12%  | -                      | -                           | Muj. 10<br>Var. 7<br>19%    | Muj. 25<br>Var. 38<br>70% | Muj. 9<br>Var. 19<br>44%            |
| Tercera<br>127<br>testadores          | Muj. 17<br>Var. 19<br>28% | Muj. 16<br>Var. 32<br>38% | Muj. 5<br>Var. 6<br>9%   | Muj. 2<br>Var. 3<br>4% | -                           | Muj. 17<br>Var. 10<br>21%   | Muj. 40<br>Var. 51<br>72% | Muj. 23<br>Var. 26<br>54%           |
| Cuarta<br>130<br>testadores           | Muj. 19<br>Var. 19<br>29% | Muj. 14<br>Var. 29<br>33% | Muj. 1<br>Var. 12<br>10% | Muj. 1<br>Var. 1<br>2% | Muj. 0<br>Var. 1<br>0.7%    | Muj. 17<br>Var. 16<br>25.3% | Muj. 33<br>Var. 59<br>71% | Muj. 8<br>Var. 32<br>44%            |
| <b>Totales<br/>482<br/>testadores</b> | <b>134<br/>28%</b>        | <b>182<br/>38%</b>        | <b>48<br/>10%</b>        | <b>12<br/>3%</b>       | <b>2<br/>0.4%</b>           | <b>104<br/>21.6%</b>        | <b>348<br/>72%</b>        | <b>Muj. 60<br/>Var. 102<br/>47%</b> |

Fuente: elaboración propia basada en 482 testadores.

Del total de casados -348 personas-, poco menos del 50% otorgó dotes, sobresaliendo, una vez más, los varones con sus aportes al matrimonio. Cabe aclarar que en el ámbito piurano -a diferencia de lo acostumbrado en la Península Ibérica- el término dote se aplicaba indistintamente a ambos cónyuges salvo poquísimas excepciones en que se mencionaron las arras. Según Alonso Manuel Macías, en Moguer el concepto de dote se utilizaba para los bienes que la mujer aportaba al matrimonio fueran estos concedidos por sus padres, tutores, familiares o incluso por el futuro esposo; mientras que, el término arras -mucho menos frecuente- se adjudicaba al conjunto de bienes que sumaba el marido a los consignados por la esposa<sup>356</sup>. Profundizaremos sobre este tema en el epígrafe referido al matrimonio.

Del conjunto de testamentos también hemos podido extraer el número de los que formaron una familia con hijos legítimos y/o naturales que se constituyeron en los herederos del testador. Estos datos se enriquecen porque muestran, en varios casos, el número de hijos fallecidos antes o durante el matrimonio o en tiempo de viudez indicando si murieron de tierna edad o si llegaron a tener hijos, con o sin matrimonio, considerando dentro de los herederos a los respectivos nietos.

El cuadro N° 10 muestra, por línea lógica, que sobresalen aquellas familias que tienen hijos legítimos desde el momento del matrimonio o que legitimaron después; tal fue el

<sup>356</sup> Cfr. A. Macías. *En los umbrales de la vida conyugal: la formación del matrimonio en una ciudad andaluza. Moguer (siglo XVIII)*. Huelva, Universidad de Huelva, 2012, p. 47.



caso de Jacoba Gonzales de Córdoba, vecina piurana en 1781, que casó dos veces, primero, con Josef Bibolín de quien enviudó y luego con Tiburcio de León con quien había tenido dos hijas, María y Juana, luego legitimadas, es de suponer que tras contraer matrimonio<sup>357</sup>. Caso parecido encontramos en Josef Gómez quien, tras casarse en segundas nupcias con María Michaela Trelles, legitimó a dos hijos naturales de ella, habidos de una relación extramatrimonial anterior<sup>358</sup>.

De la muestra general (348 testadores casados), el 80% declaró haber tenido hijos y los porcentajes más relevantes, como ya se afirmó, se ubican en la tenencia de hijos legítimos (61%) seguida de aquellos que procrearon hijos naturales y legítimos en una misma familia (12%). No es desdeñable el 5% de casados-viudos que solo tuvieron hijos naturales antes de contraer nupcias o después de enviudar.

Cuadro N° 10. Casados con hijos

| Estado civil | Casados solo | Casados solo | Casados con   | Casados sin | Viudos solo  | Viudos solo  | viudos con    | Viudos sin |
|--------------|--------------|--------------|---------------|-------------|--------------|--------------|---------------|------------|
| Género       | hijos legít. | hijos natur. | H. Leg. Natu. | hijos       | hijos legít. | hijos natur. | H. Leg. Natu. | hijos      |
| Varones      | 96           | 9            | 23            | 31          | 32           | 2            | 3             | 4          |
|              | 28%          | 2.50%        | 6.60%         | 9%          | 9%           | 0.50%        | 0.80%         | 1%         |
| Mujeres      | 52           | 2            | 6             | 24          | 33           | 6            | 10            | 15         |
|              | 15%          | 0.50%        | 1.70%         | 7%          | 9%           | 1.70%        | 3%            | 4%         |
| Totales      | 148          | 11           | 29            | 55          | 65           | 8            | 13            | 19         |
|              | 43%          | 3%           | 8%            | 16%         | 18%          | 2%           | 3.80%         | 5%         |

Fuente: elaboración propia basada en 348 testadores casados.

Como observamos no fueron pocos los que tuvieron hijos naturales, estando o no casados, si bien es dato que no aparece reflejado en los testamentos. Unos pocos no especificaron si los tuvieron antes, durante o después del matrimonio, pero ninguno afirmó abiertamente infidelidad, salvo Vicente de León y Valdivieso quien declaró que, teniendo un contrato matrimonial desde 1804, formalizado en 1811, por su *miseria y fragilidad de naturaleza* tuvo un hijo llamado *Manuel*, en una mujer de esta ciudad... y así mismo con alguna probabilidad sospecho tuve otra hija en distinta mujer... que por no tener certidumbre no puedo asegurar que sea mi hija...<sup>359</sup>.

<sup>357</sup> Cfr. ARP. Notarial. Caja 103. Prot. 1. Correlativo. 188. Acto notarial 48. Fol. 238v. "Testamento de Jacoba Gonzales de Córdoba". Ene. 1780.

<sup>358</sup> Cfr. ARP. Notarial. Leg. 74. Exp.1. Acto notarial 119. Fol. 359r. "Testamento de José Gómez Toscano". Abr. 1781.

<sup>359</sup> ARP. Notarial. Caja 85. Prot. 15. Correlativo 161. Acto notarial 122. Fol. 345r-v. "Poder recíproco para testar de Vicente de León y Valdivieso a Teresa de Alva". Sept. 1816.

Encontramos también hijos habidos en tiempos de soltería, mujeres que parieron y contrajeron matrimonio posterior (bien con el padre de la criatura o con otro contrayente), como lo hizo Mónica García, residente en zona rural, quien declaró que antes de casarse tuvo un hijo natural llamado Juan Bautista Baldés y que después tuvo un hijo legítimo llamado Francisco<sup>360</sup>. Por su parte, el mayordomo de la hacienda de Nómala especificó que antes de casarse tuvo dos hijos naturales con Andrea Córdoba, mujer soltera, y otro hijo natural con Lucía Seberino, también soltera<sup>361</sup>. Asimismo, Juan Tineo, natural de Ayabaca, dijo en su testamento que tuvo *un hijo natural libre, llamado José María de cinco años, con Tomasa Ureña, mulata esclava* y que después se casó con Joaquina Laredo<sup>362</sup>. Por último, hallamos un solo caso de una madre que declaró tener un hijo *de padre no conocido, llamado Juan Bautista*<sup>363</sup>, probablemente fruto de relaciones venales, contrayendo posteriormente nupcias con Florentino de Córdoba en el sitio de Buenos Aires, de la Hacienda de Morropón.

Si bien, posicionándonos en el lado del progenitor varón, parecía más usual que tuvieran uno o dos hijos naturales, no necesariamente de la misma mujer, encontramos excepciones llamativas: el capitán, ganadero y comerciante lojano, Juan Torres y Arredondo, durante su soltería, procreó varios hijos naturales, entre los que se cuentan: *Fernanda con Juana Rugel, Melchor con María Lucero, Juan con Martina Fuentes, Brigida con Andrea Benites y Juana con Casimira Sánchez*<sup>364</sup>; a todos había cuidado económicamente dejándoles la quinta parte de sus bienes, lo que implicaba unos 200 pesos para sus hijas mujeres solteras y 100 pesos para los hijos varones. Cabe recalcar que con su esposa Gregoria Palacios tuvo a Juana Manuela, María Vicenta, María Josefa, Pedro José y a Manuel Santiago a quienes también dejó parte de sus bienes.

Del grupo de viudos (41) y viudas (63) -señalados en el cuadro N° 10- sobresalen aquellos que se quedaron solo con hijos legítimos (9% en ambos géneros); no obstante, teniendo total libertad para volver a contraer nupcias, el 5% de las viudas se abstuvo de

---

<sup>360</sup> Cfr. ARP. Notarial. Caja 39. Prot. 5. Correlativo 91. Libro 4. Acto notarial 4. Fol. 276r. “Testamento de Mónica García”. Abr. 1785.

<sup>361</sup> Cfr. ARP. Notarial. Caja 74. Prot. 4. Correlativo 150. Acto notarial 174. Fol. 558r. “Testamento de Antonio Niño de Figueroa”. Oct. 1802.

<sup>362</sup> Cfr. ARP. Notarial. Caja 77. Prot. 7. Correlativo 153. Acto notarial 57. Fol. 176r. “Testamento de Juan Tineo”. Abr. 1806.

<sup>363</sup> ARP. Notarial. Caja 79. Prot. 9. Correlativo 155. Acto notarial 3. Fol. 106r. “Testamento de Feliciano Arévalo”. Oct. 1808.

<sup>364</sup> ARP. Notarial. Caja 101. Prot. 26. Correlativo 236. Exp. 1. Acto notarial 44. Fol. 147v. “Testamento del Cptn. Juan Torres y Arredondo.” Oct. 1799.

hacerlo trayendo al mundo hijos naturales en paralelo con el 1% de los viudos<sup>365</sup>. Melchora Ribera, vecina de Piura, por ejemplo, confiesa haber tenido una hija natural, durante su viudez, llamada Petrona de Ribera de quien no consigna el apellido del padre<sup>366</sup>. Otra viuda que también declaró tener un hijo natural fue María Josefa Neira y Gonzaga, pero recalcó que lo concibió siendo viuda, *soltero este y sin impedimento, baxo de contrato de matrimonio que celebramos de palabra entre los dos para celebrarlo a su regreso de la ciudad de Chile*<sup>367</sup>, lo que no pudo realizarse por fallecer durante el viaje.

El grupo de solteros que asciende al 28% de los testadores piuranos en general, (Cuadro N° 11) presenta particularidades similares entre varones y mujeres: el 9.5% de hombres, así como el 8.5% de mujeres, no tuvieron hijos; en contraposición, éstas obtienen una ligera ventaja de 2 puntos frente al 4% de hombres que tuvieron hijos naturales y no llegaron a casarse.

Cuadro N° 11. Solteros(as) con y sin hijos

| Década                                | Solteros Totales         | Solteras               |                          | Solteros               |                          |
|---------------------------------------|--------------------------|------------------------|--------------------------|------------------------|--------------------------|
|                                       |                          | Con hijos              | Sin hijos                | Con hijos              | Sin hijos                |
| 1780-1789<br>135 testadores           | 33<br>24%                | 9<br>6.5%              | 9<br>6.5%                | 2<br>1%                | 13<br>10%                |
| 1790-1799<br>90 testadores            | 27<br>30%                | 5<br>6%                | 10<br>11%                | 2<br>2%                | 10<br>11%                |
| 1800-1809<br>127 testadores           | 36<br>28%                | 7<br>5%                | 10<br>8%                 | 7<br>6%                | 12<br>9%                 |
| 1810-1819<br>130 testadores           | 38<br>29%                | 8<br>6%                | 12<br>9%                 | 7<br>5%                | 11<br>9%                 |
| <b>Total</b><br><b>482 testadores</b> | <b>134</b><br><b>28%</b> | <b>29</b><br><b>6%</b> | <b>41</b><br><b>8.5%</b> | <b>18</b><br><b>4%</b> | <b>46</b><br><b>9.5%</b> |

Fuente: elaboración propia basada en 482 testadores.

El haber tenido hijos naturales pudo deberse a varias causas parecidas a las expuestas para el cuadro N° 8, a las que agregamos otras: primera, proceder de nacimiento ilegítimo y familia monoparental o desestructurada; segunda, preferencia por las relaciones

<sup>365</sup> Se hace imposible trabajar en este conjunto de viudos la diferenciación según grupos sociales para distinguir los comportamientos entre españoles, indios, negros, mestizos y castas porque este dato racial solo se ha especificado en 7 testamentos.

<sup>366</sup>Cfr. ARP. Notarial. Caja 40. Prot. 6. Correlativo 92. Acto notarial 120. Fol. 288v. "Testamento de Melchora de Ribera". Ene. 1787.

<sup>367</sup> ARP. Notarial. Caja 82. Prot. 12. Correlativo 158. Acto notarial 92. Fol. 256r. "Testamento de María Josefa de Neyra y Gonzaga". Ago. 1812.

clandestinas que no conllevan responsabilidad familiar; tercera, convivencia marital sin la gracia sacramental del matrimonio; y cuarta, imposibilidad de casarse por ser el varón clérigo.

Entre los casos que ejemplifican este grupo de solteros con hijos, encontramos a Petrona Portocarrero, hija natural de Antonio y Rosa, que se mantuvo soltera pero que llegó a tener tres hijos naturales<sup>368</sup>, así como Josefa Martínez Jaime, hija natural de María Altuna y de padre no conocido que llegó a tener tres hijos naturales *Juana, Josefa Jaime y María*<sup>369</sup>. Por su parte Miguel María de Adrianzén, hijo natural de Miguel y de Rosalía, vecino de Piura, llegó a tener tres hijos naturales en dos mujeres distintas: a *Juan en Pascuala de Arca y a Miguel y Teresa en Margarita Campaña*<sup>370</sup>. Por último, hemos encontrado un caso, como el que sigue, que de seguro era muy común entre negros esclavos por el bajo porcentaje de casados, representado por Juliana Montenegro, negra esclava residente en Piura, hija natural de Antonio Aguirre y de María Antonia Montenegro, que llegó a tener tres hijos naturales: *Miguel Custodio, residente en Lima a quien sus hermanas compraron por 400p<sup>s</sup>... Eusebia Victoria y Juana Michaela*, ambas hijas de mayor de edad<sup>371</sup>.

El grupo de solteros luego eclesiásticos representa una situación especial, razón por la cual los protagonistas se esforzarían en clarificar el momento en que tuvieron hijos (antes o durante el ejercicio del sacerdocio). En el primer caso no era extraña la concepción del hijo durante el matrimonio o con promesa del mismo, lo que implica un estatus diametralmente distinto del procreado durante la vida sacerdotal que pasa a ser un hijo sacrílego con todas las cargas negativas que ello implicaba<sup>372</sup>.

Ejemplos de lo expresado los hallamos en Juan Palacios, hijo natural de Josef Tomás de Palacios y Gregoria García Saavedra que confesará que durante su vida seglar tuvo por su *hijo natural a Juan Josef Palacios que murió de mayor edad en Cádiz*<sup>373</sup> y al presbítero Juan de Ubillús y Barco que declaró en su última voluntad que *en tiempo de soltería y*

---

<sup>368</sup>Cfr. ARP. Notarial. Alcaldes ordinarios: Manuel Francisco Carrión. Leg. 74. Exp. 1. Acto notarial 77. Fol. 223r. “Testamento de Petrona Portocarrero”. Ago. 1780.

<sup>369</sup>ARP. Notarial. Caja 79. Prot. 9. Correlativo 155. Fol. 489r. “Testamento de Josefa Martínez Jaime”. May. 1809.

<sup>370</sup>ARP. Notarial. Caja 84. Prot. 14. Correlativo 160. Fol. 169r. “Testamento de Miguel María de Adrianzén”. Abr. 1815.

<sup>371</sup>ARP. Notarial. Caja 84. Prot. 14. Correlativo 160. Fol. 492r. “Testamento de Juliana Montenegro”. Nov. 1815.

<sup>372</sup>Cfr. J. Retamal. “El Testamento colonial...”. Op. Cit. p. 256.

<sup>373</sup>ARP. Notarial. Prot. 9. Acto notarial 9. Fol. 26v. “Testamento del presbítero Juan Palacios”. Mar. 1796.

*quando podía sin impedimento haver contraído matrimonio, tube un hijo natural en Teresa de Laisaquilla también persona soltera sin impedimentos, el qual se llama Juan.* Hasta aquí, la incontinencia, siendo importante, no había afectado aún al sacramento, al ser ambos solteros; desafortunadamente para la imagen de la iglesia volvería a repetirse más adelante, porque declarará haber tenido *amistad ilícita* con otra mujer de la que nacería Martín Ubillús, una vez finalizada la relación; aun así y en su descargo argumentará haberlo mantenido y recogido por caridad<sup>374</sup>. Obsérvese su justificación: no por responsabilidad. Otro presbítero en igual situación fue Manuel Antonio de Adrianzén y Velasco, natural y vecino de Huancabamba; en 1814 confesará tener un hijo natural llamado Severino al que debían entregar 500p<sup>s</sup> *por la obligación qe con el tengo respecto a haberlo reputado por mi hijo natural... y a los hijos lexítimos o naturales de la mestiza Juana Josefa o a ella se le den 200p<sup>s</sup> porque me corre en mi concepto una obligación igual a la antecedente*<sup>375</sup>. Observamos la situación que desvela relaciones típicas de poder y sexualidad: clérigo con mujer mestiza. Por último, viudo, luego sacerdote, sería Domingo Morales Alfaro, cura y vicario de Catacaos, de cuyo matrimonio habían nacido cuatro hijos, tres fallecidos; el superviviente le seguiría en la carrera, haciéndose presbítero<sup>376</sup>.

Menos común es hallar en esta sociedad piurana padres solteros, porque por lógica social era la madre quien asumía la crianza y manutención del hijo natural y el padre normalmente se desentendía del asunto para formar otra familia. Aun así hubo quienes se quedaron solos con su prole como Manuel de las Niebes Romero Neira, vecino de Garbansal (Tumbes), quien tuvo *hijo natural en mujer casada que me lo entregó y lo he criado llamado Segundo Morán*<sup>377</sup>. Dicho sujeto expresa en su testamento que *por pudor* no menciona el nombre de la madre, quizá porque no quiso exponerla al rechazo social por abandonar a su hijo y haber sido infiel a su esposo.

Respecto a la familia constituida en la sociedad piurana, con o sin el sacramento del matrimonio, deducimos el número promedio de hijos que la conformaban. La mayoría de familias (46%) -con un solo casamiento- tenía de 1 a 5 hijos, legítimos y/o naturales,

<sup>374</sup> Cfr. ARP. Notarial. Caja 41. Prot. 7. Correlativo 93. Acto notarial 154. Fol. 397v. "Testamento del Licenciado Juan de Ubillús y Barco". Dic. 1787.

<sup>375</sup> ARP. Notarial. Caja 84. Prot. 14. Correlativo 160. Acto notarial 61. Fol. 199v. "Testamento de Manuel Antonio de Adrianzén y Velasco". Mar. 1814.

<sup>376</sup> Cfr. ARP. Notarial. Caja 76. Prot. 6. Correlativo 152. Acto notarial 37. Fol. 95v. "Testamento del presbítero Domingo Morales Alfaro". Mar. 1805.

<sup>377</sup> ARP. Notarial. Caja 79. Prot. 9. Correlativo 155. Fol. 532r. "Testamento de Manuel de las Niebes Romero Neira". Ago. 1809.

mayores y/o menores de edad que especificaron al momento de testar, pero también encontramos pocas familias más amplias, con dos o tres casamientos, que llegaron a tener de 6 a 10 hijos (12%) y que conjugaron -o no- con hijos naturales como Juan Josef Águila, herrero piurano que tuvo 4 hijos con su primera esposa fallecida, 2 con la segunda esposa, 2 hijos naturales y 3 hijos legítimos fallecidos haciendo un total de 11 hijos<sup>378</sup>. Por su parte, José Merino de Heredia, comisario general de caballería, regidor del ilustre cabildo de Piura, se casó una sola vez con Joaquina de Robledo y Velasco y tuvo a *Carlos, Jose Meregildo, Manuela, Josefa, Francisca, Antonia, Petrona, María Antonia, Narciso, Gregorio, Bernardina, Juan Francisco y José Manuel de Merino* a los que sumaban dos hijas naturales habidas en tiempo de soltería en el pueblo de Ayabaca: *Josefa Pantaleona e Isabel de Merino tenidas en María Luzía García... dos hijos naturales, Felipe y José Casimiro en Ignacia García del pueblo de Chalaco y otra hija natural, llamada Juana, que la tuve en el pueblo de Catacaos*<sup>379</sup>, en total 18 hijos todos vivos. En este caso se observa que a los hijos legítimos se suman los naturales que tuvo en tiempo de soltería.

Por último, Eugenio Rugel, en 1808, permaneció soltero y tuvo hijos en 3 mujeres de igual condición civil, a saber *Francisca, Josefa, José Lino, José Vicente, María Victorina, María Gregoria y Manuel Damián habidos en Dominga Camacho;... Feliciano, Benito Juan y María Felipa en Torivia Vivas ya fallecida... y otra hija natural Juana Roza en María Dorotea, también soltera*<sup>380</sup>.

En síntesis, el límite máximo más habitual en cuanto a número de hijos por familia piurana fue de 5 a pesar de que las altas tasas de natalidad permitía que se contaran familias con 6, 7 o más críos que mantener al igual que en algunas villas de la metrópoli como Huelva en donde excepcionalmente también se encontraron familias que sobrepasaron los 10 hijos<sup>381</sup>.

---

<sup>378</sup> Cfr. ARP. Notarial. Caja 37. Prot. 2. Correlativo 88. Acto notarial 180. Fol. 291r-v. "Testamento de Juan José Águila". Sept. 1784.

<sup>379</sup> ARP. Notarial. Caja 41. Prot. 7. Correlativo 93. Fol. 59v-61r. "Testamento de José Merino de Heredia". Feb. 1787.

<sup>380</sup> ARP. Notarial. Caja 78. Prot. 8. Correlativo 154. Acto notarial 129. Fol. 420v. "Testamento de Eugenio Rugel". May. 1808.

<sup>381</sup> Cfr. D. González Cruz. *Familia y educación en la Huelva del siglo XVIII...* Op. Cit. p. 207.

Cuadro N° 12. Hijos por familia

| Década                | 1-5 hijos  | 6-10 hijos | 11-15 hijos | 16-20 hijos |
|-----------------------|------------|------------|-------------|-------------|
| 1780-1789             | 64         | 10         | 1           | 1           |
| 135 testadores        | 47%        | 7%         | 0.7%        | 0.7%        |
| 1790-1799             | 34         | 14         | 2           | -           |
| 90 testadores         | 38%        | 16%        | 2%          |             |
| 1800-1809             | 63         | 13         | 2           | -           |
| 127 testadores        | 50%        | 10%        | 2%          |             |
| 1810-1819             | 62         | 22         | 2           | -           |
| 130 testadores        | 48%        | 17%        | 2%          |             |
| <b>Totales</b>        | <b>223</b> | <b>59</b>  | <b>7</b>    | <b>1</b>    |
| <b>482 testadores</b> | <b>46%</b> | <b>12%</b> | <b>1%</b>   | <b>0.2%</b> |

Fuente: elaboración propia basada en 482 testadores.

De los matrimonios constituidos, no todos tuvieron hijos, como se refleja en el cuadro N° 10, aunque llegaron a casarse hasta en tres oportunidades; tal es el caso de Sebastiana Bautista, casada y velada con Andrés Saavedra, luego con Marcelo More y finalmente con Esteban Chamba de quienes no llegó a tener ningún hijo<sup>382</sup>. Además, agregamos el grupo de personas que se mantuvieron en estado de soltería sin llegar a tener hijos lo que provocó que parte de sus bienes fuesen donados a instituciones y fundaciones pías, a saber: imágenes de santos, vírgenes, ropas, joyas, bienes inmuebles, entre otros.

<sup>382</sup> Cfr. ARP. Notarial. Caja 73. Prot. 2. Correlativo 148. Fol. 72r. “Testamento de Sebastiana Bautista”. Feb. 1801.

Cuadro N° 13. Familias sin hijos

| Década                                  | Casados sin hijos       | Viudos sin hijos       | Solteros sin hijos      |
|-----------------------------------------|-------------------------|------------------------|-------------------------|
| 1780-1789<br>135 testadores             | 18<br>13%               | 8<br>6%                | 22<br>16%               |
| 1790-1799<br>90 testadores              | 8<br>9%                 | 4<br>4%                | 20<br>22%               |
| 1800-1809<br>127 testadores             | 17<br>13%               | 4<br>3%                | 22<br>17%               |
| 1810-1819<br>130 testadores             | 12<br>9%                | 3<br>2%                | 23<br>18%               |
| <b>Totales</b><br><b>482 testadores</b> | <b>55</b><br><b>11%</b> | <b>19</b><br><b>4%</b> | <b>87</b><br><b>18%</b> |

Fuente: elaboración propia basada en testamentos.

En conclusión, de los 482 testadores, 47 de ellos (10%) tuvieron hijos naturales sin casarse y 61 (13%) los tuvo antes o después de contraer nupcias o de enviudar, por lo que podemos afirmar que no es ínfimo el grupo que hace escaso eco del sacramento del matrimonio, sobre todo en zona rural como bien expresan las varias autoridades religiosas de la zona. Sin embargo, en la ciudad sí es relevante el número de pobladores casados con hijos legítimos.

Para terminar con este ámbito social abordaremos brevemente el tema de la alfabetización de la que también los testamentos han ofrecido interesantes datos (consignados en los gráficos 5, 6, 7 y 8) por la cantidad de firmas en ellos contenidas. David González Cruz, a quien seguimos en esta ocasión, recalca que al analizar estos documentos notariales es necesario tener en cuenta algunas consideraciones: en primer lugar, hay que tener presente que, durante la Edad Moderna, *saber firmar no equivalía a conocer los rudimentos de la escritura, ya que a veces había personas que únicamente utilizaban la pluma para dibujar alguna rúbrica. Asimismo, el aprendizaje de la lectura prevalecía... sobre el de la escritura*<sup>383</sup>; en segundo lugar, nos encontramos constantemente con que el escribano, al finalizar la redacción del testamento, declaraba

<sup>383</sup> D. González Cruz. *Familia y educación en la Huelva del siglo XVIII...* Op. Cit. p. 301.



que el otorgante no podía rubricarla por diversos motivos, esencialmente relacionados con la enfermedad<sup>384</sup>. Teniendo en cuenta estos elementos y considerando la dificultad de su escasez procedemos al análisis cuantitativo.

Los gráficos N° 5 y 6 reflejan claramente que, de las mujeres testadoras, solo el 14% y el 12% respectivamente, sabe firmar, lo que no implica necesariamente que sepan leer y escribir. A esta primera cifra, pueden sumarse las cantidades de los rubros “No firma por gravedad”, “No firma porque no puede”, “No firma por ancianidad” o “No firma por impedimento legal”, porque textualmente no especifican que no saben firmar, sino que alguna de estas cuatro causas mencionadas lo impide. En la suma total, el porcentaje se incrementa ligeramente para ambos grupos (varones y mujeres) llegando a contar en la primera década 30 mujeres que firman frente a 39 que no lo hacen y 53 varones que firman ante 11 que no lo hacen; en la segunda década 18 saben escribir y 22 no; 43 varones firman frente a 8 que no lo hacen. El margen de diferencia entre ambos géneros es considerable pero entendible para esta época en que la mujer se veía postergada a una serie de actividades domésticas así como subyugada por la mentalidad de entonces que insistía en lo innecesario de la labor académica por ser propensas a *fantasías y lecturas que podían deformar sus débiles mentes*<sup>385</sup>.

Las mujeres también se vieron relegadas a actividades comerciales como la ganadería caprina que solo exigía un mínimo de saber contar. La mayoría de mujeres analfabetas del campo se mantiene económicamente de las tierras cultivadas.

Las mujeres dedicadas al comercio o al préstamo en estas primeras décadas no sabían firmar, lo que no les impedía llevar libros de cuentas que, probablemente hubiera escrito algún miembro de la familia o ayudante externo, como fue, entre otros, el caso de la ya citada María Lucía de Ureña quien administraba una tienda sin saber leer ni escribir<sup>386</sup>, al igual que María Eusebia Fernández, viuda comerciante intermediaria, que tampoco sabía firmar, no siendo obstáculo para obtener ganancias en sus tratos de hasta un 4%. En este segundo caso no tenía hijos y probablemente trabajara con algún ayudante externo para

---

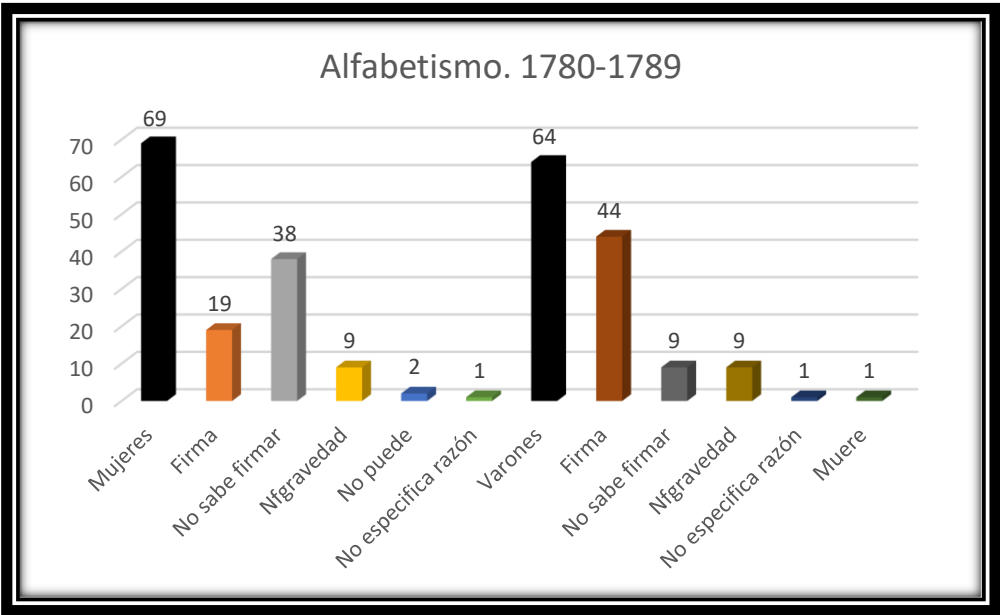
<sup>384</sup> *Ibidem*.

<sup>385</sup> C. Gil. “Las relaciones paterno-filiales en los libros de propagandística católica” en *Actes del Primer Congrés d'Historia Moderna de Catalunya*. Tomo II. Barcelona, 1984, p. 414. Citado en D. González Cruz. *Familia y educación en la Huelva del siglo XVIII...* Op. Cit. p. 304.

<sup>386</sup> Cfr. ARP. Notarial. Caja 39. Prot. 5. Correlativo 91. Acto notarial 30. Fol. 45r. “Testamento de María Lucía de Ureña”. Abr. 1785.

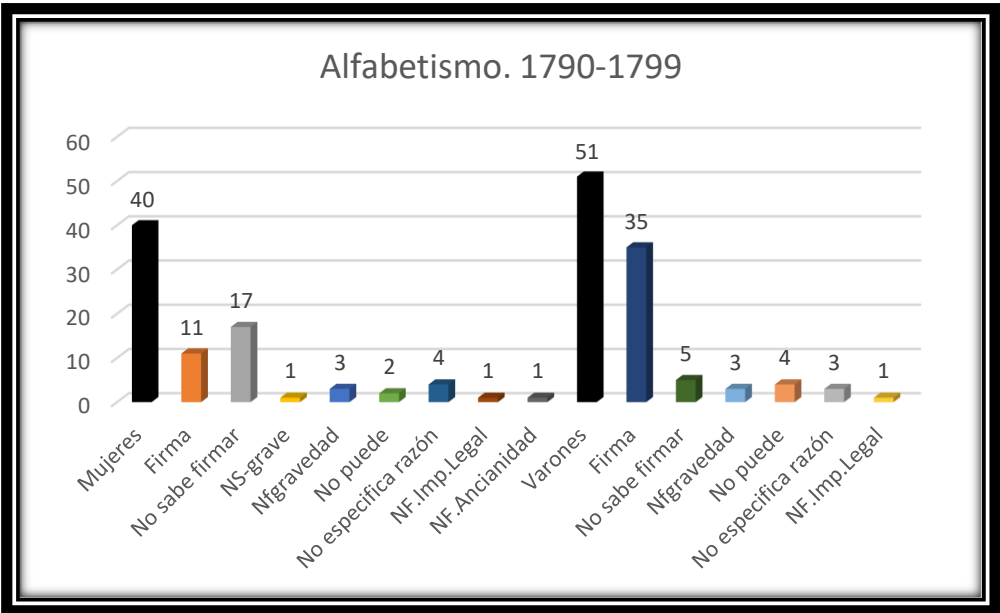
llevar las cuentas de compra-venta<sup>387</sup>; cabe la posibilidad de que solo supiese sumar y restar.

Gráfico N° 5.



Fuente: Elaboración personal en base a 133 testadores de esta década.

Gráfico N° 6.



Fuente: Elaboración personal en base a 91 testadores de esta década.

También es curioso encontrar algún esclavo que supiese escribir, posiblemente por la enseñanza recibida de su amo, que podía o no ser su progenitor, y que, convertido en

<sup>387</sup> Cfr. ARP. Caja 101. Prot. 26. Correlativo 236. Acto notarial 23. Fol. 78r. “Testamento de María Eusebia Fernández”. Jul. 1799.

hombre libre, prestara sus servicios de “escribano” para redactar testamentos. El mulato libre Josep Mariano Farfán, residente en Gualliquirá, Partido de Querecotillo, escribano del testamento de Antonio de la Cruz, fue autor de todas las fórmulas de fe, tal como lo hubiera realizado un profesional. Este pseudo amanuense hizo las veces de testigo junto a Juan Campos, cuarterón miliciano, Pedro Baptista, alcalde de naturales, Manuel Niño, mulato libre y soldado miliciano, entre otros que también firmaron<sup>388</sup>. Estos ejemplos nos permiten suponer que en la milicia les enseñaron a escribir, pero hasta el momento no tenemos pruebas porque también hay casos de ex militares que fueron analfabetos.

Por la corriente ilustrada que ya se empezada a vislumbrar superficialmente en la intendencia de Trujillo, el obispo Martínez Compañón realizó serios esfuerzos de planificación para mejorar la enseñanza de niños y niñas dejando la tarea de establecer una escuela de primeras letras en Huancabamba tal como lo había en otros pueblos o ciudades importantes de la Intendencia. Para dicha labor dejó asentados los *Estatutos y ordenanzas para el buen régimen y gobierno de las escuelas* que probablemente pidió se extendieran a las ya establecidas. En dicho documento recalca que la finalidad de las escuelas era *que los niños y niñas con primeras letras aprend(ier)an los rudimentos de la vida social o civil y de la Doctrina Christiana*; esta última sería reforzada los domingos y fiestas religiosas por el cura doctrinero. También mandaba que el maestro de escuela<sup>389</sup> no desempeñara otro cargo en la iglesia por temor a que le restara tiempo y esfuerzo a su labor docente, por lo tanto, no podía ser el mismo sacerdote, religioso o sacristán que tuviera a cargo la iglesia o convento. En cuanto a los alumnos, debían asistir todos los niños de 5 a 10 años y niñas de 4 a 8 años, dejando en absoluta responsabilidad a los padres para que los enviaran todos los días de la semana, por la mañana y tarde, excepto los domingos y fiestas de guardar. Después del curso de deletreo pasaban al de lectura poniendo especial cuidado en los libros a trabajar: de estos sería el Catecismo el que tendría la preminencia en la enseñanza dado que la educación y la cultura permanecían en manos de la iglesia<sup>390</sup>.

---

<sup>388</sup> Cfr. ARP. Notarial. Alcaldes ordinarios: Joaquín Adrianzén Palacios. Prot. 9. Fol. 189r. “Testamento de Antonio de la Cruz”. Jun. 1796.

<sup>389</sup> Los requisitos para ser maestro de escuela eran: saber leer, escribir y contar; estar bien instruido en la doctrina cristiana y libre de vicios especialmente de la embriaguez; ser persona de buenas costumbres, prudente, manso y afable porque en los muchachos se suele pegar el ejemplo de sus maestros. Cfr. AGI. Estado. 75. N. 109. Obispo B. Martínez. *Visita Pastoral de la Diócesis de Trujillo* en <http://pares.mcu.es/ParesBusquedas/servlets/ImageServlet?accion...> Consultado el 5 de mayo de 2017.

<sup>390</sup> *Ibidem*.

A pesar de los esfuerzos, tales deseos del obispo quedaron en papel mojado porque en la práctica no se redujo el grado de analfabetismo, tal como se experimentó en algunas zonas de la metrópoli por los *condicionamientos sociales y la falta de una estructura cultural acorde con la mentalidad de la época*<sup>391</sup>. En efecto, en la Península durante el Antiguo Régimen los campesinos en su gran mayoría y los artesanos de ciudad serían analfabetos desarrollando -frente a la cultura escrita- *una tradición oral de refranes, cuentos romances, canciones y religiosidad devocional. La cuestión se complicaría por la existencia, al igual que en Piura, de niveles intermedios de lectores balbucientes, semianalfabetos con rudimentos de lectura y escritura, así como lectores ágrafos o garabateadores*<sup>392</sup>. A pesar de esta situación, hemos de recalcar que por primera y única vez un testador, prestamista y agricultor residente en el Asiento de Chalaco, zona cercana a Huancabamba, afirmó, en 1810, que había dado escuela a dos de sus hijos varones (mayores) que se convirtieron en sus albaceas. Por supuesto, no educó a ninguna de sus cuatro hijas mujeres<sup>393</sup>.

En los gráficos N° 7 y 8, los porcentajes de alfabetismo femenino y masculino disminuyen hasta un 21% para el primero y 50% para el segundo; sin embargo, si sumamos como en el caso anterior los demás rubros, las cuentas se equilibran. Los datos finales para la tercera década son 23 mujeres que firman contra 34 que no lo hacen y 52 varones firmantes contra 22 que no firman; para la cuarta década 21 mujeres firman y 33 no lo hacen y de los varones 60 firman y 19 no. En estas décadas también encontramos mujeres prestamistas y/o comerciantes que, sin saber firmar, pueden llevar adelante sus negocios como Teodora Ludeña, viuda piurana, dedicada al préstamo de dinero a distintas personas anotadas en su *Quaderno de apuntes* que tal vez llevaba su hijo Manuel Salguero de 21 años<sup>394</sup>. Caso parecido fue el de María Gonzales Aguilar, también residente en Piura, que contaba entre sus bienes más de mil pesos en efectivo, con una relación de alhajas que le habían empeñado varias personas. Esta viuda, sin hijos, probablemente trabajara con algún ayudante pues, aun siendo de la élite piurana, no sabía firmar porque no había recibido educación por parte de su padre ni del preceptor establecido en la ciudad

<sup>391</sup> D. González Cruz. *Familia y Educación en la Huelva del siglo XVIII...* Op. Cit. p. 305.

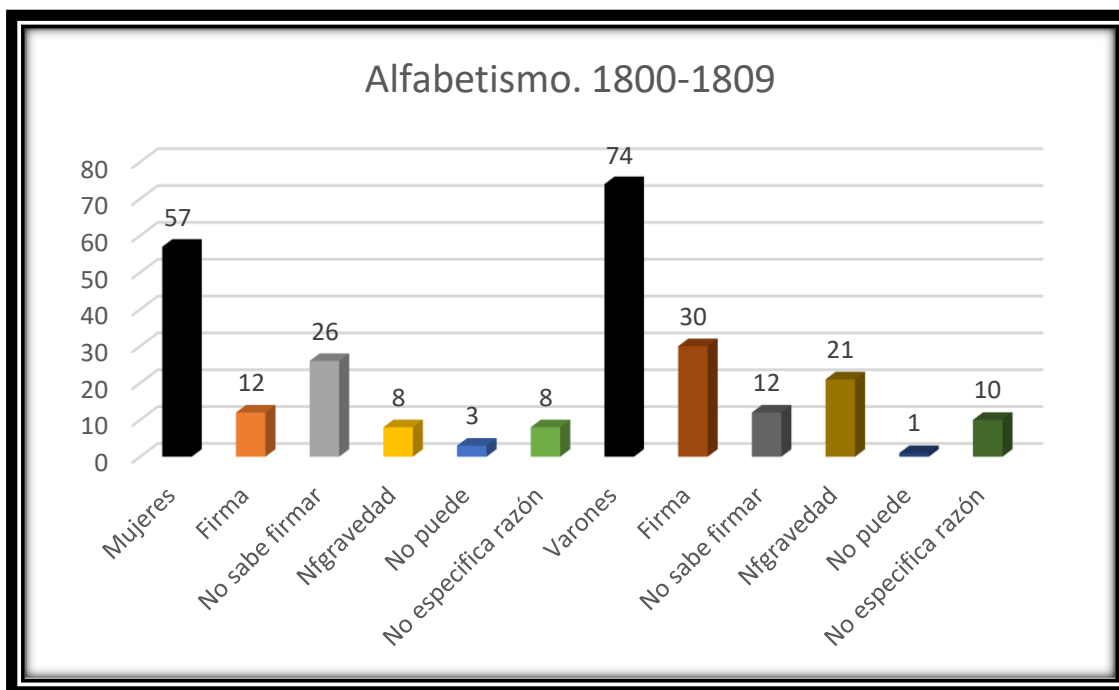
<sup>392</sup> L. Álvarez Santaló y L. Rodríguez-San Pedro. *Los siglos XVI-XVII. Cultura...* Op. Cit. p. 200.

<sup>393</sup> Cfr. ARP. Notarial. Caja 80. Prot. 10. Correlativo 156. Acto notarial 147. "Testamento de Marciano del Castillo". Nov. 1810

<sup>394</sup> Cfr. ARP. Notarial. Caja 102. Prot. 28. Correlativo 238. Exp. 2. Acto notarial 50. Fol. 167v. "Testamento de Teodora Ludeña". Oct. 1800.

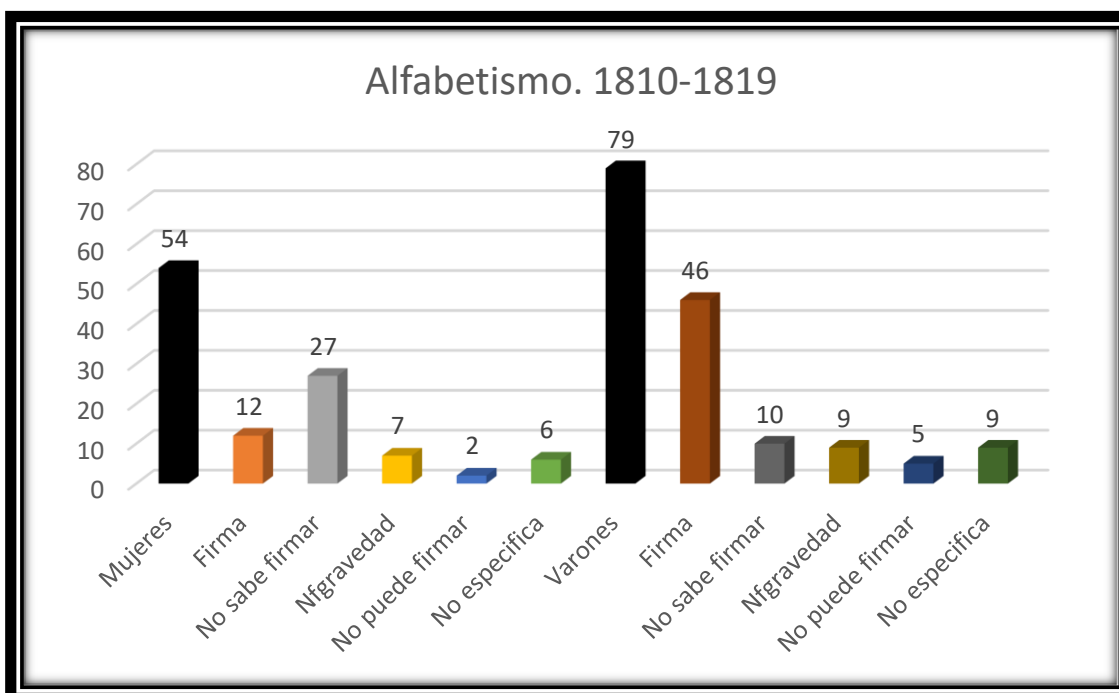
de Piura<sup>395</sup>.

Gráfico N° 7.



Fuente: Elaboración personal en base a 131 testadores de esta década.

Gráfico N° 8.



Fuente: Elaboración personal en base a 133 testadores de esta década.

<sup>395</sup>Cfr. ARP. Notarial. Caja 77. Prot. 7. Correlativo 153. Acto notarial 80. Fol. 255v. "Testamento de María Gonzales Aguilar". May. 1806.

Algunos otros poblados contaban también con un preceptor que cumplía las funciones mencionadas líneas atrás y que por ende recibían un salario que dependía del monto de los diezmos percibidos en la respectiva iglesia o parroquia. Así por ejemplo el de Paita, cobraba 21 pesos anuales al igual que el de Colán; Juan Josef Liborio preceptor de San Sebastián (parroquia de indios de la ciudad de Piura) cobraba 30 pesos al año; el interino de Catacaos cobraba 13p<sup>s</sup> y el de Huancabamba, 15p<sup>s</sup> pues al propietario de esa doctrina le pagaban el doble; y al de Sechura le pagaban 30p<sup>s</sup>. También había preceptor en Salas, Huarmaca, Frías y Ayabaca que cobraban 15 pesos cada uno y, por último, el de Amotape que solo cobraba 10 pesos<sup>396</sup>. Insistimos en que la labor de estos maestros llegó a unos pocos habitantes de los poblados, pero no a las zonas más alejadas.

Hemos encontrado únicamente un sacerdote que hace referencia a su labor de alfabetización de jóvenes piuranos: Francisco Félix de Carrión e Iglesia, *Abogado de la Real Audiencia de los Reyes, Defensor General de Menores y de Intestados y Comisario de Diezmos y del Santo Oficio en la Provincia de Piura*. Este presbítero destacó su enseñanza a varios jóvenes indigentes y aplicados de quienes, por no poder sufragar sus padres y tutores, lo preciso a su pública instrucción, he sido yo el maestro; sacrificando para ello, los momentos únicos de mi Descanso. Además resalta que amparó a muchos huérfanos cuya educación y subsistencia le ha(bía)n encomendado sus padres en los últimos instantes de su vida<sup>397</sup>.

Esta situación de analfabetismo es más latente en zona rural donde se ubican las reducciones de indios que dan a sus hijos una educación *puramente pastoril, empleándolos desde muy tiernos en pastorear sus rebaños y en labranza de sus tierras por cuyo motivo se reputa por más feliz aquel indio que tiene más hijos de quienes poderse servir*<sup>398</sup>; esto les lleva a anular casi por completo la educación de primeras letras y números porque asumen que no es necesario para las labores realizadas. Encontramos,

---

<sup>396</sup> Cfr. AGI. Lima. 1413. N. 22. Hoja 9-10. “Duplicado de la ordenación de la Real Caxa de Piura respectiva al año 1779”.

<sup>397</sup> AGI. Lima. 1589. Fol. 42v-44v. “Alegato Demostrativo del Mérito, y derecho, con que pretende la canonjía Doctoral de esta Santa Yglesia Cathedral, a que ha sido segunda vez opositor el Dr. Don Francisco Feliz de Carrión e Yglesia Presbítero, Abogado de la Real Audiencia de los Reyes: Defensor General de Menor y de Intestados, y actual comisario de Diezmos, y del Santo Oficio en la Provincia de Piura Obispado de Trujillo”. Impreso en Lima: en la imprenta Real Calle de los Huérfanos, Año de 1808. Fol. 42v-44v.

<sup>398</sup> AGI. Lima. 1568. Art. 4. Fol. 6r. “Contestación que dirige el D<sup>r</sup>. D. Mariano de la Torre y Vera, canónigo de la Santa Yglesia metropolitana de Lima, y actual Vicario General del Ejército del Alto Perú a las 36 preguntas que se ha servido hacerle la Regencia del Reyno, en su interrogatorio de 6 de noviembre de 1812; sobre materias políticas, morales y civiles de las Yndias, con las observaciones más adecuadas de actual estado de estas poblaciones”. Ene. 1814.

sin embargo, indios que, sin saber firmar, realizaban actividades económicas como, por ejemplo, Sebastiana Bautista, residente de la Reducción de Pacaipampa, ganadera y comerciante a la que le debían muchas personas ropa, animales y dinero prestado, y que no firmó su testamento por no saber hacerlo. Solo firmaría Pedro Valverde, cura y vicario de las doctrinas de Cumbicus y Pacaipampa y *ningún otro testigo varón porq<sup>e</sup> en los días de trabajo se ausentan todos los habitantes a sus labranzas como lo tienen de costumbre... además las casas no son contiguas sino alejadas unas de otras y por eso no firmaron más testigos*<sup>399</sup>.

En general en estas reducciones de indios solo un mínimo de personas sabía escribir. Los demás se mantenían sin aprender, como Manuel Rojas, indio de la Reducción de la Huaca que en 1808 presentó como testigos al Cabildo de Naturales que *no firmaron porque no sabían*<sup>400</sup>; el único escribano del cabildo, de nombre Antonio Chunga, redactaría el testamento. En opinión de las autoridades, una de las causas del analfabetismo en zonas rurales era la *embriaguez quasi ya natural en los yndios, pues el uso del aguardiente hace inútil todo esmero que se emplea en su educación*. Este problema fue tomado en cuenta por algunas autoridades municipales que encargaron *esmero en el buen tratamiento, enseñanza y total educación de los yndios* estableciendo leyes tales como

*la 13 del Tit. 7º. Lib. 1º de las Municipalidades y la 6ª y 7ª Tit. 10. Lib. 6º, cuyas expresiones todas me obligan a hacer presente a V. M. que aunque todos los curas por si y perurgidos por sus preladados procuran la educación y enseñanza de los yndios y su buen tratamiento, hay sin embargo una causa poderosísima que impide todos los efectos...*<sup>401</sup>.

Con los vientos liberales gaditanos se vuelve a plantear la idea de educar a estos indios con el *Catecismo Real* y *se trajeran a los hijos de casiquez y curacas y de otros indios pudientes a las capitales, hasta que sepan leer y escribir... de esta manera hablarán, leerán y escribirán en español*<sup>402</sup> lo que produciría mayor acercamiento con el grupo de españoles.

Para terminar, un breve análisis cuantitativo reflejado en el siguiente gráfico permite

---

<sup>399</sup> ARP. Notarial. Caja 73. Prot. 2. Correlativo 148. Fol. 72r-v. "Testamento de Sebastiana Bautista Guerrero". Feb. 1801.

<sup>400</sup> ARP. Notarial. Caja 78. Prot. 8. Correlativo 154. Acto notarial 91. Fol. 304r. "Testamento de Manuel Rojas Mendoza". Abr. 1808.

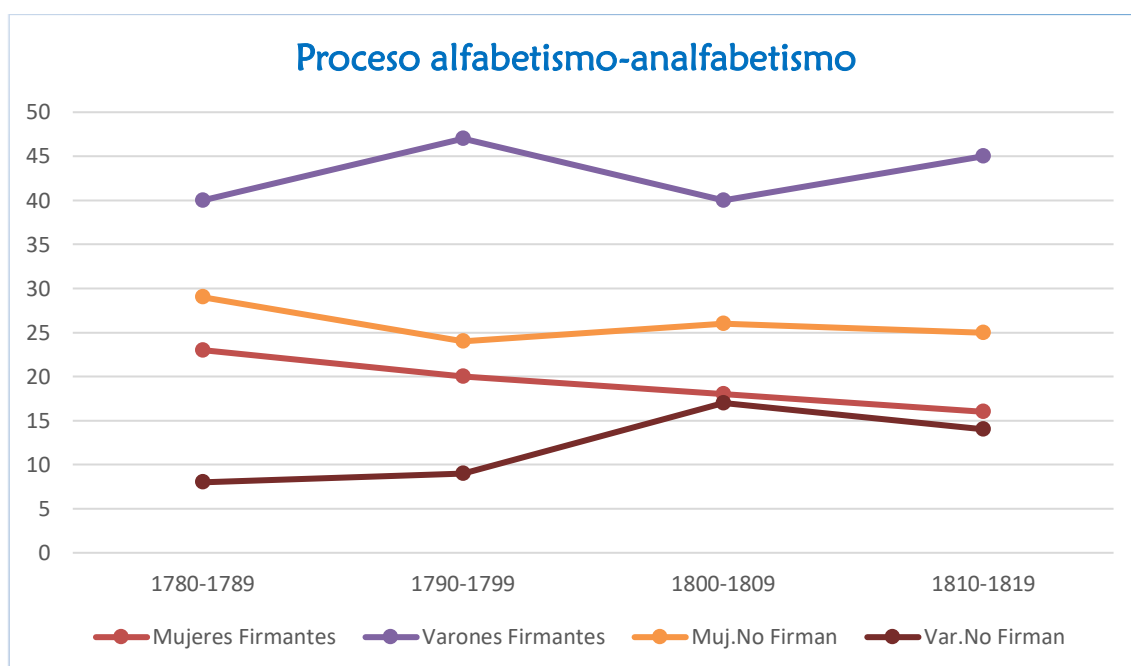
<sup>401</sup> AGI. Lima. 1585. N. 15. Fol. 160v. "Informe del Obispo de Truxillo José Carrión y Marfil". Oct. 1810.

<sup>402</sup> AGI. Lima. 1568. Art. 6. Fol. 7r. "Contestación que dirige el D<sup>f</sup>. D. Mariano de la Torre y Vera, canónigo de la Santa Yglesia metropolitana de Lima..." Ene. 1814.

corroborar que durante las cuatro décadas las mujeres que firman sus testamentos disminuyen desde un 23% hasta un 16% en la última década indicando con ello un lento descenso de alfabetización o, por lo menos, un marcado estancamiento respecto de los varones que, por el contrario, van ascendiendo del 40% al 45% -en el último decenio- llegando a obtener dos puntos más en la segunda década.

Los porcentajes de las que no rubrican sus firmas en las cuatro décadas son 29, 24, 26 y 25 respectivamente, cifras que terminan reforzando la premisa de estancamiento antes mencionada. Por su parte, los hombres que no firman se mantienen en un rango del 8% al 17% llegando a obtener un 14% al final de la época estudiada.

Gráfico N° 9.



Fuente: Elaboración propia en base a 488 testadores.

En síntesis, en el cómputo general de los 488 testadores, 128 mujeres (26%) no firmaron sus últimas voluntades frente a 92 de ellas (19%) que sí lo hicieron. Podemos subdividir este total en 38.3% que viven en la ciudad y 6.2% de mujeres que residen en el campo. Por su parte, 60 varones (12%) no firmó ante 208 (43%) que sí rubricó su firma; de ellos el 41.3% habitan en la ciudad de Piura o ciudades cercanas y el 14% radica en zona rural.

Estas cantidades reafirman el hecho que los hombres tuvieron mayor acceso a la educación que las mujeres sobre todo en el ámbito citadino por los factores ya señalados, no obstante, solo pudieron acceder a primeras letras porque en Piura, durante el período



estudiado, no logró cristalizarse el establecimiento del Colegio Seminario que estaría a cargo de los religiosos de San Salvador, por lo que los varones de la élite piurana tuvieron que migrar a Trujillo o Lima para realizar estudios superiores. El grado de analfabetismo (38%) de los piuranos testadores, sumado a la gran mayoría que no mandó elaborar su última voluntad, influyó negativamente en su adoctrinamiento pues, los dogmas de fe no fueron aprehendidos y asimilados con ese nivel de quien sabe analizar a partir de una lectura profunda de la Biblia, del Catecismo y de otros tantos libros religiosos que circulaban en la época. No se conseguía lo mismo si solo se escuchaba al cura doctrinero cuando predicaba y leía algún fragmento de estos libros religiosos básicos: una situación no solo típica del partido de Piura; también del resto del virreinato y de la metrópoli.

No obstante, esto no está directamente relacionado con el grado de religiosidad de las mujeres, pues podían manifestar una mayor participación en romerías, procesiones, peregrinaciones, misas y donaciones de objetos a vírgenes, santos e instituciones religiosas en general, de tal manera que incluso podía caerse en supersticiones y exageraciones duramente criticadas por ilustrados. Este mayor apego a las manifestaciones religiosas por parte de las mujeres, como afirma el historiador Antonio Castillo, es fruto de la *desigual educación sentimental proporcionada a las mujeres y varones en las sociedades patriarcales* [como la piurana] *donde la expresión de los sentimientos se había inculcado en ellas y reprimido en ellos*<sup>403</sup>..

## **2.2. Situación Político-administrativa del partido de Piura.**

En este apartado presentaremos brevemente la evolución política experimentada en Piura durante el proceso de independencia para poder entender, más adelante, cómo estos cambios políticos afectaron a la religiosidad de los pobladores.

A inicios del período estudiado (1780) Piura era uno de los corregimientos del virreinato peruano y estaba subdividido en doce partidos: Piura, Ayabaca, Frías, Huancabamba, Huarmaca, Olmos, Motupe, Salas, Sechura, Paita, Tumbes y Catacaos. Su autoridad máxima, el corregidor, se encargaba de dirigir la política, administrar la hacienda, cobrar los tributos y hacer justicia en causas civiles y criminales. A su lado se desempeñaban un contador y un tesorero de la Caja Real, los cuales se alternaban cada seis meses, residiendo el uno en el Puerto de Paita y el otro en la ciudad. El primero

---

<sup>403</sup> A. Castillo Machado. "Escribir las emociones. Calas en las cartas privadas de la emigración a Indias. XV-XVII" en *Páginas de Guarda Revista de Lenguaje, Edición y Cultura Escrita*. 2009, número 8, p. 155.

recibía los derechos de entrada por los productos desembarcados en Paita, y el segundo, hacía lo mismo con los géneros que bajaban de la sierra o pasaban de Tumbes para Lima<sup>404</sup>.

Según comentamos en otro lugar<sup>405</sup>, al lado del corregidor ejercían otras autoridades de tipo indígena, intermediarios entre este y el *común* de indios. Los caciques, gobernadores y alcaldes de naturales se ceñían al ámbito local de sus parcialidades y eran los encargados, entre otros asuntos, de recolectar el tributo indígena, de administrar justicia y de empadronar. Según Daniel Restrepo, el cacicazgo era un cargo hereditario, que asumía el hijo mayor, con facultades gubernativas ratificadas por la Corona. Por su parte, el Alcalde de naturales era un cargo nombrado por la Audiencia o por el propio corregidor y, en ambos casos, debían colaborar con las instituciones del gobierno español. En las poblaciones donde no existían caciques de sangre se colocaba un gobernador para desempeñar sus mismas funciones.



Mapa 3. Fuente: Obispo Martínez Compañón. 1783. Mapa digitalizado en Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes<sup>406</sup>.

<sup>404</sup> Cfr. R. García Rosell. *Monografía Histórica sobre el Departamento de Piura...* Op. Cit. p. 431.

<sup>405</sup> Cfr. R. Rosas. *Mentalidad y discurso religioso...* Op. Cit. p. 39.

<sup>406</sup> Cfr. B. Martínez Compañón. *Trujillo del Perú...* op. Cit. T. I. 1783, en <http://bib.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/patr/44980671925648617473468/ima0079.htm>

Esta situación política cambió tres años después por la influencia de la Ilustración en la Corona española, que llevó a afianzar una tendencia centralista-reformista en sus colonias. Así se estableció, por ordenanza y protocolo respectivo, que los corregimientos serían sustituidos por intendencias, estableciendo siete para la jurisdicción del virreinato peruano.

El texto formal del establecimiento de las intendencias, agregando a la de Puno, fue aprobado por real cédula el 17 de febrero de 1787 y en ella ya se contemplaba que estas quedarían fragmentadas en partidos o provincias.

Esta nueva división se cimentaba en la organización eclesiástica de los siete obispados del virreinato y estaría dirigida por el Intendente, encargado del ámbito político, militar, económico y judicial. Estaría ayudado por el subdelegado de cada una de las provincias que le apoyaría con los dos últimos aspectos mencionados. En el Intendente también recaían labores eclesiásticas por el Vice-Patronato de la Iglesia que determinó la formación de un mapa administrativo basado en las provincias y parroquias eclesiásticas. Cuando en 1791 muere Francisco Saavedra, Gobernador Intendente de la Provincia de Trujillo desde 1784, se nombró interinamente a Vicente Gil de Taboada quien disputó el Vice-Patronato con el Cabildo Eclesiástico de la ciudad, precisamente por ser interino. Después de analizar la situación el Rey Carlos IV decide que con algunas excepciones

*todos los demás [intendentes] han de ejercer en sus Provincias el Vice Patronato Real conforme a las leyes... quedando reservados a estos todas las Presentaciones Eclesiásticas, que como a tales Vice Patronos les correspondan, y también el absoluto ejercicio de esta Suprema Regalía de mi corona en los distritos de las Intendencias donde tienen fixas sus residencias*<sup>407</sup>.

Vicente Gil ejerció de intendente hasta 1820 en que asumió el cargo José Bernardo de Torre Tagle.

De acuerdo a la información ofrecida en la *Guía Política, Eclesiástica y Militar del Virreinato del Perú para el año 1793*, escrita por Hipólito Unanue<sup>408</sup>, la Intendencia de Trujillo quedó dividida en siete partidos: Trujillo, Lambayeque (Saña), Piura, Cajamarca, Huamachuco, Pataz (Cajamarquilla) y Chachapoyas, todos con sus respectivos subdelegados, un administrador de rentas unidas en Lambayeque y un factor de Tabacos

---

<sup>407</sup> AGI. Lima. 1562. S/N. "Real Resolución de Carlos IV". May. 1795.

<sup>408</sup> H. Unanue. *Guía Política, Eclesiástica y Militar del Virreinato del Perú para el año 1793*. Lima, COFIDE, 1985, p. 125.

del que dependía una veeduría de cosechas. Una administración de alcabalas y correos en Piura y otras en Cajamarca, Huamachuco, Pataz y un factor en Chachapoyas.

Para este mismo año el partido de Piura, que contaba en su jurisdicción con 23 poblaciones y 58 fincas rústicas, se reconocía como uno de los más ricos partidos de la Intendencia, siendo la ciudad de San Miguel del Villar de Piura la cabeza del Partido y residencia del juez subdelegado, presidente al mismo tiempo del cabildo.

Obviamente los acontecimientos políticos ocurridos en la metrópoli afectaron en nuestro espacio. Las relaciones políticas entre Francia y España se estrecharon al asumir el trono Felipe V, pero tiempo después se resquebrajaron cuando Carlos IV permitió al ejército napoleónico atravesar territorio español con la supuesta intención de invadir Portugal. Las huestes francesas lograron su objetivo y, además, Napoleón, ampliando su política expansiva, se quedó en buena parte del territorio español y tomó como prisionero al recién coronado Fernando VII. Este hecho generó una *indignada reacción armada por parte del pueblo español dando origen a la llamada Guerra de la Independencia* que duró desde 1808 hasta 1814<sup>409</sup>. Cuando la noticia se supo en Hispanoamérica, las reacciones de fidelismo al rey Fernando VII no se hicieron esperar y fue el virrey Abascal el encargado de enviar comunicaciones a los principales partidos para que juraran fidelidad al *Rey Cautivo*. Piura lo hizo el 10 de noviembre de 1808, bajo la dirección del *Alférez Real y Alcalde Ordinario de Primer Voto, Miguel Alméstar; del Teniente del Regimiento de la nobleza y Alcalde de Segundo Voto, el Marqués de Salinas, Francisco Javier Fernández de Paredes y Noriega; el regidor Joaquín Adrianzén; el Capitán de Infantería Manuel Luis Farfán de los Godos; y el Teniente de Milicias José Antonio López de Viveros*<sup>410</sup>. Este juramento oficial es el inicio de un conjunto de manifestaciones político-religiosas ligadas directamente a este hecho político.

Un año después, Piura vivió momentos de tensión por el establecimiento de la Junta de Gobierno en Quito (1809-1813), pues era puerta de salida de las tropas enviadas por el virrey Abascal, contribuyendo a engrosar sus filas con vecinos piuranos. La situación se tornó bastante difícil y se empezó a especular sobre los quiteños diciendo que estos trataban *de que su asunto se quede en tablas, a fin de pensar después otro tal vez con más seguridad. Dios les de acierto, y peste a los Franceses, para nuestro consuelo*<sup>411</sup>. De estos

---

<sup>409</sup> Cfr. J. Gutiérrez. “La Independencia”. Op. Cit. p. 328.

<sup>410</sup> *Ibidem*. p. 332.

<sup>411</sup> AGN. CTD. Caja 3. Doc. 1126. Fol. 1r-2v. “Carta de Francisco Menéndez Pabón a Estalisnao Moreno”. Ago. 1810.

últimos esperaban que salieran en breve de la Península.

En los años consecutivos, mientras en España gobernaban las Cortes de Cádiz, en Piura se trataba de aplicar los mandatos que estas emitían en los distintos aspectos<sup>412</sup>. En lo político, por la Constitución gaditana (promulgada el 19 de marzo de 1812), algunos piuranos, *convocados al son de campana tañida*, se reunieron el 27 de diciembre para nombrar a los diecisiete electores que elegirían a los integrantes del nuevo Ayuntamiento. El 31 de diciembre resultaron elegidos los siguientes piuranos:

Cuadro N° 14. Autoridades del Ayuntamiento (1812)

| Nombre                     | Cargo                            |
|----------------------------|----------------------------------|
| Juan Christóbal de la Cruz | Alcalde Ordinario de Primer Voto |
| Francisco Menéndez Pabón   | Alcalde de Segundo Voto          |
| Carlos Ramos               | Regidor Decano                   |
| Nazario García             | Segundo Regidor                  |
| José Fernández de Córdova  | Tercer Regidor                   |
| Manuel Camino              | Cuarto Regidor                   |
| Baltazar Taboada           | Quinto Regidor                   |
| Julián Farfán de los Godos | Sexto Regidor                    |
| José Yldefonso Morales     | Séptimo Regidor                  |
| Andrés Ayala               | Octavo Regidor                   |
| José Merino                | Primer Procurador Síndico        |
| Antonio Guerrero           | Segundo Procurador Síndico       |

Fuente: Colección Documental de la Independencia del Perú. Tomo IV. p. 62<sup>413</sup>

El Alcalde de Primer Voto, Juan Christóbal, sería vetado en días posteriores al deber más de 5000 pesos de los fondos públicos, así que, tras consulta con el virrey Abascal, se procedió a anular su elección, colocando en su lugar a José Vitorino Seminario y Jaime.

<sup>412</sup> José Antonio Navarrete viajó a España como diputado representante de Piura para las Cortes gaditanas.

<sup>413</sup> Cfr. Citado en J. Gutiérrez. "La Independencia". Op. Cit. p. 346.

Esto originó que Piura quedase dividida en dos bandos enfrentados: los partidarios de Seminario y los seguidores de Juan Christóbal. Finalmente, con ratificación del Virrey, José Vitorino desempeñó el cargo tratando de aplicar todo lo mandado por las Cortes gaditanas.

Por su parte, las demás autoridades insistieron, por diversos medios escritos, en la importancia de que todos los *parroquianos se penetren e instruyan del Estado de la Espania ultramarina* y así trataron de cumplirlo los seculares bajo la dirección del vicario Tomás Diéguez; así comenta que exhortó *a los mismos párrocos exfuercen todo su celo*<sup>414</sup> en seguir su ejemplo.

Tras el retorno del Rey Cautivo, Piura siguió dirigida políticamente por el subdelegado del intendente de Trujillo hasta la proclamación de la independencia el 4 de enero de 1821 en que se inició la época republicana.

### **2.3. La Iglesia piurana y la administración eclesiástica**

La diócesis de Trujillo, en el siglo XVIII, estaba compuesta por doce provincias eclesiásticas<sup>415</sup> y unas conversiones misionales en territorios de los indios Hibitos y Cholones que se extendían hacia el este por las Pampas de Sacramento. Las doce provincias se gobernaban institucionalmente por ocho vicarías de las que dependían cada una de las parroquias y doctrinas establecidas en zonas rurales y urbanas.

La provincia eclesiástica de Piura, una de las más grandes del obispado, limitaba por el norte con la provincia de Loja (Mapa 4), por el sur con la provincia de Saña, por el sudeste con la de Huambos y por el este con la de Jaén.

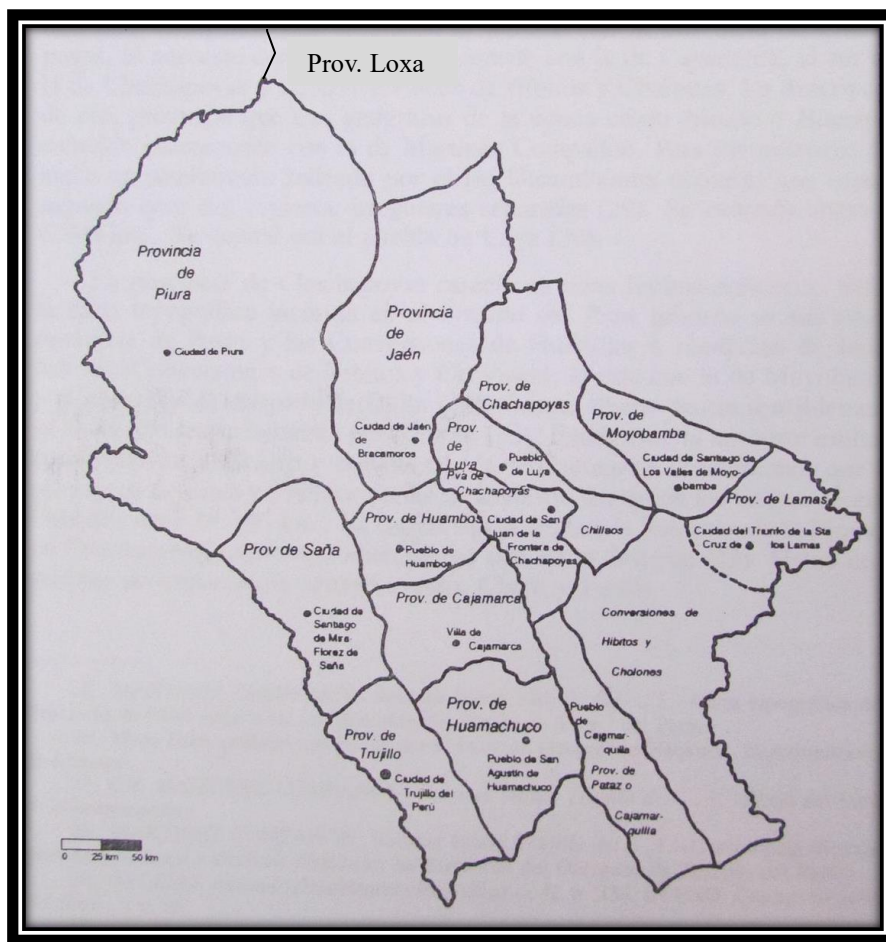
El Concilio de Trento (1545-1563), las Constituciones Sinodales de 1603, el VI Concilio de Lima (1772) y los mandatos dejados por el obispo Baltasar Jaime Martínez Compañón (1783) fueron los fundamentos doctrinales sobre los que se asentaría la Iglesia del norte del Virreinato peruano desde su establecimiento hasta la proclamación de la independencia.

Entrado el siglo XIX el arzobispado de Lima tenía ocho obispados sufragáneos: Cusco (1537), Quito (1546), Arequipa (1577), Trujillo (1577), Huamanga (1602), Cuenca (1786), Maynas (1803) y Panamá (1546).

---

<sup>414</sup>AGN. CTD2. Caja 1. Doc. 6. Fol. 1. “Carta de Tomás Diéguez a Dn Francisco Gil de Taboada”. 1813.

<sup>415</sup> Las doce provincias del obispado de Trujillo eran: Saña, Piura, Jaén, Luya y Chillaos, Chachapoyas, Cajamarca, Conchucos, Pataz o Cajamarquilla, Santa, Cruz de los Lamas, Moyobamba y Huambos.



Mapa 4. Fuente: D. Restrepo. División provincial de la Diócesis de Trujillo a fines del XVIII<sup>416</sup>.

La provincia eclesiástica de Piura, tenía una parroquia con vicario en la capital y once doctrinas más: Sechura, Catacaos, Salas, Olmos, Motupe, Paita, Tumbes, Huancabamba, Frías, Ayabaca y Huarmaca, la mayoría establecidas cerca de los ríos, con población abundante pero dispersa que dificultaba su evangelización sobre todo en las zonas rurales de la costa y sierra.

Los distintos curas que pasaron por estas doctrinas desempeñaron obras de infraestructura en sus iglesias, parroquias y capillas obedeciendo a lo mandado, desde el siglo XVII, en las Constituciones Sinodales establecidas por el obispo de Trujillo Carlos Marcelo Corne, en las que encargó

*a los curas tengan muy gran cuidado en el asejo y limpieza de sus Yglesias especial en las doctrinas y pueblos de yndios por la mucha necesidad que hemos entendido ay de remedio en esto... y todo lo que estuviere maltratado y roto o raído, harán se*

<sup>416</sup> D. Restrepo. *La Iglesia de Trujillo (Perú) bajo el episcopado...* Op. Cit. p. 55.

*aderece y repare con toda brevedad y contra los remisos y negligentes procederán nuestros visitantes de suerte que en todo haya puntualidad*<sup>417</sup>.

El afán por realizar estas mejoras se debía no solo a cumplir con lo mandado por las sinodales sino también para granjearse ascensos a doctrinas más rentables y sobre todo para solicitar puestos en el cabildo eclesiástico de Trujillo y/o Lima. Las *Relaciones de Méritos y Servicios* (currículos) de los sacerdotes -acompañadas o no de cartas de autoridades- son documentos valiosos para rastrear las diversas construcciones realizadas y en ello nos detendremos mencionando las más representativas de las zonas costera y andina.

En Paita y Colán sirvió el presbítero Juan Ignacio de Gorrichategui quien, desde 1768, se dedicó a adornar *las Iglesias que halló bastante indecentes... dejando más de 1500 marcos de plata labrada a su salida del curato y otros adornos... que constituyó con su propio caudal con más de la tercera parte*. Esta loable labor fue ratificada por el mismo obispo de Trujillo, Baltasar Jaime Martínez Compañón en una carta en la que recalcaba *el considerable número de obras, alhajas, ornamentos y vasos sagrados* dejados en las iglesias, unidos al buen trato que dio a sus feligreses; de tal modo que había dejado una imborrable huella de cariño en ellos pues, años después cuando regresó a esa doctrina en compañía del nuevo obispo José Andrés Achurra, *sus antiguos feligreses manifestaron el amor que le conservaban, saliendo todos a recibirle con las mayores demostraciones de júbilo, gratitud y reconocimiento*<sup>418</sup>.

El ahínco y trabajo del sacerdote expresado en el conjunto de bienes que dejaba en la iglesia y el buen trato a los indios fue una fórmula binaria que catapultó a puestos de mayor relevancia dentro de la jerarquía eclesiástica de la misma provincia o de obispados más lejanos. Si a esto se sumaba la buena imagen dejada en sus feligreses, ya sea por la caridad y justicia con que habían sido tratados o por el apoyo económico que algunos recibían al requerir su trabajo de plateros, carpinteros, albañiles, pintores, comerciantes y otros para construir y embellecer los templos, se aseguraba la gratitud y buen recuerdo en ellos. Sin embargo, las obras bien hechas podían generar conformismo en los fieles de tal

---

<sup>417</sup> AGI. Lima. 307. “Constituciones Sinodales del Obispado de Truxo del Perú. Hechos y ordenados por el Rmo Sr Don Carlos Marcelo Corne Obispo de la dicha ciudad de Truxo del Consejo de su Majestad y publicadas en la synodo Diocesana, que su Señoría Reverendísima celebró en la dicha ciudad del Año del Señor de mil y seiscientos y veinte y tres”. *Session* 6. Fol. 21v.

<sup>418</sup> AGI. Lima. 1583. “Relación de los méritos y servicios del Doctor Dn Juan Ignacio de Gorrichategui Dignidad de chantre de la Igles<sup>a</sup> Catedral de Truxo en el Reino del Perú”. Ene. 1794.



manera que no estuviesen dispuestos a desembolsar más dinero para ello, mucho menos tras la expansión de las ideas liberales<sup>419</sup>.

Situación semejante de decoración se vivió en la iglesia de Catacaos en tiempos de la visita del obispo Baltasar Jaime quien, indirectamente al informar sobre su paso por esta zona, motivó a que varios sacerdotes se esmeraran en arreglarlas, así como en adquirir objetos que las adornaran<sup>420</sup>. El subdelegado de Piura, Ramón Urrutia, ratificó que la remodelación de esta iglesia se hizo con el dinero del sacerdote Domingo de Morales y Alfaro que además la llenó de varios ornamentos, de bellas telas y sedas, de alhajas de plata, púlpito y confesionarios nuevos que servían *de un desentísimo culto... por lo que su feligresía le... era sumamente amante y agradecida, teniendo muy subordinados a los yndios temerarios de Dios y observantísimos de sus sagrados preceptos, siendo frecuentes en el templo*<sup>421</sup>. Al parecer, una iglesia bien construida y adornada motivaba la religiosidad de los feligreses que, en esta oportunidad, se mostraron satisfechos hasta la partida de dicho presbítero.

Las iglesias de poblados más pequeños enfrentaron más dificultades en su construcción o refacción porque eran menos los feligreses sobre los que recaía la presión económica y laboral, por la poca asistencia recibida del gobierno tras algún desastre natural o porque podían estar dirigidas por curas que se caracterizaban por la desidia o falta de fuerza dada la ancianidad que vivían, pues sin los bríos juveniles ni aspiraciones a ascensos poco se invertía en obras de remodelación o embellecimiento de iglesias. En la doctrina de Morropón, por ejemplo, se vivió este retraso mientras estuvo dirigida por el presbítero Justo Huertas (1800-1820) pues, según informe de su sucesor, José Antonio Godos, no había *nada que inventariar porque no hay más que un misal echo mil pedazos con pocas fojas principales, dos ornamentos, dos albas, todo viejo y echo pedazos y un cáliz malogrado*<sup>422</sup>.

A este ruinoso estado de los principales objetos religiosos se sumó la penosa situación de su iglesia como consecuencia de las lluvias torrenciales que cayeron tres años después y que provocaron que la capilla se derrumbara en buena parte impidiendo la celebración de actos religiosos por el riesgo que engendraba para el sacerdote y feligreses requiriendo,

---

<sup>419</sup> Cfr. AGN. CTD. Caja 3. Carta 1143. Fol. 1r. “Carta de Merino a Tomás Diéguez”. Jul. 1815.

<sup>420</sup> Cfr. AGI. Lima. 944. N. 3. Fol. 1ss. “Relación de méritos y servicios del licenciado Domingo de Morales y Alfaro”. Jul. 1790.

<sup>421</sup> *Ibidem*.

<sup>422</sup> AGN. CTD. Caja 2. Doc. 714. Fol. 1r-2r. “Carta de José Antonio Godos a Tomás Diéguez”. s/m. 1820.

a su vez, de estudios arquitectónicos que fundamentaran el pedido de licencias al Provisor para comenzar el trabajo de reconstrucción<sup>423</sup>.

Los permisos o licencias eran absolutamente imprescindibles desde 1623 cuando en las Constituciones Sinodales se estableció que no se harían *en los pueblos de yndios nuevas Yglesias, capillas, ni hermitas, ni en ellas se erigirán nuevas cofradías, sin licencia Nuestra*. Las causas que entonces se trabajaron para reglamentar esto fueron los

*muchos inconvenientes, assi de codicia de los curas, que con ocasión dellas introduzen offrendas y limosnas para Missas de que resultan molestias a los yndios... y en el campo en ninguna manera las harán, si no es en la forma que se dispuso en el captº I, 2 de Officio Rectoris por ser de mucho momento para la conservación de las reducciones y quando por algún caso convenga haçerse, será aviendo presedido lo dispuesto por las zedulas del Real Patronasgo, y con licencia nuestra*<sup>424</sup>.

En síntesis, si en los poblados alejados no se contaba con la buena gestión del cura era casi imposible lograr avances considerables, de tal manera que, en este ámbito cumplió un rol primordial: para esto se valió de la fuerza de trabajo y dinero de los fieles, del diezmo recibido y de su propio patrimonio. Sin embargo, hemos de recalcar que el dinero del diezmo no siempre llegaba puntualmente por lo que se hacía necesario solicitar donaciones, vía misivas, al Vicario de Catacaos encargado de repartir parte del dinero recolectado en las principales fiestas religiosas. Francisco Paula de Vera, cura de Querecotillo en el año 1818 vivió esta situación y en reiteradas cartas a Tomás Diéguez pidió su apoyo financiero, sobre todo cuando tuvo noticias de que había reunido tres mil pesos durante la fiesta de Pascua. De inmediato requirió de adobes y operario de ladrillos para tratar de adelantar la *obra de la iglesia esperando del favor de V. un socorro prompto, pues vien vería V. quanto he gastado, y en la ocasión no teniendo entradas con qe seguir me veo apuradísimo aun viendo qe el año va acabando*, considerando, además, que, de presentarse temporada de lluvias se perdería todo el trabajo avanzado<sup>425</sup>. En este caso es evidente que la construcción se financió con dos tipos de entradas: por un lado, el aporte del sacerdote y los feligreses y, por otro, el del vicario de Catacaos que demoró varios meses en enviar el respectivo monto de diezmo para socorrerlo impulsando a que el cura insistiera dando razones más argumentativas:

---

<sup>423</sup> Cfr. AGN. CTD. Caja 2. Doc. 717. Fol. 1r. “Carta de José Antonio Godos a Tomás Diéguez”. Feb. 1823.

<sup>424</sup> AGI. Lima. 307. “Constituciones Sinodales del Obispado de Truxº del Pirú...” Session 6. Fol. 21v.

<sup>425</sup> AGN. CTD. Caja 4. Doc. 1596. Fol. 1r. “Carta de Francisco Paula de Vera a Tomás Diéguez”. May. 1820.

*yo he suplicado y rogado a V. encarecidamente me mande algún socorro, de 100 a 200 ps a fin de que no pare mi obra de la Iglesia pues vien save Dios lo que he padecido... hasta la fecha para sostener el trabajo de peones, albañil, carpinteros de Amotape y La Punta, adoberos y ladrilleros, como es público y notorio prestando, empeñando algunas especies y avergonzándome, solo por seguir esta obra y taparle boca a estos ladradores qe siempre están ladrando por la plata qe dejó el finado Casariego, queriendo hacer reclamo... al Señor Obispo y los he estado ignorando... y se vienen las lluvias fuertes como lo anuncian, quien sabe lo que sucederá<sup>426</sup>.*

Este documento ilustra perfectamente todos los sinsabores que algunos sacerdotes pasaban durante varios años hasta conseguir su propósito arquitectónico pues no solo tenían que lidiar contra la presión de los feligreses sino también contra los desastres naturales que podían destruir lo avanzado. Al mismo tiempo, la enorme inversión de dinero podía afectar los pagos de trigésima por parte del cura y la falta de elementos claves para la iglesia como cuadernillos, bulas y óleos. Si las entradas de dinero por concepto de diezmo y de misas eran mínimas y las salidas de metálico para la construcción elevadas, el déficit impulsaba a realizar préstamos o a esperanzarse en la recolección de dinero durante la celebración de algunas fiestas religiosas<sup>427</sup>.

Por otra parte, la construcción de una iglesia no siempre significaba su uso porque si el avance era lento podían pasar varios años sin acceder a ella y, aun habiéndola terminado, debían esperar a sacar todos los materiales de desecho que ahí quedaban, limitando su utilización solo al enterramiento de muertos<sup>428</sup>.

No siempre las iglesias tuvieron como promotor de su construcción a un sacerdote o religioso; hubo excepciones en que fueron impulsadas por devotos laicos que en honor a la Virgen o a algún santo hicieron denodados esfuerzos por sacarlas adelante. Así ocurrió con la iglesia del Carmen -hoy Patrimonio Cultural de Piura- que surgió por iniciativa del maestre de campo Francisco Miguel de la Peña Montenegro que, según narra, en 1736, a expensas de su propio caudal y con la ayuda de algunas limosnas que solicitó y le contribuyeron algunos creyentes logró poner la iglesia *con los ornatos y decencias en que hoy se halla*<sup>429</sup>. El terreno -expropiado por el cabildo piurano- donde se erigió la primera

---

<sup>426</sup> AGN. CTD. Caja 4. Doc. 1598. Fol. 1r. "Carta de Francisco Paula de Vera a Tomás Diéguez". Oct. 1820.

<sup>427</sup> Cfr. AGN. CTD. Caja 4. Doc. 1599. Fol. 1. "Carta de Francisco Paula de Vera a Tomás Diéguez". Ago. 1821.

<sup>428</sup> Cfr. AGI. Lima. 1562. "Relación de los méritos y servicios de Simón de Lavalle y Cortes. Dignidad de Arcediano de la Iglesia Catedral de Truxo". Sept. 1793.

<sup>429</sup> ARP. Notarial. Prot. 279. Leg. 74. Exp. 1. Acto notarial 123. Fol. 378v. "Testamento de Francisco de la Peña Montenegro". May. 1776.

construcción de la iglesia del Carmen perteneció al indio ayabaquino Francisco Campos Neyra, quien siguió litigio contra esta institución que finalmente logró su cometido. Las dos casas contiguas a la iglesia fueron construidas por el corregidor de Piura, Vitorino Montero del Águila, y arrendadas hasta 1744, año en que su hermano Nicolás Montero, cura y Vicario de Piura, se las vendió a Francisco Miguel de la Peña Montenegro en 1300 pesos, *siempre con el fin de que quedasen para Nuestra Madre y Señora del Carmen*. A partir de ese momento, Francisco se empeñó en expandir el perímetro de la Iglesia y adornarla con preciosas imágenes de la Virgen, san José, Señor Cautivo, entre otras, que festejó en su debida ocasión. Para lograrlo, mejoró dichas casas y estableció en su testamento, en 1776, que tras su muerte la casa en la que habitaba quedara para su esposa Tomasa de Castilla y Tóbar hasta sus últimos días, en que finalmente pasaría a pertenecer a la iglesia del Carmen, mientras que la otra casa quedaría en posesión de la iglesia desde 1780, en que murió Francisco, y podía ser arrendada o vendida utilizando el usufructo en repararla y mantener su culto.

La devoción de Francisco a la Virgen era tal que lo llevó a comprar una pequeña casita dentro de la misma Plaza del Carmen y nuevamente, con el apoyo de Vitorino Montero, la fabricó con la finalidad que, tras su muerte, fuese de la Iglesia. Posteriormente compró otra casita aneja a la anterior *a los herederos de Rosa Prieto para que fuese de nuestra Madre y Señora del Carmen... [y] se convirtiere en beneficio de dicha Imagen y de su templo*. Finalmente, recibió del cabildo piurano el solar que estaba detrás de la iglesia del Carmen, *que coge desde la casa de Pedro Benites hasta la esquina... como así mismo un pedazo del solar que está en medio de la Casa de Francisco Fuentes y de Narciso de Sandoval*<sup>430</sup> estipulando que todo pasaría a pertenecer a la iglesia tras su muerte<sup>431</sup>.

Cuando se produjo el ya mencionado terremoto en Piura, en febrero de 1814, las iglesias quedaron resquebrajadas, pero hubo almas caritativas que se empeñaron con ahínco a restaurarlas, como el fraile León Fajardo, quien durante un año se dedicó, de manera infatigable, a restaurar el convento de la Merced, sobre todo *la Iglesia y Sacristía de la Merced, en su fábrica, aceos y ornamentos, que en el día es la que se halla más decorosa de la ciudad*<sup>432</sup> a diferencia de la labor realizada en la iglesia del Carmen, que

---

<sup>430</sup> *Ibidem*. Fol. 377v.

<sup>431</sup> R. Rosas. "La Virgen del Carmen: una devoción y una iglesia centenaria". Artículo en Suplemento Dominical Semana-El Tiempo. 13-julio-2014.

<sup>432</sup> AGI. Lima. 1566. N. 49. "Relación de méritos y servicios de Fr. León Fajardo comendador del Convº de Mercedarios de Piura. Informe del cabildo de la ciudad de Sn Miguel de Piura". Dic. 1815.

según su versión *va corriendo a su total ruina*. Por su parte, la iglesia de Santa Lucía, también realizó obras de refacción a cargo de su párroco José de los Santos Vargas Machuca.

De manera semejante en la zona andina del partido piurano se realizaron obras de edificación, refacción y decoración a expensas de los sacerdotes encargados de cada una de ellas, pero con la peculiaridad de que los pedidos de licencia se hacían durante la ejecución de la obra y no antes, porque la lejanía permitía cierta libertad de actuación; también ambivalencia al retrasar la llegada de noticias que informaran sobre la aceptación o rechazo del pedido. En estos casos, si se agravaba el contexto por presencia de lluvias el responsable tomaba decisiones que luego informaba al Vicario con mucha cautela para no ser sancionado<sup>433</sup>.

En algunos casos esta tendencia de ornato era continuada por el nuevo presbítero que llegaba a la iglesia y, en el mejor de los casos, la expandía a parroquias cercanas adquiriendo mayor relevancia si se trataba de feligresías con carácter belicoso como lo fue Frías en donde José Casimiro de la Sota, desde 1789, puso todo su empeño en mejorarla dejando, por supuesto, todo por escrito<sup>434</sup>. En esta doctrina y en la de Huarmaca, fue imprescindible contar con recintos sagrados acogedores que pudieran mover la devoción de pobladores, tan reacios a la religión, lo que hacía casi imposible poder contar con su aporte económico o laboral, así que hubo de realizarse serios esfuerzos por parte de los pastores que, con su propio peculio, sacaron adelante algunas obras:

*Casimiro de la Sota... construyó altares, los adornó con diversas imágenes y donó varias alhajas de plata para el más suntuoso culto divino. En el curato de Frías fabricó a su costa 2 capillas donde se da bastante pasto espiritual a los feligreses del campo y en el de Huarmaca compuso la plaza cercándola de pilca doble, adornándole con cuatro ermitas en sus ángulos... cuyas obras tan ventajosas al mayor culto de Dios y comodidad de sus feligreses las costeó el párroco sin gravar en un real a aquellos vecinos*<sup>435</sup>.

---

<sup>433</sup> Cfr. AGN. CTD. Caja 1. Doc. 257. Fol. 1r. “Carta de Eusebio Carnero a Tomás Diéguez”. Enero 182... (roto).

<sup>434</sup> Esta iglesia de Frías estuvo dirigida por el cura Diego del Castillo desde 1774 hasta 1780 y durante ese lapso *Promovió el adorno y aseo de la iglesia dando diferentes alhajas de qe carecía y para ponerla en mayor perfección exhortó a sus feligreses a qe concurriesen con su solo trabajo, ofreciendo costear sus a sus expensas los materiales y demás gastos precisos, lo qe quedó sin efecto por la poca aplicación de los naturales*. AGI. Lima. 1562. “Relación de los méritos y servicios del doctor Dn diego del castillo”. May. 1793.

<sup>435</sup> AGI. Lima. 1583. “Relación de los méritos y servicios de D. José Casimiro de la Sota...” Mar. 1815.

Estas interesantes obras fueron ratificadas en certificados emitidos por varias autoridades como por ejemplo el provisor y vicario capitular del obispado, los alcaldes y vicarios de Huarmaca, el escribano público y de cabildo de la ciudad de Piura, el regidor alguacil mayor de ella y el apoderado fiscal de matrícula de indios tributarios de aquel Partido quienes aseguraron que este presbítero

*ha sido y es un eclesiástico de exemplar conducta... que desde que dio principio a su ministerio parroquial puso todo su conato en doctrinar y predicar el evangelio a sus feligreses, en reparar sus iglesias, alhajarlas y establecer devociones... que todo su anhelo es y ha sido el mayor culto de Dios para el cual fundó y construyó dos capillas en la doctrina de Frías y otras dos en la de Huarmaca, distante del pueblo para que sus feligreses no carezcan del pasto espiritual; ha conseguido que sus feligreses se hayan mantenido siempre en paz y tranquilidad*<sup>436</sup>;

parece ser que este espíritu de servicio le venía de su padre Santiago de la Sota, juez de residencia del corregidor Juan Domínguez de la Calla, teniente general de Huancabamba y su partido, *donde fabricó la Iglesia parroquial compuesta de tres naves, de 70 varas de largo y 19 de ancho y asistió personalmente y con su familia a los trabajos della y también Don Casimiro*<sup>437</sup>.

En 1791, cuando José Casimiro de la Sota recibía el cargo de vicario eclesiástico de la propia doctrina de Huarmaca y examinador sinodal del obispado, Pedro García Coronel era promovido al curato de San Andrés de Frías en donde ejerció hasta 1801. En contraposición de lo que expresa de la Sota, este cura afirma que halló la iglesia en

*estado ruinoso, y la he fabricado desde sus cimientos con toda la solidez y hermosura que permite el país donde se ha construido, sin que para ello se haya pensionado a la Real Hacienda de V.M. ni en un maravedí sino que todo ha sido a costa de los repetidos y considerables desembolsos de él*<sup>438</sup>.

En este caso queda claro que uno de los dos actores faltó a la verdad respecto al estado material de la Iglesia; creemos que es más factible que García Coronel se haya adjudicado parte de la edificación que hizo Casimiro embelleciéndola y tal vez exagerando los calificativos para hacer más meritoria su labor.

---

<sup>436</sup> *Ibidem.*

<sup>437</sup> *Ibidem.*

<sup>438</sup> AGI. Lima. 1583. Fol. 1r. "Carta de Pedro García y Coronel solicitando provisión de la Ración en el Obispado de Trujillo". Jul. 1801.

Después de Pedro García, asumió esa feligresía Diego del Castillo autor también de reparaciones en la iglesia, pero sobre todo de donaciones, pues en su testamento, escrito en 1810, mandó que a la *Yglesia de Frías se destinen 1000ps los cuales se entregarán a su cura para Paramentos o lo que necesite*. Asimismo, en la iglesia de Huancabamba, que pertenecía a la misma doctrina, y que fue una de las más ricas de la zona, había mandado realizar algunas obras de embellecimiento a manos del albañil Antonio Seballos, que trabajó en el retablo pero que, por su edad, no terminó de pulir el enyesado ni concluyó las escaleras. Aun así el sacerdote le donó 50 pesos<sup>439</sup>.

Todas estas iglesias edificadas por iniciativa de sus sacerdotes -con aportes en dinero y trabajo- y de los feligreses fueron consideradas parte importante del pueblo donde se ubicaban porque, según opinión de Gabriela Ramos, los fieles tenían varias razones para identificarse con los templos:

*los habían construido con sus manos, se ocupaban de su mantenimiento, pagaron los ornamentos e imágenes con sus limosnas, eran responsables de que la mesa del cura estuviese siempre bien provista y, por si todo esto pudiera parecer insuficiente, tuvieron una poderosa razón para sentir que un vínculo estrecho los unía con estos recintos, pues los restos de sus muertos estaban depositados ahí*<sup>440</sup>.

Aun con todo, no siempre estuvieron predispuestos a aportar sus horas de trabajo ni mucho menos el poco dinero con el que contaban salvo por la motivación, poder de persuasión y convencimiento del respectivo sacerdote que, buscando alguna promoción a curato más rentable o a canonjía en Trujillo o Lima, se esforzaba por obtener adelantos en la infraestructura de su respectiva iglesia o parroquia.

De las iglesias mencionadas, algunas son consideradas anejos<sup>441</sup>: la Matriz de Piura tenía cuatro (La Punta, Querecotillo, Morropón y Tambogrande/Chipillico); Paita y Salas tenían dos anejos; Huancabamba cinco anejos; Huarmaca cuatro anejos.

En síntesis, según el presbítero e investigador Miguel Justino Ramírez, en 1814, Piura comprendía las siguientes parroquias además de las mencionadas: San Juan Bautista de

---

<sup>439</sup> Cfr. ARP. Notarial. Caja 80. Prot. 10. Correlativo 156. Acto notarial 152. Fol. 386r-v. "Testamento del presbítero Diego del Castillo". Nov. 1810.

<sup>440</sup> G. Ramos. *Muerte y conversión en los Andes...* Op. Cit. p. 281.

<sup>441</sup> Los anejos estaban constituidos por iglesias administradas temporalmente por el cura doctrinero o uno de sus ayudantes y podían estar dentro de una hacienda, estancia, obraje o un asiento con pequeñas iglesias o capillas. En Piura predominaban en las haciendas. Aquí se llevaba libros de bautismos, matrimonios y defunciones; si así lo hacía era considerada vice-parroquia, pero además debía tener copiosa feligresía, estar distante de la matriz, poseer capilla ornamentada, pila bautismal, crismas y capellán continuo. No todos los anejos eran vice-parroquias, pero sí a la inversa. Cfr. D. Restrepo. *La Iglesia de Trujillo (Perú) bajo el episcopado...* Op. Cit. p. 267.

Catacaos, San Martín de Sechura, San Francisco de Paita, San Nicolás de Amotape, San Nicolás de Tumbes, Santo Domingo de Olmos, San Julián de Motupe, San Mateo de Penacho, San Pedro de Huancabamba, Santa Ana de Huarmaca, San Andrés de Frías, Nuestra Señora del Pilar de Ayabaca, Santísima Trinidad de Sullana, San Francisco de Querecotillo, San Andrés de Tambogrande, San Isidro de Morropón y Yapatera, Santa Ana de la Huaca, Santa Rosa de Salitral, San Fernando de Chalaco, San Miguel de Sónдор, San José de Congoña y San Francisco de Cumbicus y Pacaipampa<sup>442</sup>. En total 26 templos a los que se sumaban las pequeñas capillas u oratorios ubicados en las haciendas que trabajaremos a continuación por su peculiar importancia pues, en zonas tan distantes entre sí, sobre todo en el campo, recibieron a decenas de feligreses para evangelizarlos y permitirles el acceso a los distintos sacramentos. Situación similar se viviría en España, sobre todo en el Sur. Un ejemplo, la localidad de Écija (Sevilla), en donde, según la doctora María Luisa Candau Chacón, los oratorios también estarían *vinculados a cortijos y haciendas* y serían utilizados para la *asistencia espiritual de jornaleros y campesinos* que asistían *a misa los días festivos*. No obstante, este hecho provocó cierta preocupación en las autoridades eclesiásticas españolas porque los feligreses se distanciaron de sus parroquias; ello llevó a limitar la otorgación de licencias y, en su caso, de permisos para la celebración de cultos<sup>443</sup>.

Como ya explicamos, durante la época virreinal no se podía construir libremente recintos sagrados pues existían una serie de requisitos en las Leyes de Indias que fueron ampliados a lo largo de los años. Así por ejemplo, desde 1760, el *Fiscal del Consejo de Indias* dictaminó que, basándose en la Recopilación de las Leyes de Indias (Libro 1º, Títulos II y III), toda fundación de ermita o capilla debía partir del *informe de la Audiencia, Presidente o Gobernador del Distrito, y juntamente del Diocesano, sobre la utilidad y necesidad que precise a ello, con las demás calidades y requisitos que señala*<sup>444</sup>. Este pedido llegaba a Roma de donde se esperaba el breve con el respectivo permiso. El tramo era largo y por supuesto los gastos altos, por eso solo se lo podían permitir aquellas familias que contaban con recursos económicos suficientes; como Fernando Seminario, quien la solicitó para su respectiva hacienda; Francisco Escudero y

---

<sup>442</sup> Cfr. J. Ramírez. *Homenaje al VI Congreso Eucarístico Nacional*. Piura, 1ª edición, 1960, pp. 23- 25 en Rosas, Ruth. *Mentalidad y discurso religioso...* Op. Cit. p. 45.

<sup>443</sup> Cfr. M. L. Candau Chacón. *Iglesia y Sociedad en la campiña sevillana: la vicaría de Écija 1697-1723*. Sevilla, Diputación Provincial de Sevilla, 1986, p. 125.

<sup>444</sup> AGI. Indiferente 2946. Oct. 1760.



su esposa también para su hacienda (Pariguanás) y otros pocos vecinos -clérigos o laicos- importantes de Piura.

Para agilizar el proceso y reducir el número de pedidos a la curia papal, en 1786 Carlos III emitió una real cédula en la que encargó a los arzobispos y obispos de las Indias que, en uso de las disposiciones de Derecho canónico y de sus facultades nadas, concediesen *licencias para oratorios privados, y domésticos, con causas justas y necesarias, a fin de No gravar a nuestros vasallos con gastos y dilaciones, procediendo... en esta materia con el pulso y circunspección que requiere su gravedad*. De la misma manera, estableció que se pudieran impetrar del Papa estas gracias, *en los casos en que los obispos no dispensaren; con tal que los suplicantes presenten a sus respectivos ordinarios las causas en que funden la impetración, sin cuya circunstancia y el previo informe de los ordinarios, no permitan... se ocurra a Roma*. Para el monarca fue necesario establecer esta ley para cortar los continuos recursos que hacían sus vasallos residentes en Hispanoamérica pidiendo licencia para recurrir a Roma a solicitar *Breves de oratorios para las casas de su habitación y de campo, Altares portátiles y Capillas Rurales*<sup>445</sup> para las cuales, a partir de esta ley, debían proceder los ordinarios con solo el fallo y consentimiento de los vice-patronos.

Una vez obtenida la licencia, se procedía a adecuar una pieza de la hacienda o casa tina para oratorio, adornándola ricamente según las posibilidades de los dueños que podían ser presbíteros o laicos, varones o mujeres. Tres descripciones servirán para ilustrar y diferenciar los oratorios que se tenían en Piura durante la época trabajada:

El del presbítero Silvestre Antonio del Castillo, en su casa tina de Piura tenía

*una pieza alta que sirve de oratorio en que hay un retablo de madera de talla en cuyos nichos se hallan colocados simulacros de bulto de Nuestra Señora de los Dolores, otra de Nuestra Señora del Carmen, otro de Señor San José, otro de San Antonio y un crucifijo con su peana. La mesa del Altar con su Ara de piedra de Jaspe, manteles, Palio y frontal de baqueta dorada. Dos candeleros de metal. Un atril de madera, una caxa forrada en baqueta y en ella un ornamento de glaze antiguo con su Alba, Amito y Síngulo, muy servido todo. Un Cáliz de plata, con su patena sobredorado todo... un Misal imprenta de Amberes. Al pie del Altar una tarimilla con su alfombra vieja y dos mesitas a los dos lados. En la casa tina contigua tenía una caxita de plata de guardar Ostias*<sup>446</sup>.

---

<sup>445</sup> AGI. Indiferente 2927. N. 14. "Real Cédula". Aranjuez. Abr. 1786.

<sup>446</sup> ARP. Notarial. Caja 101. Prot. 26. Exp. 1. Correlativo 236. Acto notarial 45. Fol. 197v-198r. "Testamento en virtud de poder del presbítero Silvestre Antonio del Castillo". Oct. 1799.

Como se demuestra, era un lugar con las principales devociones y los objetos religiosos necesarios para celebrar la misa. Este recinto le permitía cierta ventaja en cuanto que no tenía que movilizarse hasta la iglesia que tenía a su cargo sino aprovechar la estancia en su casa-tina mientras administraba su negocio de venta de carnes y producción de jabones, cordobanes, velas, y otros que podía prolongarse por varios días.

De entre los laicos que tuvieron preciosos oratorios contamos a Rita Valdivieso, piurana dueña de la hacienda Huápalas, que tenía uno con todos los paramentos necesarios:

*un Misal bien tratado, una casulla de raso bien tratada, un alba de cambray, sítgulo, manípulo y todo lo preciso para la celebración del Santo Sacrificio... un cáliz de plata dorado con su respectiva patera, un azafate de plata con sus vinajeras y una campanilla de plata. Una Ara de piedra, manteles, candeleros, entre otros*<sup>447</sup>.

Esta es la única mujer que en su testamento describe su pieza de oratorio pues en otros casos se comenta someramente. Así Cornelia Calderón, de la hacienda Solana, en el suyo redactado en el año 1812 señala tener una capilla; sin más.

Agunos laicos sobresalían. Como el alcalde provincial, Miguel Serafín del Castillo Velásquez y Tineo, dueño de bastantes oratorios ricamente adornados; en su hacienda de Huangalá, situada en el distrito del río La Chira, colindante con las tierras de Cocañirá (alias Montenegro), tenía un oratorio de tabique en el que había un altar de madera de roble, un cajón pintado al óleo por dentro y sobredorado con su coronación y cerradura corriente, incluido el Misterio de Jesús, María y José y un crucifijo pequeño romano de metal; asimismo contaba con atril, Ara, Misal, cáliz de plata con la patena sobredorada, candeleros, láminas, estampas, albas con su Amíto de Bretaña, sotanas, vinajeras de cristal, campanillas pequeñas y otros tantos objetos que evidenciaban la opulencia y el cuidado en el recinto religioso al que se daban cita para celebrar la Misa y las principales fiestas religiosas<sup>448</sup>.

Describe también otro oratorio de tabique en su hacienda Somate con objetos similares a los ya descritos, pero con otros diferentes como tablillas del último Evangelio y del Canon, confesionario, alfombras, una campana de regular tamaño para la llamada

---

<sup>447</sup> ARP. Notarial. Caja 82. Prot. 12. Correlativo 158. Acto notarial 144. Fol. 427r. "Testamento de Rita Valdivieso". Nov. 1812.

<sup>448</sup> Cfr. ARP. Cabildo. Caja 11. Exp. 209. Fol. 52r-53r. "Testamentaría del Alcalde Provincial Dn Miguel Serafín del Castillo. Inventario de bienes". Jul. 1812.

de la gente y cuadros religiosos de distintos santos que, de seguro, se amoldaban a las devociones de los pobladores de esa zona, lo que nos lleva a distinguir sutiles diferencias devocionales entre los distintos lugares del Partido<sup>449</sup>.

No era suficiente con tener el lugar apropiado (oratorio o capilla) para proceder a realizar misas o actos religiosos; hacía falta tener las respectivas licencias, pues las Constituciones Sinodales de 1623 lo dejaron establecido al advertir que

*fuera de las Yglesias no se podrá decir Missa por ningún sacerdote clérigo, ni religioso, en las sacristías, ni oratorios particulares, ni aposentos de enfermos, ni otra parte alguna aunque sean hospitales, sin aprobación y licencia Nuestra... pena de excomunión y de cinquenta pesos a Nuestra aplicación*<sup>450</sup>.

Creemos que esta licencia se aplicaba al denominado “altar privilegiado” que se debía tener en los oratorios o capillas. Este era un *altar fijo*, inamovible o permanente, construido sobre una base sólida o pegado a una pared o columna. Podía no estar consagrado y tener solamente una piedra consagrada lo que lo convertía en portátil. El privilegio no se anexaba a la piedra del altar sino a la estructura misma, por razón del título que lleva, es decir, del misterio o el santo a quien estaba dedicado. Por lo tanto, el privilegio se conservaba aun si se cambiaba el material del altar o si este se trasladaba a otro lugar, o si se le sustituía por otro altar en la misma iglesia, siempre que conservara el mismo título e incluso si el altar era profanado. Este privilegio era de dos tipos, local o real y personal. Era local o real cuando se anexaba al altar, por tanto, quienquiera que fuera el sacerdote que celebrara la misa en tal altar se ganaba la indulgencia. Era personal cuando era inherente al sacerdote que celebraba en cualquier oratorio o iglesia<sup>451</sup>. Fueron decenas las solicitudes realizadas para poder tener altar privilegiado fijo o portátil, sobre todo por parte de sacerdotes que servían en zona rural donde los poblados estaban bastante alejados unos de otros y no siempre la respuesta era positiva lo que provocaba que insistieran durante varios años. Algunos casos ilustran esta tendencia.

En noviembre de 1777, Francisco de Borja Zurita y Vergara presentó dos Breves que había obtenido de su Santidad: *uno para poder celebrar una misa cada día en los*

---

<sup>449</sup> Cfr. ARP. Cabildo. Caja 11. Exp. 209. Fol. 52r-53r. “Testamentaria del Alcalde Provincial Dn Miguel Serafín del Castillo. Inventario de bienes”. Jul. 1812.

<sup>450</sup> AGI. Lima. 307. “Constituciones Sinodales del Obispado de Truxo del Pirú...” *Session 7ª*. Cap. Último. Fol. 22v.

<sup>451</sup> Cfr. Enciclopedia Católica online. Altar Privilegiado. <http://ec.aciprensa.com/wiki/Altar.Privilegiado> Consultada el 31 de octubre de 2016.

oratorios privados de las casas de su habitación y el otro para que pudiesen servir una vez estos sacrificios para sufragio del ánima del mismo Borja, su familia y parientes de consanguinidad y actividad<sup>452</sup>. A ambos documentos el Consejo de Indias dio el correspondiente pase en el mismo mes de noviembre. Meses después, en marzo de 1778, el Consejo emitió un memorial refiriendo que Zurita le había solicitado permiso para pedir a Roma que *el Altar de dicho oratorio sea portátil, personal para qualquiera parte y día y que pueda mandar desir misa o desirla por sí en las más solemnes y Pascuas por su vida concediéndole que por ella pueda sacar ánima del Purgatorio en dicho Altar o qualquiera otro en que la diga*<sup>453</sup>. Hasta aquí el pedido no parece exagerado y pudo haber obtenido el permiso sin mayor reparo; el problema fue que también quiso pedir *facultad para absolver de algunos pecados y dispensas en grados de afinidad y consanguinidad; y que la gracia que se le concedió para vendecir cruces, medallas y coronas ... pueda subdelegarlas en personas de otro pueblo, estando él enfermo u ocupado*. Ambas gracias que pretendía iban directamente en perjuicio de la jurisdicción ordinaria del Prelado Diocesano y de la Parroquial porque ellos eran los encargados de realizarlas y, además, esta “osadía” podía, según opinión del Consejo, provocar disturbios e inquietudes, como se había experimentado en otras ocasiones fruto de envidias o por intereses económicos, y también podrían generar distracción a este párroco. Por tanto, la respuesta del fiscal fue que debía *denegársele la licencia que pide, previniéndole se abstenga de toda fatiga que le pueda distraer del exacto cumplimiento de su ministerio de Párroco*. Durante los siguientes años, cuando ya era cura y vicario de Huarmaca, continúa insistiendo con este pedido, recalcando que desea sea *portátil, personal para qualquier parte, y que pueda mandar desir misa en él o decir a su arbitrio en las horas del día y por la mañana vísperas y completas ... Y que el que le ayude a rezar cumpla también por sí con el oficio divino*<sup>454</sup>. El juez ratifica una vez más su postura diciendo que esta solicitud es exorbitante y superflua porque teniendo oratorio privado y con gracia de altar privilegiado logra *el suficiente alivio para el fin que quiere ... y el rezar las horas canónicas en qualquiera de las del día es a la verdad un trastorno de la disciplina eclesiástica y mucho más el que haya de cumplir con el oficio divino el que así le ayudase*<sup>455</sup>. Por tanto, opina que se debe denegar el permiso.

<sup>452</sup>AGI. Indiferente 2921. N. 27. Fol. 1r. “Respuesta del Fiscal a Francisco de Borja Zurita”. Nov. 1777.

<sup>453</sup>AGI. Indiferente 2921. N. 27. Fol. 1r-v. “Respuesta del Fiscal a Francisco de Borja Zurita”. Feb. 1781.

<sup>454</sup>AGI. Indiferente 2923. N. 41. Fol. 1r. “Solicitud del presbítero Francisco de Borja Zurita”. Dic. 1783.

<sup>455</sup>AGI. Indiferente 2923. N. 41. Fol. 1r. “Respuesta del Fiscal a solicitud de Francisco de Borja Zurita”. Ene. 1784.

Otro párroco que recibirá respuesta negativa a su solicitud será José Antonio Corazo, cura de Lambayeque, quien, en 1783, pedirá permiso para tener oratorio privado en su casa y celebrar dos misas diarias. A diferencia de Zurita, este sacerdote especifica la causa de su requerimiento, que curiosamente descansa en bases sentimentales, afirmando atravesar *ciertos tipos de melancolía*; razón que al fiscal le pareció trivial y que le llevó a destacar que si se le concedía permiso *dexaría de asistir a la Iglesia donde debe estar y por ende dexaría de adoctrinar*<sup>456</sup>. El párroco insiste en su pedido en los meses posteriores hasta que lo consigue, en 1784. Ignoramos sus mecanismos.

El último caso que consignaremos es el de Gregorio Fernández de Paredes que, aun viviendo en Lima, estaba íntimamente ligado con la ciudad de Piura en donde había nacido y radicaba parte de su familia. Este piurano consiguió dos Breves del Papa que fueron denegados por el Consejo de Indias: el primero, en agosto de 1779, por el cual se le había concedido

*indulgencia plenaria una vez cada año, el día que señale el ordinario, y en favor de sus parientes, que, habiendo confesado y comulgado, visitaren el oratorio privado de las casas de la habitación del suplicante... Además tenía licencia para que en los viajes que en qualquier tiempo hiciera por dichas Indias pueda libre y lícitamente usar de Altar portátil, con el debido honor, y reverencia, y donde no haya comodidad de Iglesia, y en caso de necesidad solamente, celebrar por sí mismo o hacer celebrar por qualquier sacerdote secular aprobado, o regular, el Santo sacrificio de la Misa, en parajes aptos y decentes para ellos, en su presencia y en la de sus criados y demás personas que vayan en su compañía*<sup>457</sup>.

Al ser solicitado, no por él, sino por su hermano Tomás Fernández de Paredes, directamente en Roma, en donde se encontraba, sería denegado por el Consejo de Indias; la razón: no seguir con el proceso dado por el Reglamento y real cédula de 21 de noviembre de 1778.

El segundo Breve de 1786 le permitía celebrar o hacer celebrar misa en sus oratorios de sus casas -siempre y cuando estuviere enfermo-<sup>458</sup> pero, por haber realizado parecido procedimiento que, en el caso anterior, sería nuevamente denegado por el Consejo con el argumento de su excentricidad. Pues tenía como objetivo *la pomposidad y fausto*,

---

<sup>456</sup> AGI. Indiferente 2922. N. 12. Fol. 1r. "Lista de varios permisos que por la Secretaría del Perú ha concedido el Supremo Consejo de Indias para impetrar del Papa diferentes gracias en la toma contenida en los Memoriales de que se acompañan copias en esta lista". 1783.

<sup>457</sup> AGI. Indiferente 2924. N. 24. Fol. 1r. "Breve del Papa Pío VI en favor de Gregorio Fernández de Paredes". Roma. Ago. 1779.

<sup>458</sup> Cfr. AGI. Indiferente 2924. N. 24. Fol. 1v. "Breve del Papa Pío VI en favor de Gregorio Fernández de Paredes". Roma. Ago. 1786.

*sustrayéndose de la concurrencia a la parroquia y por este medio de oír la doctrina en ella del inmediato pastor.* Gregorio Fernández insistiría, consiguiendo sus deseos. Parece que el Consejo de Indias quería evitarle los gastos que implicaría volver a solicitar otro Breve.

En conclusión, queda asentado el claro deseo de la Iglesia de evitar la privatización del culto que contribuía, entre otras cosas, a alejar a los sacerdotes de sus principales funciones de adoctrinamiento y administración de sacramentos, por la comodidad que implicaba el celebrar en sus propios oratorios y que acarreaba ciertas disputas con otros miembros de la iglesia por las envidias que podían generar ciertos privilegios. Por último, se insistió en respetar el proceso que debía seguirse al hacer este tipo de solicitudes pues algunas veces se saltaban jerarquías aprovechando oportunidades y sorprendiendo a las autoridades respectivas.

Después de tener esta panorámica sobre iglesias y oratorios, veamos cómo se organizaba el gobierno de la diócesis y cuáles eran sus principales obligaciones.

### **2.3.1. Obispos, visitas y visitadores.**

La administración diocesana se centraba en dos pilares: el obispo y el cabildo eclesiástico. He aquí las principales jerarquías eclesiásticas de nuestro período de estudio:

- Baltasar Jaime Martínez Compañón (1779-1788)
- José Andrés de Achurra y Muñoz (1790-1793)
- Blas Manuel Sobrino y Minayo (1794-1797)
- José Carrión y Marfil (1798-1825).

En cuanto a las responsabilidades, la del obispo se centraba primordialmente en vigilar el comportamiento religioso y moral del clero y de la feligresía bajo su tutela; para ello, desde tiempos del Concilio de Trento, debía visitar los territorios que comprendía su diócesis y en algunos casos solucionar los procesos judiciales que surgieran. Pero es sabido que esta tarea recaería en manos de los visitadores generales. Veamos qué disponían las Constituciones Sinodales de 1623, en relación a la visita y los visitadores. En primer lugar, habían de cobrar *todo el dinero perteneciente al Seminario de Trujillo, del tres por ciento* del que se valía para subsistir. Por otro lado, recalcan la importancia de la planificación de gastos a realizar en dicha visita, gastos que debían estar firmados por los notarios. Si, durante el recorrido, se verificasen errores por parte de los sacerdotes,

estos no podían ser suspendidos por más tiempo del permitido ni aquellos podían asumir el oficio de cura salvo en algunos pocos casos. En cuanto a su residencia no podían vivir *en las casas de los visitados* y debían pasar por *todos los pueblos de las Doctrinas y llevar razón del estado dellas y de lo signodos, y rentas de las yglesias, Hospitales y cofradías*<sup>459</sup>, de lo contrario se hacían merecedores a castigos pecuniarios; por entonces - comienzos del siglo XVII- unos 50 pesos.

El tema económico era inherente y crucial en estas visitas; de ahí su insistencia:

*traigan razón del estado de las Doctrinas y pueblos, proceder y cualidades de los yndios y número que cada beneficio tiene, para la claridad cierta de los signodos y salarios que cada cura tiene assi clérigos como religiosos; y qué rentas tienen las yglesias, Hospitales y Cofradías, assi para la cobrança del seminario como para otros buenos efectos*<sup>460</sup>.

Para llevar buena contabilidad se sugería tener un libro que debía estar firmado no solo por el visitador sino también por algunas autoridades como el corregidor, el cura visitado y el mayordomo de la iglesia, hospital o cofradía observada.

Una recomendación especial para los visitantes fue la de escudriñar los vicios y pecados<sup>461</sup> de los indios, castigándoles en su caso, llevando testimonio de ello:

*Han de ser visitados los yndios del beneficio: haciéndose pesquisa rigurosa de su proceder, vida y costumbres... ynquiriendo de sus vicios y peccados, corrigiéndolos y castigándolos con amor de padres, habiéndolos convencido dellos: y la pena que merecieren la conmutarán en corporal con la moderación que la qualidad del delito pidiere... y en ninguna manera será pecuniaria por la pobreza y miseria de los yndios... salvo si fuesen caciques o yndios hacendados. Y en todo procederán de suerte que la conciencia se descargue y ellos se edifiquen, y crezcan en el servicio divino*<sup>462</sup>.

Conocedores de las costumbres ancestrales de los aborígenes de dar obsequios a sus autoridades clericales por bondad, presión tácita o para conseguir algún beneficio, se

---

<sup>459</sup> AGI. Lima. 307. “Constituciones Sinodales del Obispado de Truxo del Perú...” *Session 7ª*. Caps. 1-12. Fol. 10v.

<sup>460</sup> *Ibidem*. Fol. 10v-13v.

<sup>461</sup> En la misma línea, las visitas de la Península en la segunda mitad el siglo XVIII centrarían su atención *en el control del estado material y espiritual de las parroquias y de la disciplina eclesiástica, el cuidado de las prácticas religiosas de la feligresía y el conocimiento de las discordias existentes*. A. Cortes y M. López. “Las visitas ad limina y las visitas pastorales como instrumento de control (la diócesis de Granada en la segunda mitad del siglo XVIII)”. Citado en A. Morgado. *Ser clérigo en la España del Antiguo Régimen...* Op. Cit. p. 163.

<sup>462</sup> AGI. Lima. 307. “Constituciones Sinodales del Obispado de Truxo del Perú...” *Session 7ª*. Caps. 1-12. Fol. 10v.

instituyó en estas constituciones que los visitadores no podían recibir *regalos, dádivas, ni cohechos so las penas que están impuestas por el derecho común y el Santo Concilio de Trento, con la obligación de restitución con el doble dentro de un mes y si no... quedarán suspensos de todo officio y beneficio*. Por último, los visitadores no debían consentir que en casas de los sacerdotes hubiera juegos de ningún estilo porque se alejaba del fin principal de la visita que era la reforma de las costumbres; debían, por tanto, tener particular cuidado en inquirir sobre la honestidad y recato con que vivían los curas y clérigos de las doctrinas y pueblos de yndios *y si son escandalosos y los que hubieren harán con todo secreto información y remitirán cerrados y sellados los processos con su parecer, para que se provea lo que más convenga*<sup>463</sup>.

Como es sabido, cada diócesis tenía sus propias constituciones. Las de nuestro espacio intentaban aplicar a zonas por evangelizar los principios del Concilio de Trento. En la metrópoli, lo usual sería realizar la inspección con carácter trienal por parte de los visitadores; si bien los arzobispos -algunos arzobispos- hicieron visitas denominadas “personales”. Así, la indagación habría de dar cuenta de *todos los aspectos materiales o morales referentes a la vida de una comunidad*<sup>464</sup>. Su finalidad, consignada en algunas publicaciones dedicadas a instruir a los visitadores, era

*desarraigar vicios, plantar y enseñar sana y católica doctrina, defender, fomentar y ayudar la virtud para que crezca más y más para honra y gloria de su bien y aprovechamiento de las almas, obrando en todo con mucha prudencia, con vigilante celo, con oficiosa solicitud y con ardiente claridad*<sup>465</sup>.

Con espíritu semejante -por lógica las constituciones se parecían, con la especificidad del tema indígena- el obispo Baltasar Jaime Martínez Compañón aplicaría sus inspecciones personales; el único obispo que recorrió toda la provincia eclesiástica de Piura en el período estudiado (1783-1785), para la cual recibió el respectivo permiso del virrey Agustín de Jáuregui y Aldecoa. El primer paso a realizar fue la publicación del *Decreto de la Visita General Eclesiástica de las Iglesias, Provincias y Pueblos de la Diócesis de Trujillo*, haciendo circular una carta a los curas de ellas solicitándoles tuvieran listos los libros, padrones, cuentas y razones de sus respectivas parroquias.

---

<sup>463</sup> *Ibidem*.

<sup>464</sup> M. Candau Chacón. *Iglesia y sociedad en la campiña sevillana: la vicaría de Écija...* Op. Cit. p. 17.

<sup>465</sup> Arias. *Instrucciones generales de visitadores. 1705-1706*. Se refiere a las propias para la archidiócesis de Sevilla. Citado en M. Candau Chacón. *Iglesia y sociedad en la campiña sevillana: la vicaría de Écija...* Op. Cit. p. 27.



Además, pidió poner máximo cuidado y vigilancia para evitar que los feligreses dejaran de confirmarse, lo que se hacía muy irregularmente dado ser un sacramento que debía administrar el propio obispo, razón por la cual, al tiempo de su visita requería de instruir *a los adultos en la doctrina cristiana necesaria para recibir dignamente la Sagrada Confirmación y en estimularlos a que concurran a oír la palabra de Dios y verdades de la Religión de boca de su Prelado*. En otra circular ordenó que, a su llegada, se informara sobre las inclinaciones y carácter de sus respectivos parroquianos, disciplina y costumbres, instrucción en la doctrina y si había algunas supersticiones. También requirió información sobre

*la educación de la infancia y Juventud de ambos sexos, aplicación de sus feligreses a la agricultura, industria o comercio; proporciones de cada uno de sus curatos para poder ejercitar dichas profesiones con fruto, utilidad y sobre todo lo que se estimase conveniente para estripar, y desterrar la ociosidad, la mendicidad, la embriaguez o cualquier otro vicio*<sup>466</sup>.

La visita se realizaría con grandes esfuerzos por parte del prelado; a su estudio se han dedicado varios historiadores entre los que destacan, como ya mencionamos, Daniel Restrepo<sup>467</sup>.

---

<sup>466</sup> AGI. Lima. 798. N. 2. Fol. 1r-v. “Decreto puesto a conseq<sup>a</sup> de la contestación del Exmo. Señor Virrey de cinco del corriente en que su Excelencia expresa no hallar por su parte embarazo para que se proceda a la Visita General de la Diócesis”. Abr. 1782.

<sup>467</sup> Reiteramos lo comentado en el Trabajo Fin de Máster sobre que existen trabajos de muy variado interés que han estudiado visitas pastorales en España y América como los de M. Cárcel Ortí, J. García Hourcade, Manuel Martín Riego, María Luisa Candau, Rafael Pérez García, entre otros: M. Cárcel Ortí. “Las Visitas pastorales” en *Boletín castellonense de cultura*, 58, 1982. M. Candau Chacón. “Los libros de Visitas, fuentes para el estudio del clero rural”, en *Actas de las II Jornadas de Metodología y Didáctica de la Historia*, Cáceres, 1981. *Ídem*. *Iglesia y Sociedad en la Campiña de Sevilla: La vicaría de Écija, 1697-1723*. Sevilla, 1986. *Ídem*. “Instrumentos de modelación y control: las visitas pastorales en la Archidiócesis Hispalense” en *Felipe II y La Monarquía Católica*. Madrid, 1995. J. García Hourcade. “Notas sobre las visitas pastorales en la Diócesis de Cartagena (Edad Moderna)” en *Contrastes* N° 12, 2001-2003. M. Riego. “La Visita pastoral de las parroquias” en *Memoria Ecclesiae XIV*. 1999. M<sup>a</sup>. Vicente. “Las visitas pastorales como fuentes para el estudio del clero regular: La visita al convento de la Concepción de Tarazona (1804)” en *Turiaso*, N° 4, 1983. J. García y A. Irigoyen. “Las visitas pastorales, una fuente fundamental para la historia de la Iglesia en la Edad Moderna” en *Anuario de Historia de la Iglesia*, XV, 2006. M. De Lara Ródenas. “La mirada del Visitador: Las parroquias de Huelva en el siglo XVII” en J. De Paz (Coord.) *Del siglo de Velásquez. Arte religioso en la Huelva del XVII*. Huelva, Consejería de Cultura, 1999. R. Pérez. *Visita Pastoral y Contrarreforma en la Archidiócesis de Sevilla, 1600-1650*. Sevilla, Universidad de Sevilla. M. Cárcel Ortí. *Las visitas pastorales de España (siglos XVI-XX)*. *Propuesta de inventario y bibliografía*. Asociación de archiveros de la Iglesia en España, 2000. M. Cárcel Ortí. *Visitas pastorales y relaciones ad limina: mapas*. Asociación de archiveros de la Iglesia en España, 2007. Para el caso peruano: J. Benito (Introducción, transcripción y notas). *Libro de Visitas de Santo Toribio de Mogrovejo (1593-1605)*. Lima, PUCP, fondo editorial, 2006. Sobre visitadores que desde el siglo XVII desempeñaron el cargo de Juez Visitador de Idolatrías en Lima véase P. Duviols. *Procesos y Visitas de Idolatrías: Cajatambo, siglo XVII*. Lima, PUCP, 2003.

Los obispos anterior y posterior a Martínez Compañón no realizaron visitas a sus diócesis pero sí encargaron hacerlo a sus visitadores, como por ejemplo, el presbítero Pedro Josef Valdivieso, que visitó las provincias de Chachapoyas, Patas, Lamas, Huambos, Jaén de Bracamoros y Piura en 1792, *habiendo concluido con la mayor integridad y desinterés la citada Visita*<sup>468</sup> encargada por el obispo José Andrés de Achurra.

El otro pilar de la administración clerical fue el cabildo eclesiástico, clero capitular, que tenía como función esencial el mantenimiento del culto, la organización de la catedral y ser el cuerpo consultivo del obispo. Además, podía intervenir en el nombramiento de vicarios y de visitadores. Se componía de un deán, un arcediano, un chantre, seis canonjías (dos de oficio, dos de merced y dos de oposición) y dos racioneros.

Respecto a los vicarios de provincia y vicarios particulares -autoridades intermedias entre obispo y clero- y por tanto autoridad más inmediata de todos los sacerdotes y religiosos, también las Constituciones de 1623 establecieron algunas normas claves, como el no poder administrar los santos sacramentos en los pueblos donde no fueren curas, sin expresa licencia del obispo o del propio cura; ni decir las misas solemnes que se hacían en las fiestas principales salvo cuatro que podían elegir de las restantes con el fin de evitar resquemores. Por otro lado, los vicarios debían defender las *inmunidades de la Yglesia y personas eclesiásticas por el poco respeto que solían* expresar algunos ministros reales y en estas causas debían proceder con mucha cordura y prudencia examinando rigurosamente cada detalle de la denuncia<sup>469</sup>.

En relación con la jurisdicción de los vicarios de la provincia y el modo que debían tener en su oficio se instauró que *cada cura en su beneficio dentro de su límite tenga jurisdicción de nuestro Vicario y Juez Eclesiástico para remedio de otras cosas*; también fue necesario que en cada lugar de españoles que fuere cabeza de provincia se estableciese un vicario y juez que administrase las causas y quejas que contra los curas pudieren tener los feligreses salvo en las tocantes a honestidad y aquellas de grave tenor que serían exclusivamente asumidas por el obispo<sup>470</sup>.

---

<sup>468</sup>AGI. Lima. 1583. "Relación de los méritos y servicios del Doctor Dn Pedro José de Valdivieso..." Ene. 1802.

<sup>469</sup> Cfr. AGI. Lima. 307. "Constituciones Sinodales del Obispado de Truxo del Perú..." *Session 7ª*. Caps. 1-12. Fol. 12v.

<sup>470</sup> *Ibidem*. *Session Ultima de officio ordinary, et de corum Ministris*. Cap. 2, 3. Fol. 12v-14v.

Si en algún caso faltaba algún cura, el vicario de provincia sería el encargado de nombrar sacerdote aprobado y desocupado que acudiera a servir el dicho curato mientras en el obispado se decidía quién lo ocuparía finalmente. Por último, quedó registrado que ningún vicario, aunque fuere de provincia, tuviera jurisdicción sobre la vicaría de otros<sup>471</sup>.

En este engranaje eclesiástico -en el ámbito regular- hay que considerar también las órdenes religiosas que, en la diócesis de Trujillo, en 1794, ascendían a un total de 21 conventos y 2 monasterios de monjas.

Las órdenes religiosas que se asentaron en Piura fueron los franciscanos (imagen 3), los mercedarios (imagen 4) y los betlemitas quienes regentaron el hospital de la ciudad al que acudían propios y forasteros. Este hospital y convento se fundó con expresa licencia del rey; su objetivo: *que se admitan, eduquen y profesen los que se han de embiar a otros hospitales donde exerzan su charitativo instituto*. Como conformaban cuerpo de comunidad religiosa, contaban con un prelado que hacía las funciones de prior, denominado *Hermano Mayor*, que era cabeza de los religiosos destinados al servicio de los hospitales. También existían vocales que tenían entre sus funciones acudir a la elección del prefecto general y, por último, para que mantuvieran el convento debían tener continuamente por lo menos ocho religiosos, computándose entre estos los *terciario profesos* que llamaban donados<sup>472</sup>.

---

<sup>471</sup> *Ibidem*.

<sup>472</sup> Cfr. AGI. Lima. 1588. N. 16. “Expediente del Obispo de Arequipa Dn Diego Salguero, sobre se le conceda licencia para fundar a su costa un Hospital en la Ciudad de Córdova del Tucumán baxo la dirección de los Religiosos Betlemíticas”. Oct. 1765.

Imagen 3



Imagen 4



Fuente: Obispo Martínez Compañón. *Trujillo del Perú en el siglo XVIII*. Apéndice. “Franciscano de Trujillo”, “Mercedario de Trujillo”<sup>473</sup>.

No todos los institutos poseían un número equilibrado. Veamos el caso de la religión de los Betlemitas expuesto por Fray Gregorio de la Concepción, procurador general de la religión betlemítica, quien presentó un memorial, en 1784, al Consejo de Indias, en el que exponía la necesidad de proveer religiosos sacerdotes para la administración de sacramentos en los hospitales. La causa: que, por el corto número de religiosos, se tenían que valer de presbíteros seculares, los cuales, además de ser pagados a su voluntad, no se acomodaban al rigor de aquellas reglas por falta de vocación al instituto. Esta situación permite atisbar la enemistad existente entre los miembros del clero regular y secular en razón de la competencia: por la celebración de las misas y memorias, por los encargos y por las mandas testamentarias. El referido fraile denunciaba que

*aumentándose excesivamente los enfermos en las epidemias que ocurren regularmente a ciertos tiempos, no bastaban ni aun todos estos para su asistencia y socorro espiritual, si no se asalariaban clérigos seculares que los ayudasen a su desempeño, los cuales no se suelen encontrar siempre que se buscan, siendo necesario contribuirles... con el estipendio de 20 rs diarios y algunas veces 30 rs con grave desfalco de las rentas de los conventos y de consiguiente del caudal destinado para mantener y curar a los pobres enfermos, lo qual procede con*

<sup>473</sup> B. Martínez. *Trujillo del Perú en el siglo XVIII...* Op. Cit. Apéndice. Fol. E-64 y E-66.

*superior razón en los Hospitales, que no son de pura convalecencia, como, subcede a los... del Perú, pues se acogen a ellos tantos pobres que pasan de 300 de uno y otro sexo, a quienes no se puede atender por solos dos sacerdotes...*<sup>474</sup>.

En consideración de estos y otros inconvenientes había estimado proporcionar los capellanes necesarios aumentando el número de los previstos en sus constituciones, según la necesidad de los conventos y hospitales, razón por la cual solicitaba permiso para obtener del Sumo Pontífice un Breve a fin de que los diez años de hábito que se requerían para ordenarse quedasen reducidos a solos seis; pedía además que el *General y su Definitorio* pudiesen examinar la aptitud de los sujetos, conceder licencia para que se ordenen los que habían de servir de capellanes y arreglar el número de ellos, de forma que ni en el caso de muerte de alguno hubiese que valerse de sacerdotes extraños.

Al no obtener el permiso deseado, Fray Gregorio insistirá en la petición de incrementar número de sacerdotes señalando las mismas causas expuestas arriba y agregando que los sacerdotes seculares que se traían para servir de capellanes *no cumpl[ía]n regularmente con la exactitud y puntualidad que se requiere y causa[ba]n alteraciones, sindicaciones y divisiones*. Por cobrar 20 o 30 reales por misa apenas se celebraba el santo Sacrificio en los días de fiesta y no en todos los demás del año. Por último, expondrá la peculiar dificultad de los hospitales del virreinato peruano en los cuales concurre mayor número de enfermos pobres, así como militares, llegando a sobrepasar la cifra de 300<sup>475</sup>.

En lo que va de la investigación no sabemos si logró su objetivo pero creemos oportuno destacar brevemente las disputas surgidas a colación de los salarios percibidos por el clero secular pues, a medida que transcurrían los años, se iban alejando considerablemente de los del clero regular, generando llamadas de atención de algunos de ellos, como fray Juan José Ordoñez del Real y Militar orden de Nuestra Señora de la Merced, comendador de este convento de la ciudad de Piura, quien, en carta al rey, en 1793, demostrará la pervivencia de esa tradicional enemistad de la que venimos hablando:

*pocos ignoran que es crecidísimo el desembolso que sufren las Reales Caxas en la paga de Sínodos [salarios] a los curas de las doctrinas de ambas Américas, como asignados por la Real Piedad de los Augustos ascendientes de V. M, cuya gracia,*

---

<sup>474</sup>AGI. Lima. 2927. N. 42. "Expediente del Procurador Gral. de la Religión Betlemítica sobre que se le conceda permiso para ocurrir a Roma en solicitud de un Breve a fin de que la elección de sujetos de su orden, para que sean sacerdotes, se haga precisamente por el Prefecto General y Definitorio sin que intervenga la propuesta de los conventos". May. 1788.

<sup>475</sup> *Ibidem*.

*en el tiempo de la conquista... serían bien concedidos, pero hoy se reconoce tan supérflua, en los que la disfrutan, quanto perjudicial al Real Tesoro, y al Estado, pues vemos a éste gimiendo bajo el dominio de aquellos dueños de crecidísimos caudales; le tienen totalmente reprimido y las Reales Arcas llorando una suma pobreza*<sup>476</sup>.

Tajantemente el religioso asevera que el cura más pobre de este virreinato no baja de dos mil pesos: *Todo es poco para saciar la codicia*, sentenciaba el fraile, esperanzándose en una revisión de estas situaciones; en su opinión un interino de cura, que cobra el tercio del salario de un propietario, obtiene suficiente lujo y profusión al cabo de tres o cuatro años en que -afirmaba- salía muy bien vestido y con dinero ahorrado; a partir de ahí puede hacerse una proyección respecto de lo que obtenían los curas propietarios<sup>477</sup>.

Tras esta dura crítica -con resultados aparentes- continuará en sus quejas, haciendo ver al rey los riesgos a los que había quedado expuesto frente al clero secular; pues éste, convencido de que por su idea *se le ha quitado el sínodo, se armará de odio más implacable contra su rival, hasta conseguir la venganza*, aunque sea utilizando los medios más ilícitos y depravados<sup>478</sup>, razón por la cual solicitaba protección de su Majestad.

Toda esta rivalidad invita a querer saber la cantidad exacta que percibían como salario los arzobispos, obispos y clero capitular en nuestro territorio y otros cercanos. Las jerarquías eclesiásticas recibían salarios que variaban considerablemente, dependiendo del cargo y de la importancia del lugar donde se ubicaban. Mientras que el arzobispo de Lima recibía 30000 pesos, un obispo podía percibir de 4000 a 24000 pesos. El obispo de Trujillo se ubicaba en el tercer lugar recibiendo poco más de la mitad del salario del arzobispo. Las canonjías de cada obispado también eran rentables como verificamos en el cuadro, por eso el afanoso interés de muchos sacerdotes en la postulación a uno de estos cargos. Estas oposiciones provocaban una serie de desventajas a los feligreses que quedaban por varias semanas sin adoctrinamiento y sin guía religiosa.

---

<sup>476</sup> AGI. Lima. 1587. S/N. Carta de Fr. Juan José Ordoñez del Real y Militar Orden de Nuestra Señora De la Merced. Oct. 1793.

<sup>477</sup> *Ibidem*.

<sup>478</sup> Cfr. AGI. Lima. 1587. "Carta de Fr. Juan José Ordoñez..." Nov. 1809.

Cuadro N° 15. Salarios de arzobispos, obispos y clero capitular

| Lugar       | Cargo                               | Renta anual                   |
|-------------|-------------------------------------|-------------------------------|
| Lima        | Arzobispo                           | 30 000 pesos fuertes          |
|             | Obispo                              | 16 000 p <sup>s</sup> fuertes |
| Trujillo    | Deán, arcediano, y chantre          | 2 000 p <sup>s</sup> fuertes  |
|             | 4 canongías de oficio y 2 de gracia | 1 500 p <sup>s</sup> fuertes  |
|             | 2 racioneros                        | 1 000 p <sup>s</sup> fuertes  |
| Arequipa    | Obispo                              | 20 000 p <sup>s</sup> fuertes |
| Quito       | Obispo                              | 24 000 p <sup>s</sup> fuertes |
| Panamá      | Obispo                              | 5 000 p <sup>s</sup> fuertes  |
| Santa Marta | Obispo                              | 4 000 p <sup>s</sup> fuertes  |

Fuente: Elaboración propia en base a documento<sup>479</sup>.

Finalmente, la administración económica de las órdenes religiosas aposentadas en la intendencia de Trujillo presentaría ciertos desequilibrios que impulsaron, ya en el siglo XIX, al obispo José Carrión y Marfil a elaborar un informe de su diócesis pidiendo incremento de las rentas. La razón: ser palpable la falta de entradas para la manutención regular de sus componentes, siendo evidente la inobservancia del instituto por causas económicas, pues, faltando la vida común, los integrantes caían en la relajación, no pudiéndose contener en manera alguna de no atenderse la raíz del daño<sup>480</sup>.

¿Se acercaban las quejas a la realidad? Para el caso piurano tenemos la impresión de que las tres órdenes religiosas contaban con suficientes recursos económicos fruto de los censos otorgados a piuranos y extranjeros que, aunque vivieran momentos críticos, debían cancelar a mediano o largo plazo. El patrimonio de estos conventos, expresado en ganado caprino, inmuebles y alhajas de oro y plata se incrementaba con los réditos y también por las múltiples donaciones que recibían de moribundos devotos como veremos más adelante.

<sup>479</sup> Cfr. AGI. Lima. 1566. “Relación de la Renta de los Arzobispados, Obispados y canongías del Perú”. Año. 1779.

<sup>480</sup> Cfr. AGI. Lima. 1585. N. 15. “Informe del Obispo de Truxo José Carrión y Marfil”. Oct. 1810.

## RECAPITULACIÓN

Después de realizar este análisis geográfico-climatológico, económico, político, social y religioso sobre el partido piurano de 1780 a 1821 creemos conveniente destacar algunas ideas a modo de recapitulación final de esta primera parte.

La geografía piurana, dividida en una zona costera y una serrana, presenta peculiaridades que influyeron en la religiosidad de los feligreses. La cercanía o lejanía de las iglesias, más la precariedad de las vías de comunicación, dificultaron el adoctrinamiento y, por ende, la participación en misas, sacramentos y demás ritos religiosos no solo por la inasistencia de los parroquianos sino también por la ausencia del cura doctrinero, quien, por enfermedad, ancianidad, postulación a prebendas u otras causas permanecía algunas temporadas sin dar el debido pasto espiritual. A esto hemos de agregar que las alteraciones de las corrientes marinas de Humboldt y El Niño provocaron en la provincia largas temporadas de sequías o breves períodos de lluvias torrenciales que afectaron duramente la economía y al mismo tiempo propiciaron mayor acercamiento de los damnificados a Dios, a quien le adjudicaban el origen de dichos desastres como “vara justiciera” implacable que caía sobre los pecadores. Unido a ello, el terremoto de 1814 dañó aún más la infraestructura de todo el Partido lo cual también propició el acercamiento a Dios por medio de procesiones, misas y rogativas, siendo motivo a su vez de que en la capital limeña se iniciara el análisis, desde el ámbito científico, de sus posibles causas.

Fuera de estas temporadas críticas, la economía piurana se sustentaba en diversas actividades en las que participaban hombres y mujeres de distintas poblaciones, permitiendo un desarrollo aceptable gracias al aprovechamiento del suelo agrícola, los distintos tipos de ganado y las rutas de comercio interno y externo por las que circulaba una rica variedad de productos agrícolas, animales y artesanales. Lo característico de la sociedad piurana fue que sus integrantes no practicaban una sola actividad económica sino varias al mismo tiempo: por ejemplo, se era presbítero y a la vez hacendado, comerciante, prestamista y ganadero; igual ocurría para el caso de laicos varones o mujeres que sin necesidad de saber firmar (leer o escribir), podían manejar, con o sin ayuda, sus libros contables.

Esta sociedad, al igual que en la metrópoli, tuvo como célula básica la familia, constituida, teóricamente, sobre el sacramento del matrimonio, conformada con un promedio de uno a cinco hijos, aunque por la elevada tasa de natalidad las hubo con más



de diez hijos vivos, considerando a aquellos descendientes tenidos fuera del matrimonio, durante el tiempo de soltería o viudez que engrosaron las filas de los *ilegítimos*. El 20% de testadores que confesaron haber tenido hijos naturales ratifica que no siempre se instituyeron familias formales. En zona rural se cuentan más familias con hijos naturales lo que indica la escasa presencia que ahí se tenía del sacramento, probablemente a consecuencia del bajo nivel de adoctrinamiento, de la pervivencia de costumbres prehispánicas o de la situación de pobreza que no les permitía poder celebrar las nupcias. Con todo, el partido piurano llegó a contar con una población de más de 55.000 personas que disminuyeron en un 15.6% después de la primera década del XIX a consecuencia, entre otras razones, de la prolongada sequía vivida desde 1792.

En cuanto al grado de alfabetización, podemos afirmar que fue dispar entre varones y mujeres, por un lado, y entre citadinos y campesinos por otro. En el primer caso son más los varones que tienen acceso a la educación, sobre todo si viven cerca de iglesias que tienen una escuela de primeras letras. Las mujeres, postergadas de esta labor educativa, se ceñían a la mentalidad de la época y a la mínima necesidad que tenían de la escolaridad para el desarrollo de sus actividades cotidianas. Algunos miembros pertenecientes a la élite piurana pudieron acudir a seminarios o colegios mayores ubicados en las ciudades de Trujillo o Lima. Este alto grado de analfabetismo (26%) de mujeres y (12%) de varones<sup>481</sup> afectó negativamente a la asimilación de los dogmas de fe impartidos en el adoctrinamiento y en la Misa, pero no necesariamente en la religiosidad de los fieles que en los principales poblados y en la ciudad se abocaban a celebrar fiestas religiosas, procesiones, misas, romerías, etc. mostrando así una religiosidad más sentida que pensada.

Su participación también se demostraba en la construcción, refacción y embellecimiento de las iglesias y parroquias, impulsados casi siempre por los sacerdotes o por algún laico de la élite. A ello aportaban su mano de obra, dinero y objetos valiosos (joyas, telas, alfombras) que, unidos a la contribución personal del cura, a las dádivas del vicario y al ramo de *fábrica* proveniente del diezmo, obtenían recintos con los que se sentían identificados porque ahí habían dejado su aporte y ahí descansaría su cuerpo tras la muerte. No obstante, las continuas presiones para dar mayor ornato a los templos podían ocasionar rechazo por parte de la feligresía sobre todo si esta tenía carácter revoltoso como las de Frías o Huarmaca, en donde tuvo que aplicarse mucho sigilo para

---

<sup>481</sup> Recordemos que el grupo de mujeres constituía el 45% del total de testadores y el de hombres el 55%.

poder lograr avances en ellas. Estas obras fueron promovidas por presbíteros que buscaban ampliar sus relaciones de méritos y servicios, que querían dar una buena impresión al visitador eclesiástico de turno o que, al mismo tiempo, querían proporcionar ambientes que atrajeran cada vez más a los feligreses a los distintos ritos religiosos. Con esta última intención se edificaron también oratorios o capillas en haciendas privadas sustentadas en las respectivas licencias, que contaban con altares privilegiados por los que obtenían indulgencias en determinadas fiestas católicas; aunque, como el peligro de esta costumbre era que podía alejar a los “pastores” de su “rebaño”, la Iglesia se esforzó en restringir la privatización del culto.

Con todo, la provincia eclesiástica de Piura -subdividida en 12 doctrinas- albergó un total de 26 templos regidos por una Matriz con vicario en la capital y con algunos anejos: la iglesia principal de Piura tenía cuatro (La Punta, Querecotillo, Morropón y Tambogrande/Chipillico); Paita y Salas tenían dos anejos; Huancabamba cinco anejos; Huarmaca cuatro anejos. Las órdenes religiosas aposentadas en esta ciudad fueron: franciscanos, mercedarios y betlemitas.

Por último, hemos de resaltar que esta región no estuvo exenta de rivalidades entre el clero secular y regular, a causa de la disparidad en sus salarios y privilegios y su desacuerdo acerca de los beneficios económicos que debían percibir los sacerdotes por apoyar en hospitales y conventos con misas y sacramentos. Esta falta de consenso afectaba no solo la economía conventual, sino sobre todo a los feligreses enfermos, que podían morir sin recibir los respectivos sacramentos.



**PARTE II.**

**RELIGIOSIDAD EN LA TRANSICIÓN HACIA LA  
INDEPENDENCIA**



### **CAP. III.**

## **CREENCIAS Y DEVOCIONES DE LOS PIURANOS**



### CAP. III. CREENCIAS Y DEVOCIONES DE LOS PIURANOS

En este apartado estudiaremos las ideas y creencias religiosas de los piuranos, expresadas en acciones individuales o colectivas, basándonos principalmente en tres tipos de documentos: los testamentos, las fundaciones de capellanías y las cartas enviadas por amigos y familiares a Tomás Diéguez Florencia, vicario de Catacaos desde 1805 hasta 1821.

No es preciso recordar las profundas raíces del catolicismo de la monarquía española y el confesionalismo del estado ya borbónico. La religión puntuaba las estaciones, los días y las horas, y no permitía ningún tipo de división; *el que no está conmigo está contra mí*<sup>482</sup>; era la principal disposición que establecía que la vida era solo el difícil camino para lograr la salvación eterna<sup>483</sup>; y, por el contrario, el pecado y la insubordinación contra la Iglesia les condenaba.

Desde hacía dos siglos, el clero tenía la misión de erradicar la idolatría de América, trasplantando en su lugar la religión católica; para ello utilizaría todo tipo de métodos (persuasivos o violentos) valiéndose de diversos medios y materiales como el libro, el cuadro<sup>484</sup>, el rosario, la estampa, el escapulario, el sermón, las representaciones teatrales, la catequesis dominical y otros. Pero lo más usado sería el conjunto de manifestaciones religiosas audiovisuales: el toque de las campanas que llamaban a misa, las procesiones, rogativas, oraciones y, por supuesto, las procesiones fúnebres<sup>485</sup>.

A mediados del XVIII, Francia, Inglaterra y algunas de las principales naciones europeas difundieron la filosofía ilustrada que cuestionaba la *Revelación* por pertenecer al orden de lo sobrenatural y del milagro, pues la razón debía admitir solo las verdades naturales. Justamente una de las verdades que asumieron fue la de un Dios arquitecto del mundo que, tras haberlo creado, dejaba en plena libertad de pensamiento y acción al hombre. Estas creencias, negadoras de un Dios provisor, defendían que el creador no turbaría más la *Ciudad de los hombres* con sus mandatos, sus cóleras ni sus glorias.

---

<sup>482</sup> Mat. 12:30.

<sup>483</sup> Cfr. P. Hazard. *El pensamiento europeo en el siglo XVIII*. Madrid, Alianza editorial, 1998, p. 49.

<sup>484</sup> León Álvarez Santaló destaca que en *el Antiguo Régimen el libro, el cuadro, la fiesta y el sermón son las cuatro patas del banco de la conducta social...; estos cuatro caballos del casi apocalipsis sociológico se contienen en uno solo: el libro, del que salían el cuadro, el sermón y el protocolo*. L. Álvarez. *Sobre brújulas, códigos y libros*. Contacto. Carmona, 1989, p. 15. Citado en M. De Lara Ródenas. *Religiosidad y cultura en la Huelva Moderna*. Huelva, Diputación Provincial de Huelva, p. 338.

<sup>485</sup> *La religiosidad contrarreformista presentaba a la muerte como el acontecimiento central de la vida del cristianismo, decisivo para la salvación*. J. Sánchez Lora. *Mujeres, conventos y formas...* Op. Cit. pág. 433.



Por su parte, los ilustrados españoles adaptaron este corpus de ideas al catolicismo porque no dudaban de los dogmas de fe sino de la forma de manifestar las creencias y las prácticas religiosas de la mayoría de feligreses. La espiritualidad que buscaban -a decir de Teófanés Egido- era más cristocéntrica, bíblica, interior, caritativa, tolerante y rigurosa<sup>486</sup>.

Retomando las opiniones de autores como Antonio Domínguez Ortiz y Emilio La Parra, apuntaremos que aquellos ilustrados rechazaban las formas de la piedad barroca, ostentosa y exteriorizada, a veces escandalosa; en opinión de este último autor, los ilustrados españoles deseaban todas las formas religiosas no ajustadas a los postulados racionales, pues *desea[ba]n una religión libre de actos externos despampanantes, despojados de todo ribete supersticioso y acorde con la vida usual*<sup>487</sup>. Es decir, se deseaba que la fe sea pensada -más que sentida-, se trataba de eliminar al más grande enemigo de la religión: la superstición imperante en la gran mayoría considerada ignorante por el alto índice de analfabetismo<sup>488</sup>.

En torno a 1770, estas ideas se convirtieron en la base de las reformas borbónicas aplicadas en España y en sus colonias, pretendiendo conseguir dos objetivos puntuales: una firmeza ideológica en sus dominios hispánicos poniéndolos a salvo de conductas e ideas subversivas venidas de otras naciones europeas<sup>489</sup> y una religiosidad ilustrada no descristianizada: un trabajo arduo por parte de algunas autoridades civiles y eclesiásticas, que no prosperó al no ser posible trasladar el modelo español a todos los rincones del reino y menos a la provincia de Piura; en efecto, aunque contaba con una minoría ilustrada, la colectividad se encontraba inserta en el proceso de asimilación de los ideales tridentinos porque perduraban aún elementos de religiosidad incaica.

---

<sup>486</sup> Cfr. T. Egido. "La religiosidad de los españoles". *Coloquio Internacional sobre Carlos III y su siglo*. Madrid, Universidad Autónoma, 1990, p. 768.

<sup>487</sup> E. La Parra. *El primer liberalismo español y la iglesia. Las Cortes de Cádiz*. Alicante, Instituto de Cultura Juan Gil- Albert, 1985, p. 13.

<sup>488</sup> Cfr. A. Domínguez Ortiz. *Carlos III y la España de la Ilustración*. Alianza editorial, 2005, p. 161. Citado en R. Rosas. *Mentalidad y discurso religioso...* Op. Cit. p. 49-50.

<sup>489</sup> Cfr. C. González Sánchez. "Barroco versus Ilustración en el tráfico Atlántico del libro". *Bulletin Hispanique. Université Michel de Montaigne Bordeaux*, 113-1, 2011, p. 389.

### 3.1. Los libros en Piura, la permanencia de la mentalidad barroca y la religiosidad ilustrada.

De acuerdo a los testamentos e inventarios de bienes revisados, podemos señalar que esta minoría piurana, de fines del XVIII y comienzos del XIX, poseía libros de *temas religiosos, morales, ascéticos, místicos, vida de santos y de religiosos, es decir, libros de formación espiritual*<sup>490</sup> escritos en su mayoría antes de la Ilustración. Asimismo, tenía un grupo muy reducido de obras editadas con posterioridad como fiel muestra de cierta impronta ilustrada de raíces cristianas. La ausencia de otros textos de carácter protestante y deísta se conecta con la presión inquisitorial que prohibió varios títulos en el *Índice último de los libros prohibidos y mandados a expurgar: para todos los reinos y señoríos del católico rey de España el Señor D. Carlos IV. Contiene en resumen todos los libros puestos en el Índice expurgatorio del año 1747, y en los Edictos posteriores, hasta fin de Diciembre de 1789*<sup>491</sup>, provocando que los piuranos no los compraran o los escondieran para no ser acusados ante este tribunal. En este sentido corroboramos que la vigilancia establecida por el Santo Oficio desde el XVI se mantuvo, aunque con menor presión, hasta la primera década del XIX. Carlos Alberto González Sánchez ratifica que en los primeros momentos de actuación inquisitorial se evitó *el paso a Indias de libros sospechosos de herejía o considerados perniciosos en la aculturación de los indios (escritos protestantes, novelas de caballería, etc.)*, aunque esta labor podía ser burlada porque era frecuente incluir en el cargamento naviero, *libros prohibidos con portadas falsas, o bien eludir el control por medio de las frecuentes corruptelas de los funcionarios* o por la falta de adecuados medios de vigilancia administrativa<sup>492</sup>. Más adelante, en tiempo de las reformas borbónicas, la Inquisición continuó encargándose de prohibir cualquier escrito que atentara *contra la doctrina cristiana, las instituciones reales y las*

---

<sup>490</sup> J. Rosales. “Qué se leía en Piura a fines del siglo XVIII (1786)”. En: *Actas del Congreso Pueblos, Provincias y Regiones en la Historia del Perú*. Lima, Academia Nacional de la Historia, 2007, p. 343.

<sup>491</sup> Libro digitalizado. Imprenta de Antonio de Sancha, Madrid, 1790. De este *Índice* se recibieron en Lima *setenta y tres copias, de las cuales treinta fueron adquiridas por las bibliotecas de las órdenes y de particulares de Lima, y treinta y cinco se remitieron a los comisarios de Quito, Cuzco, La Paz, La Plata, Santiago de Chile, Concepción, Córdoba, Buenos Aires y Paraguay, con el encargo de venderlos a los centros de estudios existentes en sus respectivas jurisdicciones*. P. Guibovich. *Censura, libros e inquisición en el Perú colonial, 1570-1754*. Sevilla, CSIC, Universidad de Sevilla, Diputación de Sevilla, 2003, p. 159. Libros de Montesquieu, Marmontel, Linguet, Maquiavelo, Raynal, *La Enciclopedia* y otros representativos de la Ilustración francesa estaban consignados en este Índice porque directa o indirectamente atacaban el régimen monárquico señorial y la sociedad estamental. C. González Sánchez. “Barroco versus Ilustración...” Op. Cit. p. 394.

<sup>492</sup> Cfr. C. González Sánchez. “Los libros de los españoles en el virreinato del Perú. Siglos XVI y XVII” en *Revista de Indias*, Vol. LVI, núm. 206, 1996, pp. 12-13.

*autoridades civiles y eclesiásticas, así como los que alentaran actitudes inmorales o desviadas de la fe y las buenas costumbres*<sup>493</sup>. Por este motivo los peruleros preferían mostrar solo aquellos títulos que no les generara ningún tipo de problemas.

Respecto a las bibliotecas existentes entonces en Piura, ratificamos la adhesión a la salvedad que hace la doctora Rosario Márquez referida a su estudio:

*no se puede hacer extensible como ejemplo de lo que es la cultura intelectual de un período, ni tampoco de un grupo social, es obvio que las bibliotecas aquí estudiadas solo representan las preferencias de sus dueños y no es posible afirmar que estos y no otros fueran los libros leídos por la sociedad americana del siglo XVIII, ni tan siquiera por la élite a la que estos personajes pertenecían*<sup>494</sup>.

En efecto, los libros conservados no implican necesariamente su lectura y -según el doctor Manuel de Lara-, es difícil constatar este fenómeno: nunca sabremos el *auténtico nivel de lectura que hubo en la sociedad*<sup>495</sup> piurana, porque -opinión de Teodoro Hampe- *la gente pudo haber leído otros textos que no figuran en los inventarios, bien porque los hubieran desechado antes de su muerte o porque fueran consultados a préstamo*<sup>496</sup> de terceras personas. Estas y otras afirmaciones de los historiadores citados nos llevan a analizar con cautela los inventarios de bienes, los testamentos y algunas testamentarias; documentos que demuestran, en este particular caso, la escasa influencia de las ideas ilustradas en las bibliotecas consultadas de los piuranos.

De manera general, Diego José Ortiz Cortés y Paula de Vilela, se constituyen en casos representativos; en la librería del primero (1786), encontramos el listado de 373 volúmenes, correspondientes a 126 títulos, embargados a Ortiz Cortés, regidor fiel ejecutor del cabildo de San Miguel de Piura, ofrecidos en el comercio que regentaba; entre ellos destacan los siguientes títulos con carácter religioso:

*Ocho libritos de soliloquios... Ytem ocho libros que se titulan Mística Ciudad de Dios... quatro libros en pergamino que trata de la vida interior del Venerable Palafox... diez y seis libros pequeños... que se titulan Egercicio Quotidiano... otro*

---

<sup>493</sup> C. González Sánchez. "Barroco versus Ilustración..." Op. Cit. p. 395.

<sup>494</sup> R. Márquez Macías. *El Tránsito cultural a América. Las bibliotecas privadas de los emigrantes españoles en el siglo XVIII*. Sevilla, Aconcagua Libros, 2002, p. 11.

<sup>495</sup> M. De Lara Ródenas. *Estructura social y modelos culturales durante el Antiguo Régimen. Huelva, 1600-1700*. Córdoba, Ediciones de La Posada, Ayuntamiento de Córdoba, 2000. p. 259.

<sup>496</sup> T. Hampe. *Bibliotecas privadas en el mundo colonial: la difusión de libros e ideas en el virreinato del Perú (siglos XVI-XVII)*. Madrid, Iberoamericana, 1996, p. 30. Véase también C. González Sánchez. "Emigrantes y comercio de libros en el virreinato del Perú" en *Revista del Archivo General de la Nación*, N° 27, Lima, 1993, p. 340.

dicho libro intitulado *Pastor de Noche Buena... otro dicho de las Obras de Soto y Marne*<sup>497</sup>.

Jorge Rosales Aguirre, historiador que ha analizado el conjunto de libros ofrecidos por Ortiz, hizo una interesante indagación sobre las posibles ediciones contenidas en este inventario deduciendo que, posiblemente, los *Soliloquios* de san Agustín fuesen el libro traducido del latín al castellano por el Padre Pedro de Ribadeneyra de la Compañía de Jesús, en 1780, en la Imprenta de Blas Román situada en Madrid<sup>498</sup>. *La Mística Ciudad de Dios*, escrita por la monja franciscana descalza sor María de Jesús de Ágreda, es una amplia biografía histórico-teológica de la Virgen María publicada por primera vez en 1670; para las fechas más cercanas a la del inventario que nos ocupa, se han encontrado ediciones en 8º hechas en Madrid, todas en la Imprenta de la Causa de la Venerable Madre y cada tomo en año distinto (desde 1728 hasta 1762). El libro tuvo tanta aceptación que se hicieron dos ediciones en Amberes (1696-1755) y una de Madrid (1744)<sup>499</sup>. *La vida interior* del Venerable Palafox publicada en Bruselas en 1682 tiene una edición sevillana que data de 1691<sup>500</sup>; al mismo autor pertenece *El pastor de nochebuena: práctica breve de las virtudes, conocimiento fácil de los vicios*, Juan Muñoz, Madrid, 1761; por último, las *Obras de Soto y Marne* probablemente pertenezcan a fray Francisco de Soto Marne quien, en 1748-1749, publicó *Reflexiones crítico-apologéticas sobre las obras de Feijoo*<sup>501</sup>.

Sumado a estas obras, el inventario consigna otras que tratan sobre la vida de santos y religiosos como san Juan de la Cruz, san Francisco de Borja, santa Catalina de Siena, san Francisco de Paula, el venerable Padre Francisco de Posadas, la venerable María Anna de Escobar, etc. Por supuesto, los títulos referidos a la Virgen y a Jesús, tal como Carlos

---

<sup>497</sup> J. Rosales. "Qué se leía en Piura..." Op. Cit. pp. 343-356.

<sup>498</sup> *Soliloquios, y manual del glorioso Doctor de la Iglesia San Agustín. Traducido al castellano por el P. Pedro de Ribadeneyra de la Compañía de Jesús*. Citado en J. Rosales. "Qué se leía en Piura..." Op. Cit. p. 348.

<sup>499</sup> *Mystica ciudad de Dios, milagro de su omnipotencia y abismo de la gracia: historia divina y vida de la Virgen Madre de Dios.../ manifestada... a... sor María de Jesús de Ágreda... de la Regular Observancia de N. Ser. P. S. Francisco...* Imprenta de la Causa de la Venerable Madre, 1728-1762.

<sup>500</sup> *Vida interior del Ilustrísimo y Venerable Señor D, del consejo de Su Majestad, y su Consejero en los Supremos de Guerra, Indias, y Aragón, Obispo de la Puebla de los Angeles, Arzobispo electo de México, Virrey, Presidente, Gobernador, y Capitán General de Nueva España, Visitador de todos sus Tribunales, Juez de residencia de tres Virreyes, y Obispo de la Santa Iglesia de Osmá*. Por Lucas Martín, 1691. Citado en J. Rosales. "Qué se leía en Piura..." Op. Cit. p. 355.

<sup>501</sup> *Soto I Marne, Fr. Francisco. Reflexiones Crítico-Apologéticas sobre las obras del RR. P. Maestro Fr. Benito Geronymo Feijoo: En defensa de las milagrosas flores de S. Luis del Monte, de la (...) sabiduría de Raimundo Lulio (...), Fr. Antonio de Guevara, i de otros Clarísimos Ingenios, que ilustraron al Orbe Literario*. 2 tomos. Salamanca, Eugenio García de Honorato i S. Miguel, 1748 (fecha de la Aprobación).

Alberto González observa para el caso limeño del siglo XVIII, van disminuyendo aunque todavía se preserva *A Brevi, palabras de la Virgen*<sup>502</sup>, del que no hemos encontrado referencias exactas que puedan ajustarse al título pero sí algunas similitudes como el escrito de fray Pedro de Abreu (franciscano) denominado *En las palabras de la Virgen Nuestra Señora*, impreso en Cádiz en 1617 y el de fray Pedro Mercado (jesuita) titulado *Palabras de la Virgen María Nuestra Señora, sacadas del Sagrado Evangelio* editado en Madrid en 1661. Pensamos que, de estas dos opciones, la primera tiene más posibilidades porque al ser una obra escrita por un franciscano estaría refrendada por el convento de san Francisco asentado en Piura mientras que la segunda tuvo que haber sufrido cierto demérito tras la expulsión de los jesuitas en 1767.

En cuanto a número, el libro que más ejemplares tenía, en esta librería y en la de Paula Vilela, era *Ejercicio quotidiano, con diferentes oraciones, y Devociones para antes y después de la Confesión, y Sagrada Comunión*, de Manuel Martín, editado en Madrid en 1780; la cantidad posiblemente estaría ligada a la demanda, al costo y, por supuesto, a la devoción de los piuranos. Hemos de resaltar que esta tienda es una de las pocas administradas por una mujer que recibió como dote una esclava valorizada en 250 pesos y más adelante como herencia paterna 30 pesos. Dicho capital aumentado con el censo otorgado por su casa ubicada en la calle del Playón (actual calle Arequipa) le permitiría regentar un pequeño comercio, compartido posiblemente con su esposo Manuel de Ureña, en el que ofrecían además de libros, medallas, cartillas, incienso y otros productos<sup>503</sup>.

De manera general podemos afirmar que los pocos negocios piuranos dedicados a la venta de libros ofrecían, mayoritariamente, ejemplares hagiográficos que servían para robustecer la fe del creyente a partir del seguimiento de modelos emblemáticos refrendados por la Iglesia y libros de oraciones que preparaban al católico para los sacramentos y para las ocasiones religiosas más importantes como la asistencia a misas, septenarios, novenarios, responsos y otros. Sobresalían estos dos tipos de literatura religiosa no solo por el gusto<sup>504</sup> particular de los lectores -que incrementaba la demanda- sino también porque seguramente sacerdotes y religiosos de los tres conventos

---

<sup>502</sup> J. Rosales. "Qué se leía en Piura..." Op. Cit. pp. 347-356.

<sup>503</sup> Cfr. ARP. Notarial. Prot. 2. Leg. 74. Alcaldes ordinarios: José Zavala y Castilla. Acto notarial 24. Fol. 48r. "Inventario de los bienes de Paula de Vilela". May. 1786.

<sup>504</sup> Según opinión de Carlos Alberto González Sánchez el gusto por estos libros radicaba en la técnica discursiva beneficiada con el romance, en la vulgarización de proposiciones abstractas y complejas, en el énfasis colocado en el consuelo vital y anímico y en los supuestos efectos miríficos. En síntesis, estos libros adoctrinaban y disciplinaban con deleite tal como lo había popularizado el Barroco. Cfr. C. González Sánchez. "Los libros de los españoles en el virreinato del Perú..." Op. Cit. pp. 396-397.

recomendarían su lectura en aras a proporcionarles una realidad *sin angustias y dispensadora de justicia, bondades, consolación, purificación y esperanzas*<sup>505</sup>.

Sin embargo, cabe aclarar que los listados encontrados en los inventarios presentan una particularidad que dificulta su análisis pues resumen al mínimo los títulos y en varios casos no especifican el nombre del autor ni el año de edición, confirmando lo expresado por el doctor Jesús Aguado de los Reyes, cuando ratifica que los inventarios resultan *poco explícitos en la descripción de los bienes culturales, en especial a la hora de detallar los libros de las bibliotecas... a menudo apreciadas globalmente*<sup>506</sup>; situación que se replica en los testamentos, si bien, siendo escasamente mencionados, permiten una mayor especificidad de los libros poseídos y heredados.

En las dos últimas décadas del XVIII ningún testador mencionó libro alguno a pesar de que testaron varios sacerdotes; encontramos, sin embargo, de 1800 a 1819, 5 casos en los que se detallan libros como parte de los bienes; de ellos 3 son presbíteros, uno herrero y el último sin especificar su ocupación; pese a la pequeñez de la muestra podemos intuir que quienes poseyeron libros se interesaron, en cualquier caso, por una *cultura escrita... [que] se encontraba muy concentrada... en la Iglesia... [y] No se trataba, además, de un artículo de lujo*<sup>507</sup> pues las familias económica y socialmente poderosas no los tenían como parte de su patrimonio o por lo menos no se preocuparon por detallarlos en sus últimas voluntades o en los inventarios. Los libros religiosos poseídos mayormente por el clero sería una constante típica en la metrópoli tal como lo ha demostrado, entre otros, el doctor León Carlos Álvarez Santaló en su investigación sobre la Sevilla del siglo XVIII<sup>508</sup>.

En los contados ejemplos piuranos verificamos que la literatura religiosa era superior a la laica, cuestión que no debe sorprendernos, a decir de Carlos Alberto González Sánchez,

*dado el peso de la religión en la sociedad del Antiguo Régimen. Hablamos de una sociedad sacralizada, en la que todas las manifestaciones de la vida humana estaban mediatizadas por las creencias, todo trascendía a Dios y al Más Allá. La religión dictaba las normas de la convivencia en todos los órdenes, enseñaba a*

---

<sup>505</sup> *Ibidem*.

<sup>506</sup> J. Aguado. *Riqueza y sociedad en la Sevilla del siglo XVII*. Sevilla, Fundación Fondo de Cultura de Sevilla-Universidad de Sevilla, 1994, p. 219.

<sup>507</sup> *Ibidem*, 216.

<sup>508</sup> Cfr. L. Álvarez Santaló. “Adoctrinamiento y devoción en las bibliotecas sevillanas del siglo XVIII”. En: L. Álvarez; M. Buxó y S. Rodríguez. *La religiosidad popular...* Op. Cit. pp. 21-45.

*morir y a vivir para gozar de la otra vida. Perfilaba las formas de relación con el poder, justificaba la desigualdad social, daba una ética de los negocios y, en definitiva, daba sentido a una vida, para la mayoría de la población, plagada de miserias y calamidades*<sup>509</sup>.

Esta caracterización de la sociedad típica de ciudades españolas católicas puede aplicarse a los principales núcleos urbanos del virreinato peruano, como Lima y Piura, pero no en toda su extensión porque los pueblos o comunidades rurales más alejados de las capitales de provincias vivían con cierto desapego de la Iglesia, como veremos más adelante.

Detallemos brevemente los principales títulos de los libros religiosos que se encontraron en las últimas voluntades: Miguel Michilot, herrero extranjero ya mencionado con anterioridad, contaba entre sus bienes *Maná del Alma o Ejercicio fácil, y provechoso para quien desea darse de algún modo a la oración*, del M.R.P. Pablo Segeri de la Compañía de Jesús (1717); *Ejercicios espirituales* del cartujo Antonio de Molina (1615); y *Anales Eclesiásticos y seglares de la Muy Noble y muy leal ciudad de Sevilla* del año 1677<sup>510</sup>. El otro laico, que no especifica su ocupación, es Ángel Marcelo Ortiz, natural de Cádiz y vecino de Piura, quien recalcó en su poder para testar que contaba con *libros de medicina y Espirituales que se hallan en Guayaquil*<sup>511</sup> sin especificar ninguno de sus títulos. Nótese que ambos casos coinciden en que son extranjeros, lo que permite presuponer que eran más adeptos a poseer obras tal como sus coterráneos europeos.

En el grupo de los presbíteros testadores -José Félix Navarrete y Blanco (Lambayeque)<sup>512</sup>, Thomas Fuentes y Sorrilla (Piura)<sup>513</sup> y Santiago Antonio de Aréballo (Ayabaca)<sup>514</sup>- hemos agregado a su símil Josef Santiago de Incháustegui (Querecotillo)<sup>515</sup> porque en su testamentaria se expresan algunos libros de talante religioso. El corpus general, clasificado según propuesta del doctor Carlos Alberto González Sánchez, permite

---

<sup>509</sup> C. González Sánchez. “Emigrantes y comercio de libros...” Op. Cit. p. 349.

<sup>510</sup> Cfr. ARP. Notarial. Caja 139. Prot. 29. Correlativo 246. Fol. 285v. “Testamento de Miguel Michilot.” Sept. 1800.

<sup>511</sup> ARP. Notarial. Caja 141. Prot. 34. Correlativo 251. Acto notarial 43. Fol. 108v. “Testamento en virtud de poder de Ángel Marcelo Ortiz por su hija Micaela Ortiz y Mariano del Valle”. Jul. 1819.

<sup>512</sup> Cfr. ARP. Notarial. Caja 81. Prot. 11. Correlativo 157. Acto notarial 153. Fol. 456r-460v. “Testamento del presbítero José Félix Navarrete y Blanco”. Jun. 1804.

<sup>513</sup> Cfr. ARP. Notarial. Caja 78. Prot. 8. Correlativo 154. Acto notarial 4. Fol. 46r. “Testamento del presbítero Thomas Fuentes y Sorrilla”. Ene. 1808.

<sup>514</sup> Cfr. ARP. Notarial. Caja 78. Prot. 8. Correlativo 154. Acto notarial 74. Fol. 246v/248v. “Testamento del presbítero Santiago Antonio de Aréballo”. Jul. 1808.

<sup>515</sup> Cfr. ARP. Cabildo. Caja 9. Exp. 169. Fol. 16r-v. “Testamentaria del presbítero José Santiago Incháustegui”. Abr. 1800.

detenernos en tres grandes rubros de literatura religiosa: ascética, teología moral y liturgia-doctrina.

Como era de esperar por la labor misional que desempeñaban y por la relevancia que el Barroco y el Concilio de Trento le había dado a la pastoral y a la predicación, la mayor parte de títulos que poseían trataban sobre liturgia y doctrina<sup>516</sup>; por esa razón son predominantes los breviarios, diurnos, misales, pastorales, sermonarios, sinodales, catecismos y otros que contribuyeron, directa o indirectamente, en la evangelización de los piuranos. Sobresalen (citamos años de las ediciones que constan) aquí los *Sermones del Ilustrísimo Señor D. Juan Bautista Massillón, Presbytero de la Congregación del Oratorio, uno de los quarenta de la Academia Francesa y Obispo de Clermont*, Madrid, 1773; la *Práctica del confessorario, y explicación de las sesenta y cinco proposiciones condenadas por la Santidad... Inocencio XI. Su materia, los casos más selectos de la Theología Moral. Su forma, un diálogo entre el confessor, y el penitente...* del fraile Jaime de Corella, edición de Madrid en 1767 (la primera databa de 1686); la *Pastoral de N. Ss. Padre Benedicto XIV*, impresas en Madrid en 1764; la obra póstuma de fray Antonio Arbiol *Estragos de la Luxuria y sus remedios, conforme a las Divinas Escrituras, y Santos Padres de la Iglesia*, sacada a la luz por fray Gerónimo García en 1736 en la ciudad de Barcelona; la *Instrucción acerca de las rúbricas generales del Misal, Ceremonias de la Misa rezada, y cantada, Oficios de Semana Santa, y de otros días especiales del año...* del capellán Fermín de Yrayzos, impresos en Madrid en 1777; y del padre Francisco Amado Pouget *Instrucciones generales en forma de Cathecismo: en las quales, por la Sagrada Escritura y la Tradición, se explican en compendio la Historia y los Dogmas de la Religión, la moral christiana, los sacramentos, la oración, las ceremonias y usos de la Iglesia* (Madrid, 1784); todo parapetado con cuadernos y cuadernillos de rezo de novenas a varios arcángeles y santos (san Roque, santa Gertrudis), panegíricos sagrados y concilios tridentinos y limenses.

Los otros dos rubros, ascética y teología moral, que recrean las virtudes ideales del buen cristiano y las técnicas de la oración interior giran en torno a la meditación realista o imaginativa de la pasión y muerte de Cristo, de las angustias de su madre y de la muerte del ser humano. En general, divulgan doctrinas y teologías elevadas con una clara intencionalidad educativa, directa y fácil de entender tratando de lograr

---

<sup>516</sup> Cfr. C. González Sánchez. “Los libros de los españoles en el virreinato del Perú...” Op. Cit. p. 399.



en los lectores u oyentes reacciones *emotivas de arrepentimiento, miedo, obediencia, piedad y... devoción*, tras haber observado *elementos extrarracionales, plásticos y visuales*<sup>517</sup>.

Los títulos encontrados que casan con la mentalidad barroca son: *Introducción a la vida Devota de S. Francisco de Sales; Obispo y Príncipe de Ginebra, Fundador de la Orden de la Visitación de Santa María*, reeditada en Segovia en 1787 y la ya mencionada *Ciudad Mística de Dios* por la madre Agreda. Del Quinientos continúan circulando *Obras del venerable P.M. fray Luis de Granada, del orden de Santo Domingo*, en varios tomos, reeditados en Barcelona en 1701.

Por último, de teología moral, destacan *La Flor del Moral esto es lo más florido, y selecto que se halla en el jardín ameno, y dilatado campo de la Theología Moral* del reverendo padre fray Josef Faustino Cliquet (Madrid, 1791) y *Promptuario de la Theología Moral, compuesto primeramente por el P. M. Fr. Francisco Lárraga, del Sagrado Orden de Predicadores* impreso en 1790, en la ciudad de Madrid.

Toda esta literatura devocional, a decir de Arturo Morgado, ofrece una serie de mensajes específicos: la cotidianización de lo milagroso y sobrenatural, la expresión de la superioridad social y espiritual del clero, la reiteración en la bondad del acto de autoridad y la absoluta necesidad de la obediencia, la consolación resignada por la desventaja social compensada con castigos menores en el otro mundo, la importancia de los sufragios y, finalmente, la superioridad del catolicismo sobre el protestantismo<sup>518</sup>.

Como hemos venido observando, existen pocas bibliotecas de comerciantes de libros; en su mayoría pertenecen a particulares, con lo que podemos suponer que los títulos corresponden a las lecturas de entonces, en relación con la ocupación laboral de los propietarios. En bibliotecas y librería contemplamos la prolongación del Barroco en su fase tardía, tal cual se vivía en la capital del virreinato peruano, pues su manifestación *desmesurada, extremada e hiperbólica* paulatinamente fue dando lugar a una *producción cultural... con un claro sesgo pedagógico, destinada a las masas*<sup>519</sup>, en quienes se quería cimentar profundas devociones aprovechando los diversos libros que trataban sobre temas religiosos. Estos que circulaban en la sociedad piurana ejemplarizan con bastante claridad el nivel borroso entre lo “*interesante-*

---

<sup>517</sup> C. A. González Sánchez. “Los libros de los españoles en el virreinato del Perú...” Op. Cit. p. 397. *Ibidem*. “*Lectio Espiritual*. Lectores y lectura en los libros ascético-espirituales de la Contrarreforma”. En: C. González Sánchez y E. Vila Vilar. *Grafías del imaginario...* Op. Cit. p. 284.

<sup>518</sup> Cfr. A. Morgado. *Ser clérigo en la España del Antiguo Régimen...* Op. Cit. p. 116.

<sup>519</sup> *Ibidem*. p. 396.

*emocionante*” y lo “*admirable-imitable*” que caracteriza el mundo de la devoción. Su presencia responde por igual a intereses religiosos y por ello constituyen una excelente muestra de mecanismos educativos capaces de provocar conductas específicas en los fieles. Como menciona Álvarez Santaló, la vida de santos constituye un buen troje de donde extraer los miles de ejemplos y referencias utilizadas en los sermones<sup>520</sup> y adoctrinamiento porque, como resaltaremos más adelante, se buscaba evangelizar con métodos sencillos, claros y cotidianos<sup>521</sup>.

En síntesis, creemos que un pequeño grupo de la élite piurana asimiló lenta y secretamente ideas venidas de Europa sobre todo a partir de 1812 cuando se desactiva el Santo Oficio y más adelante -a inicios de la República- cuando se establecen ciertas licencias. En teoría, a pesar de la libertad establecida, no hemos encontrado testamentos o inventarios de bienes que consignen expresamente títulos deístas o prohibidos, lógico ante el avance de la intolerancia entre las autoridades eclesiásticas quienes consideraban que la religión estaba *tan ultrajada y vilipendiada desde que asomó por estos países la licencia de tanto libro maldito*<sup>522</sup>, adjudicando a la presencia de las ideas ilustradas los males que estaba padeciendo la Iglesia en general. Nada prohibido podría estar entre lo inventariado; fuese o no real.

### **3.2. Creencias y devociones plasmadas en las fórmulas testamentarias.**

Teniendo como base los libros ofrecidos en librerías y tenidos en bibliotecas particulares, toca ahora profundizar en las creencias que tenía el piurano de entonces plasmadas en testamentos, capellanías y cartas.

Como era de esperar, los piuranos creían en Dios, en la Trinidad, en Jesucristo, en la Virgen, en los santos y en los sacramentos; así lo certifican las fórmulas usadas en las invocaciones, declaraciones e intercesiones, plasmadas en las últimas voluntades, que en este apartado trabajaremos cualitativa y comparativamente tratando de encontrar peculiaridades entre lo anotado por varones y mujeres y dejando el análisis bibliográfico, cuantitativo y procesal para el capítulo VII.

---

<sup>520</sup> Cfr. L. Álvarez Santaló. “Adoctrinamiento y devoción...” En: L. Álvarez Santaló, M. Buxó y S. Rodríguez. (Coords.) *La religiosidad popular...* Op. Cit. pp. 29-30.

<sup>521</sup> Cfr. R. Rosas. *Mentalidad y discurso religioso...* Op. Cit. p. 61.

<sup>522</sup> AGN. CTD. Caja 2, cuaderno N° 7, carta 32, fol. 1r. Trujillo, 1822. (Signatura antigua).

Lo primero que debemos recalcar -en todas las décadas estudiadas, excepto en la segunda (1790-1799)-, es que únicamente dos escribanos elaboraron testamentos, en tanto que los demás fueron autoridades político-militares que hicieron o protocolizaron estos documentos; ello puede sugerir una cierta transferencia de sus creencias y devociones - como parte del engranaje social al que pertenecían- hacia los testadores. Por otro lado, es trascendente el elevado número de testamentos nuncupativos, abiertos, cerrados o “*in voce*” porque, según nuestro parecer, proporcionan mayor exactitud de los rubros estudiados.

Los cuadros N° 16 y 17 muestran el respectivo detalle.

Cuadro N° 16. Escribanos y autoridades que elaboran testamentos

| Décadas<br>Ítems                  | 1780-1789<br>136 testam. | 1790-1799<br>92 testam. | 1800-1809<br>132 testam. | 1810-1819<br>133 testam. | Totales<br>493<br>testam. |
|-----------------------------------|--------------------------|-------------------------|--------------------------|--------------------------|---------------------------|
| Escribanos que hacen testamentos  | 2<br>28.5%               | 1<br>14.5%              | 2<br>28.5%               | 2<br>28.5%               | 7<br>100%                 |
| Autoridades que hacen testamentos | 14<br>33%                | 8<br>18%                | 7<br>16%                 | 14<br>33%                | 43<br>100%                |

Fuente: Elaboración propia en base a 493 testamentos.

Cuadro N° 17. Tipos de testamentos

| Décadas<br>Ítems                             | 1780-1789<br>136 testam. | 1790-1799<br>92 testam. | 1800-1809<br>132 testam. | 1810-1819<br>133 testam. | Totales<br>493<br>testam. |
|----------------------------------------------|--------------------------|-------------------------|--------------------------|--------------------------|---------------------------|
| Testamentos simples <sup>523</sup>           | 105<br>77%               | 73<br>79%               | 74<br>56%                | 74<br>57%                | 326<br>66%                |
| Testamentos nuncupativos <sup>524</sup>      | 21<br>16%                | 12<br>13%               | 52<br>39%                | 45<br>33%                | 130<br>26%                |
| Testamento en virtud de poder <sup>525</sup> | 10<br>7%                 | 7<br>8%                 | 6<br>5%                  | 14<br>10%                | 37<br>8%                  |

Fuente: Elaboración propia en base a 493 testamentos.

<sup>523</sup> Escritos por escribanos o autoridades.

<sup>524</sup> Escritos o dictados por el mismo testador.

<sup>525</sup> Escritos por escribanos o autoridades.

Teniendo en cuenta las invocaciones, deducimos la insistencia en dejar por escrito la triada principal representada en: Dios, en la Virgen y en la Santísima Trinidad; cada uno por separado o unido al otro, de tal manera que las fórmulas no se muestran muy variadas. A la ya conocida apertura *En el nombre de Dios Todo Poderoso con cuya divina invocación todas las cosas tienen buen principio, loable medio y dichoso fin* se agrega la figura de la Virgen, de manera general o en sus advocaciones de Mercedes o Inmaculada Concepción, presentando así una devoción más completa según la visión de los piuranos.

El historiador Rubén Vargas Ugarte (S.J) afirma que la difusión del culto a la Virgen titular fue fruto del celo de los mercedarios; algunas de sus imágenes como las de Lima<sup>526</sup>, Quito, Pasto, Piura y otras vinieron a ser muy populares y veneradas, sin faltar ciudades que llegaron a elegirla por patrona; por lógica, y por su constante defensa de la Inmaculada Concepción, desde el siglo XIV, la orden franciscana tendría como advocación predilecta a la Concepción Purísima<sup>527</sup> que se encargaron de difundirla por donde les fuera posible<sup>528</sup>. No en vano desde esa centuria Juan Duns Escoto buscó los argumentos teológicos pertinentes exponiéndolos en el debate celebrado en la Universidad de París, a finales de 1307, con la intención de rebatir las ideas presentadas por los dominicos que se mantuvieron adeptos a los planteamientos de santo Tomás de Aquino<sup>529</sup>. Escoto pretendió demostrar que *la Inmaculada Concepción no repugna a la*

---

<sup>526</sup> En 1615 Lima reconoció a la Virgen de las Mercedes como protectora de la ciudad. Tras la terrible sequía de 1730 fue declarada Patrona Jurada de los campos de Lima el 20 de septiembre en reconocimiento a la ayuda recibida. Cfr. J. Martínez (OP) y R. Del Olmo (OSA). *María, Madre de la Hispanidad. Vírgenes patronas de España y de América*. Madrid, EDIBESA, 2003, p. 606.

<sup>527</sup> Cfr. R. Vargas Ugarte. *Historia del culto de María en Ibero-América y de sus imágenes y santuarios más celebrados*. Lima, Talleres gráficos Jura, Tomo I, 1956, pp. 40/43.

<sup>528</sup> Los momentos claves de la devoción a la Inmaculada Concepción antes del establecimiento del dogma en 1854 son cuatro: el Concilio de Nicea (año 325), la imposición de la fiesta en Roma por parte de Sixto IV, la Bula “*Sollicitudo omnium ecclesiarum*” de Alejandro VII (1661) y la extensión de la fiesta a la Iglesia Universal por mandato de Clemente XI en 1708. El proceso histórico detallado desde el Concilio de Nicea hasta 1918 es analizado por Carlos Ros en su artículo “La Concepción Inmaculada en la Historia” compilado en P. Castañeda y M. Cociña (Coord.) *Sevilla y la Inmaculada*. XV Simposio de Historia de la Iglesia en España y América. Sevilla, Academia de Historia Eclesiástica, Cajasur, 2004, pp. 15-34. Véase también F. Delicado. “Culto y devoción en torno a la Inmaculada Concepción, en Yecla (Murcia): Rito, arte y antropología”. En: F. Campos (Dir.) *La Inmaculada Concepción en España: religiosidad, historia y arte*. Actas del Simposio (I), Madrid, Estudios Superiores del Escorial, Tomo I, 2005, p. 163; G. Cienfuegos. “La polémica sobre el dogma de la Inmaculada Concepción y la censura teatral” en *Cincinnati Romance Review* 37, 2014, p.1.

<sup>529</sup> Duns Escoto defiende que la redención preservativa es la redención más perfecta pues *la Virgen ha sido santificada desde el primer instante de su concepción por los méritos de Cristo Redentor*. J. Bastero y J. Fidalgo. *Mariología*. Manuales del Instituto Superior de Ciencias Religiosas, Pamplona, Universidad de Navarra (EUNSA), 2015, p. 58. Véase también en D. Atienza. “La controversia de la Inmaculada Concepción a través de los impresos de los siglos XVII y XVIII” en *Documentos de Trabajo UCM*. Biblioteca Histórica, 2016/14, p. 3; R. Fernández Gracia. *La Inmaculada Concepción en Navarra. Arte y devoción durante los siglos del Barroco. Mentores, artistas e iconografía*. Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra S.A. (EUNSA), 2004, p.99-100. J. Campos y Fernández de Sevilla. “Fiestas en

*universalidad del pecado original y a la universalidad de la redención de Cristo* y, por tanto, María santificada desde el primer instante de su ser habría sido redimida por su Hijo, con una redención preservativa. La objeción de los adversarios se centró en reforzar que si María fue concebida sin pecado original, se menoscababa la obra redentora de Cristo que no salvó a todos y cada uno de los hombres<sup>530</sup>. A partir de ahí, según el historiador Carlos Vizuite, ambas órdenes se alinearon con cada una de sus doctrinas, defendiéndolas a ultranza, hasta llegar a considerar a los contrarios como herejes. La falta de definición positiva del Concilio de Trento en este tema propició la continuidad de la disputa académica por más de dos siglos<sup>531</sup> en las distintas universidades<sup>532</sup>.

Esta controversia académica que enfrentó a las grandes familias religiosas tuvo una arista importante: la gran masa de devotos que, a partir de 1617, se organizó para celebrar la fiesta el 8 de diciembre. El gran ciclo festivo -según versión de Pilar Latasa- se extendió por todo el mundo hispánico y en él se representó un sinnúmero de vistosos elementos audiovisuales que reforzaron la devoción. Tal fue el despliegue que las principales capitales de virreinato no dudaron en gastar miles de pesos pagando flores, cera, músicos, luminarias, colgaduras, mascaradas, vestimentas, agasajos y todo cuanto implicara *lucimiento, gala y brío* de los participantes<sup>533</sup>.

Ya en el siglo XVIII, esta festividad se reforzó cuando, en 1760, las Cortes de Madrid, a instancias de Carlos III, declararon a la Inmaculada Concepción como *Patrona de España y de las Indias*<sup>534</sup>. Ese suceso vigorizó la labor que venían realizando los franciscanos por medio de *sermones, procesiones, iconografía*<sup>535</sup> y otros instrumentos

---

honor de la Inmaculada Concepción organizadas por la Universidad de Lima en 1619” en *Revista Peruana de Historia de la Iglesia*, Lima, 13 (2011), p. 2.

<sup>530</sup> Cfr. C. Ros. “La Concepción Inmaculada en la Historia” Op. Cit. p. 18.

<sup>531</sup> Cfr. C. Vizuite. “Voto, juramento y fiesta de la Inmaculada en la Universidad de Toledo”. En: F. Campos (Dir.) *La Inmaculada Concepción en España: religiosidad, historia y arte*. Actas del Simposio (I), Madrid, Estudios Superiores del Escorial, Tomo I, 2005, pp. 334/336.

<sup>532</sup> Universidades: París, Colonia, Valencia, Granada, Alcalá, Baeza, Santiago, Zaragoza, Salamanca, Coímbra, México y Lima. Cfr. D. Pérez de Valdivia. “Tratado de la Inmaculada Concepción de Nuestra Señora (1582)” en *Cuadernos de Pensamiento Español*. Pamplona, Universidad de Navarra, 2004, p. 16.

<sup>533</sup> Cfr. P. Latasa. “Lima festeja a la Inmaculada (1656): texto criollo y poderes urbanos” en *Histórica*, XLI.2 (2017): 89-108, pp. 91/101-104.

<sup>534</sup> El Real Decreto emitido el 18 de enero de 1761 proclamó a la Inmaculada Concepción no solo como Patrona sino también como Abogada de todos los reinos de España, Indias y demás dominios y señoríos de la monarquía española. Cfr. J. Campos y Fernández de Sevilla. “Fiestas en honor de la Inmaculada...” Op. Cit. p. 3. En 1788 el rey de España ratifica la uniformidad en todos sus dominios de la Misa y Oficios propios de esta advocación concedidos en 1761 por el papa Clemente XIII. J. Matraya. *Catálogo Cronológico de las Pragmáticas, Cédulas, Decretos, Órdenes y Resoluciones Reales Generales Emanadas Después De la Recopilación De las Leyes De Indias*. Buenos Aires, Instituto de Investigaciones de Historia del Derecho, 1978, N. 1498, p. 400.

<sup>535</sup> L. Amigo. “Entusiasmos inmaculistas en el Valladolid de los siglos XVII y XVIII”. En: F. Campos, (Dir.)

que enraizaron lentamente el culto a la Purísima Concepción sobre todo en aquellos territorios donde se contaba con un convento y también con la *Venerable Orden Tercera* cuyos adeptos -seglares- juraban el *Misterio de la Inmaculada* y tenían un examen previo a su ingreso como terciarios<sup>536</sup>.

Piura, como ya hemos afirmado, tenía un convento franciscano y, por ende, una Orden Tercera que compartía esta devoción junto con las cofradías y hermandades de la ciudad y del campo<sup>537</sup> fundadas en su honor; en conjunto, contribuían a reforzar este misterio en los feligreses. Por otro lado, en el reducido grupo de élite que protagonizaba la vida cultural de Piura, encontramos lectores que entre sus preciadas obras tenían la *Mística ciudad de Dios* -panegírico con fundamentos de Escoto en honor de la Virgen Inmaculada- de la monja franciscana María Jesús de Ágreda y la *Vida interior* del venerable Juan de Palafox, también defensor del inmaculismo, a quienes ya nos hemos referido<sup>538</sup>. Y por si esto fuera poco, el obispo Martínez Compañón, en 1785, insistiría en que cada escuela fundada en los principales pueblos de su diócesis quedase obligada a tomar por su *Patrona y especial abogada y Protectora a Nuestra Señora de la Concepción, colocando un lienzo o bulto de ella en el lugar más decente*, con la finalidad de que en los niños se despierte la devoción a este *soberano Misterio...* como base y *fundamento de su incomparable santidad*<sup>539</sup>.

La devoción entonces enraizada, a pesar de que el dogma aún no había sido establecido por la Iglesia, se incluiría por norma en las primeras palabras de los testamentos; así lo hizo Manuel Rodríguez y Fernández, natural del principado de Asturias y vecino de Piura, en 1780, afirmando:

---

*La Inmaculada Concepción en España...* Op. Cit. Tomo I, p. 436.

<sup>536</sup> F. Delicado. "Culto y devoción en torno a la Inmaculada Concepción..." Op. Cit. p. 164.

<sup>537</sup> En el siglo XVIII hay cofradía de Nuestra Señora de la Concepción en la iglesia de Chocán, en la de Sechura, en la parroquia de Sondorillo, en la iglesia de Frías, en la matriz de Motupe y, por supuesto, en la matriz de Piura donde se le conoce como cofradía de la Purísima Concepción de Nuestra Señora y está conformada por españoles cuyos mayordomos eran los alcaldes de la ciudad. Cfr. R. Rosas. "Mentalidad y discurso..." Op. Cit. pp. 116-117.

<sup>538</sup> Sobre la influencia de la venerable Ágreda en la expansión de la devoción inmaculista por los territorios de la diócesis de Tarazona en el sur de Navarra y más allá de sus fronteras véase R. Fernández Gracias. *La Inmaculada Concepción en Navarra...* Op. Cit. pp. 197-228; el mismo autor analiza también la labor de defensa y difusión del misterio concepcionista en Nueva España y otros virreinos hispanoamericanos por parte del venerable Palafox, pp. 285-291.

<sup>539</sup> AGI. Estado. 75. N. 109. B. Martínez Compañón. "Estatutos u ordenanzas de las escuelas solicitadas para niños y niñas que fundará en las ciudades del Obispado" en *Visita Pastoral de la Diócesis de Trujillo*, Fol. 3v.

*En el nombre de Dios nuestro Señor y de la Virgen Santísima su madre y Señora concebida sin mancha ni sombra de la culpa original en el primer instante de su ser purísimo y natural*<sup>540</sup>.

En esta primera década serán las autoridades políticas las que utilicen esta fórmula con ligeras variaciones. En la tercera década, los cuatro testamentos nuncupativos en los que se plasma la creencia de la Inmaculada Concepción fueron realizados en zona rural (Pacaipampa, Ponungayo, Bigote y El Ala); de sus autores solo uno era clérigo -fraile mercedario- por lo que se puede considerar que los laicos restantes recibieron indicaciones directas de los testadores que creían en este misterio virginal y que finalmente escribieron de manera muy parecida: *En el nombre de Dios Todopoderoso y de la Virgen María Señora Nuestra concebida en gracia de su ser purísimo*<sup>541</sup>. Y también: *En el nombre de Dios Todopoderoso y de la Virgen Santísima su Madre y Señora Nuestra concebida sin mancha ni sombra de la culpa original. Amén*<sup>542</sup>.

En la segunda y cuarta década (1790-1799 / 1810-1819) esta mención fue sustituida por Dios, uno o trino, y reservada para el apartado de las intercesiones.

Las invocaciones a la Inmaculada son solo un ejemplo de devoción que se complementa con las intercesiones pedidas, con las misas solicitadas y con los objetos religiosos declarados en las últimas voluntades. Toda esa fiebre concepcionista vivida desde el siglo XVII se mantiene durante el siglo ilustrado con cierta relajación<sup>543</sup> y va afianzándose por medio del arte, la literatura, la fiesta, la ceremonia y el rito que buscan difundir por cada rincón esta devoción. Piura se incorpora en esta vorágine de tal manera que durante la visita del obispo Martínez Compañón (1783-1785) queda consignada en la lista de fiestas religiosas celebradas por el pueblo en general.

Será en los primeros años del siglo XIX cuando se observe una presencia ligeramente palpable de la Santísima Trinidad, seguramente como consecuencia de cierto éxito de las catequesis en la ciudad o por el cambio de centuria que traía nuevas modas. Por ejemplo,

---

<sup>540</sup> ARP. Notarial. Leg. 74. Exp. 1. Acto notarial 57. Fol. 129v. “Testamento de Manuel Rodríguez y Fernández”. Ago. 1780.

<sup>541</sup> ARP. Notarial. Caja 73. Prot. 2. Correlativo. 148. Acto notarial 7. Fol. 14r. “Testamento de Miguel Román”. Ene. 1801.

<sup>542</sup> ARP. Notarial. Caja 73. Prot. 2. Correlativo. 148. Fol. 72r. “Testamento de Sebastiana Bautista”. Feb. 1801.

<sup>543</sup> Relajación debida a que los pontífices como Clemente XI y XII van reforzando la devoción pues el primero, declara el día 8 de diciembre como Fiesta de la Inmaculada Concepción en toda la Iglesia Universal y el segundo, promueve el Patronato de la Inmaculada Concepción. Cfr. D. Atienza. “La controversia de la Inmaculada Concepción...” Op. Cit. pp. 26-27.

Manuel Andosilla del Valle, en 1802, inicia su testamento nuncupativo con una frase distinta a las comúnmente usadas:

*En el nombre de Dios Todo Poderoso, Padre, Hijo y Espíritu Santo, tres personas distintas y un solo Dios Verdadero y en presencia de la Santísima Virgen M<sup>a</sup> M<sup>e</sup> de Dios y Señora Nuestra con cuyo auxilio todas las cosas tienen buen principio, loable y dichoso fin<sup>544</sup>.*

Quería resaltar las bases de su fe: Dios en su Trinidad y la Virgen. Sin especificar advocación.

No existían diferentes percepciones, según género. Comparando las invocaciones de los testamentos de mujeres y varones, corroboramos la ausencia de grandes diferencias entre ellos, tal como lo demuestra el cuadro N° 18 que presentamos a continuación.

Cuadro N° 18. Invocaciones de fe<sup>545</sup>

| Décadas        | Género     |            | Mujeres    |           |           | Varones    |           |           |
|----------------|------------|------------|------------|-----------|-----------|------------|-----------|-----------|
| Total          | Muj.       | Var.       | A          | B         | C         | A          | B         | C         |
| 1780-1789      | 69         | 67         | 46         | 13        | 1         | 40         | 14        | -         |
| 136 testam.    | 51%        | 49%        | 34%        | 10%       | 1%        | 29%        | 10%       |           |
| 1790-1799      | 40         | 52         | 30         | 7         | -         | 36         | 10        | -         |
| 92 testam.     | 43%        | 57%        | 33%        | 8%        |           | 39%        | 11%       |           |
| 1800-1809      | 57         | 75         | 23         | 8         | 2         | 29         | 7         | 6         |
| 132 testam.    | 43%        | 57%        | 17%        | 6%        | 2%        | 22%        | 5%        | 4.5%      |
| 1810-1819      | 54         | 79         | 22         | 4         | -         | 34         | 8         | 5         |
| 133 testam.    | 41%        | 59%        | 17%        | 3%        |           | 26%        | 6%        | 4%        |
| <b>Totales</b> | <b>220</b> | <b>273</b> | <b>121</b> | <b>32</b> | <b>3</b>  | <b>139</b> | <b>39</b> | <b>11</b> |
|                | <b>45%</b> | <b>55%</b> | <b>25%</b> | <b>6%</b> | <b>1%</b> | <b>28%</b> | <b>8%</b> | <b>2%</b> |

Fuente: Elaboración propia en base a 493 testamentos.

A: Dios

B: Dios y la Virgen

C: Santísima Trinidad

<sup>544</sup> ARP. Notarial. Leg. 75. Prot. 5. Correlativo 151. Acto notarial 22. Fol. 42r. "Testamento de Manuel Andosilla del Valle". Nov. 1802.

<sup>545</sup> Es necesario indicar que el número total de mujeres y varones no coincide con el de las invocaciones porque algunos no colocaron nada en este rubro.



Como podemos apreciar hemos tomado en cuenta las tres invocaciones más resaltantes por su número: Dios/ Dios y Virgen/ Santísima Trinidad. Opinamos que no hay mayor diferenciación porque la invocación es un referente del formulismo establecido que va dando lugar a las creencias personales a medida que se avanza en la redacción del testamento. Además, las creencias generales no eran cuestión de perspectivas distintas en función del género: hombres y mujeres creían -o decían creer- en los mismos aspectos básicos: Dios, la Virgen, la Trinidad o los santos.

Las *declaraciones*, por el contrario, sí presentan abiertamente las creencias de los testadores (por lo menos los 130 que dictan o escriben sus últimas voluntades en documentos nuncupativos); ratifican lo expuesto en las tres invocaciones anteriores, pero puntualizan su obediencia al magisterio de la Iglesia, creyendo *firmente* lo que *predica la santa Yglesia Cathólica, Apostólica y Romana en cuia fe y creencia*<sup>546</sup> viven y protestan morir. Todos los grupos sociales tenían, a la hora de testar, el mismo interés en reflejar devociones y creencias básicas idénticas, lo que resulta lógico considerando que partimos de los pilares de la fe y de que muchos se encuentran a las puertas de la muerte. Se reitera constantemente la Trinidad -sobre todo en la segunda persona-, los artículos y misterios de la fe católica y la Virgen, aunque hay pocas excepciones que afirman creer en el Misterio de Santísimo Sacramento. Algunos ejemplos ilustran al respecto. María Moreto, probablemente india, vecina del Asiento de Nuestra Señora de la Pura y Limpia Concepción de Pacaipampa -zona rural- declara en su testamento nuncupativo hecho en 1800, que cree en la Santísima Trinidad, recalcando, sin especificación nominal, su fe en la Encarnación y virginidad de María:

*que la segunda persona encarnó en el vientre purísimo de María Santísima por obra del Espíritu Santo y que después padeció y murió en el patíbulo de la cruz por redimirnos y salvarnos, resucitado subió a los cielos y está a la diestra de su eterno Padre que desde ahí juzgará a los muertos dando premio a los buenos y castigo a los malos y finalmente creo en nuestra Santa Madre Iglesia Católica...*<sup>547</sup>.

Por su parte, Diego Farfán de los Godos y Sedamanos, destacado piurano, expuso en su testamento que creía en el misterio de la Santísima Trinidad; en la Encarnación del Hijo de Dios que permitió a María quedar *virgen antes, durante y después del parto*; en

---

<sup>546</sup> ARP. Notarial. Leg. 74. Exp. 1. Acto notarial 78. Fol. 224rv. "Testamento de Manuel Alvares". Jul. 1780.

<sup>547</sup> ARP. Notarial. Caja 74. Prot. 3. Correlativo 149. Acto notarial 136. Fol. 438r. "Testamento de María Moreto Cordova". May. 1800.

la segunda venida de Cristo para juzgar a vivos y muertos y en la presencia real de Jesucristo en el sacramento del altar. Además recalca que cree en todo aquello que confiesa la Iglesia Católica Romana, en cuya fe ha vivido y piensa morir<sup>548</sup>. Por último, Pascual Puellas, vecino de Huarmaca -zona rural- en su testamento nuncupativo hecho en 1814, declarará creer en el inefable misterio de la Trinidad, especificando que son tres personas distintas con una sola esencia. Asimismo, defenderá el misterio de la encarnación del Verbo:

*que es el Hijo, segunda persona de la Santísima Trinidad y que por su efecto admirable de su omnipotencia y amor se encarnó y se hizo Hombre en las purísimas entrañas de la Virgen María por obra y gracia del Espíritu Santo, también creo y confieso en el adorable misterio Eucarístico del Santísimo Sacramento...*<sup>549</sup>.

En síntesis, las tres firmes creencias que los piuranos de la época quisieron remarcar fueron la Trinidad, la Virgen y los artículos y misterios de la fe católica. Por ello, logró preminencia el texto convencional que defendía firmemente la *Santísima Trinidad, Padre, Hijo y Espíritu Santo*, [como] *tres personas distintas y un solo Dios verdadero y en todo lo que cree, enseña y predica Nuestra Santa Madre Yglesia Católica, Apostólica y Romana*<sup>550</sup>. Este fragmento fue ampliado con interesantes adjetivos dedicados a la Trinidad y con explicaciones propias de la oración del Credo, lo que sería un indicio del paulatino adoctrinamiento impartido en la ciudad y en los principales pueblos durante el lapso estudiado.

Respecto a la comparación entre lo que declararon hombres y mujeres en sus testamentos se observa -según citamos- que no hay una diferencia sustancial en ellos y que predomina claramente la fórmula convencional que aparece en el cuadro con la letra A; las otras letras se refieren a los dogmas de fe (B) y a la Virgen (C) respectivamente.

---

<sup>548</sup> Cfr. ARP. Notarial. Caja 82. Prot. 12. Correlativo 158. Acto notarial 95. Fol. 258v. "Testamento de Diego Manuel Farfán de los Godos". Ago. 1812.

<sup>549</sup> ARP. Notarial. Caja 86. Prot. 16. Correlativo 162. Acto notarial 43. Fol. 109r. "Testamento de Pascual Puellas". Nov. 1814.

<sup>550</sup> ARP. Notarial. Caja 103. Prot. 1. Correlativo 188. Acto notarial 48. Fol. 238v. "Testamento de Jacoba Gonzales de Córdoba". Ene. 1780.

Cuadro N° 19. Declaraciones de fe<sup>551</sup>

| Décadas            | Género     |            | Mujeres    |             |             | Varones    |             |           |
|--------------------|------------|------------|------------|-------------|-------------|------------|-------------|-----------|
| Total              | Muj.       | Var.       | A          | B           | C           | A          | B           | C         |
| 1780-1789          | 69         | 67         | 67         | -           | -           | 59         | 1           | 1         |
| 136 testam.        | 51%        | 49%        | 49%        |             |             | 43%        | 1%          | 1%        |
| 1790-1799          | 40         | 52         | 35         | -           | -           | 49         | 1           | -         |
| 92 testam.         | 43%        | 57%        | 38%        |             |             | 53%        | 1%          |           |
| 1800-1809          | 57         | 75         | 53         | 1           | -           | 69         | 2           | 1         |
| 132 testam.        | 43%        | 57%        | 40%        | 1%          |             | 52%        | 2%          | 1%        |
| 1810-1819          | 54         | 79         | 46         | 1           | 2           | 68         | -           | 3         |
| 133 testam.        | 41%        | 59%        | 35%        | 1%          | 2%          | 51%        |             | 2%        |
| <b>Total</b>       | <b>220</b> | <b>273</b> | <b>201</b> | <b>2</b>    | <b>2</b>    | <b>245</b> | <b>4</b>    | <b>5</b>  |
| <b>493 testam.</b> | <b>45%</b> | <b>55%</b> | <b>41%</b> | <b>0.4%</b> | <b>0.4%</b> | <b>50%</b> | <b>0.8%</b> | <b>1%</b> |

Fuente: Elaboración propia de acuerdo a 493 testamentos.

A: Creen en la Santísima Trinidad y en lo que confiesa y predica la Iglesia Católica.

B: Cree en los artículos y misterios de la fe católica y/o en el demonio.

C: Cree en la Virgen.

Como en la Península y en la Europa católica, las creencias de los piuranos no se limitaron a la Trinidad, artículos y misterios de la fe y la Virgen, sino que se vieron ampliadas a los seres a quienes solicitaron como sus defensores, intercesores o abogados. Por la gran variedad mencionada en los testamentos creemos conveniente clasificarlos en tres grupos: primero, la Virgen con sus distintos atributos y advocaciones; segundo, los santos de la corte celestial; y tercero, los ángeles.

En las cuatro décadas estudiadas se observa que la solicitud como única intercesora a la *Serenísima Reina de los Ángeles María Santísima, Madre de Dios y Señora Nuestra*<sup>552</sup> va disminuyendo de 89 a solo 10 menciones en la última década, lo que no significa bajo ningún modo la desaparición de su creencia, sino el agregado, a medida que pasaron los años, de intermediarios: los santos y los ángeles, enriqueciendo las

<sup>551</sup> Es necesario indicar que el número total de mujeres y varones no coincide con el de las invocaciones porque algunos no colocaron nada en este rubro.

<sup>552</sup> ARP. Notarial. Leg. 74. Exp. 2. Acto notarial 11. Fol. 23r. "Testamento de Buenaventura de Saavedra". Mar. 1786.

fórmulas. Además, en las dos primeras décadas del XIX aparecen las advocaciones marianas como Virgen de los Dolores, de las Angustias, del Rosario, de las Mercedes, de Guadalupe, del Carmen y excepcionalmente de la Natividad.

Algunos ejemplos sirven de verificación. Hay quienes mencionan a la Virgen con absoluta sencillez y en tono sublime como lo hizo, en 1786, Juliana Guerrero, vecina del pueblo de Motupe, quien resalta el *dulcísimo nombre de María Santísima, Señora Nuestra, a quien elijo como abogada y protectora*<sup>553</sup> o, con formas más compuestas, como Bitorino Rodríguez, vecino de Pelingará -zona rural- quien en su testamento nuncupativo no vería suficiente la intercesión única de la Virgen, interpellando a la

*Gloriosa Reina de los Ángeles, Madre de Dios y Señora nuestra y a los Bienaventurados Apóstoles San Pedro y San Pablo, y a San Miguel Arcángel, y a todos los santos y santas de la corte del cielo para que rueguen a mi Señor Jesucristo perdone mis pecados y tenga piedad de mi Alma pecadora y la lleve a su Santo reino*<sup>554</sup>.

En este segundo ejemplo se nota la presencia de los principales santos en quienes se esperan los piuranos para el perdón de sus faltas, pero habría que especificar que, además, se señalan los apóstoles san Pedro y san Pablo, el Arcángel san Miguel y el ángel de la Guarda o Custodio. Estos últimos están presentes en el devocional piurano desde los primeros años de su fundación como ciudad, pues no olvidemos que Francisco Pizarro la colocó bajo la protección del Arcángel y en su honor la llamó *San Miguel de Tangarára*. Ya en el siglo XVIII la cofradía *Arcángel* de la iglesia matriz de Piura contribuyó con la difusión del culto a los seres angélicos y era tal su importancia que fue consignada en el Auto de visita del obispo Martínez Compañón en 1783. Asimismo, hemos de recordar que normalmente los religiosos o sacerdotes que ayudaban espiritualmente al agonizante solían recomendarle la importancia de suplicar al Ángel Custodio para la defensa ante las tentaciones del Maligno, tan recurrentes en ese último trance. De ahí la correlación en colocarlo en esta fórmula testamentaria.

Los santos permitieron a los feligreses de este virreinato introducirse en la religión católica porque consideraban que le ofrecía una mejor protección que la brindada por la religión andina. El jesuita e investigador Manuel Marzal recalca que los santos fueron

---

<sup>553</sup> ARP. Notarial. Caja 41. Prot. 7. Correlativo 93. Acto notarial 163. Fol. 448r. “Testamento de Juliana Guerrero Tineo”. Jun. 1786.

<sup>554</sup> ARP. Notarial. Alcaldes Ordinarios: José Miguel Zavala. Leg.74. Exp. 1. Fol. 70r. “Testamento de Bitorino Rodríguez”. Jun. 1785.

asumidos como protectores directos, a los que el hombre podía recurrir permanentemente con la seguridad de ser escuchado. La devoción y creencia en ellos no vino directamente de la catequesis doctrinal sino de la vida cultural en las fiestas y, sobre todo, por su equiparación inicial a los huacas móviles; por este motivo, el Sermonario de 1585 había recogido la percepción de los indios en estas preguntas:

*Padre, ¿Cómo nos decís que no adoremos ídolos, ni guacas? ¿pues los cristianos no adoran las imágenes que están pintadas y hechas de palo, de metal, y las besan, y se hincan de rodillas, y se dan en los pechos, y hablan con ellas? ¿Estos no son guacas también, como las nuestras?*<sup>555</sup>.

Dicha equivalencia parecía aún más evidente porque las huacas favorecían a los indios a cambio de ofrendas, y su culto estaba organizado en base a tierras y especialistas religiosos mientras que los santos -traídos por los misioneros- también otorgaban favores a los devotos y su veneración estaba administrada por una hermandad y cofradía, que hacía producir las tierras y ganados de los santos<sup>556</sup>.

Estamos convencidos de que el incremento de las menciones a santos y advocaciones marianas y de mayor variedad en la mezcla de los intercesores es debido al crecimiento de los testamentos nuncupativos que demuestran el sentir real y personal de cada testador en su afán por abandonarse en la persona más confiable para la salvación de su alma. Entendemos que esto es muestra del marcado barroquismo que aún perdura en la época que estudiamos, al igual que en España en donde -a pesar de que las ideas ilustradas habían iniciado una lenta penetración por lo menos en parte de las élites- a nivel general, *todavía no se opera[ba] de forma decisiva el cambio de mentalidad religiosa, [pues] en las capas populares... la tendencia a lo maravilloso y a la credulidad fue muy importante*<sup>557</sup>.

Un ejemplo de este barroquismo en Piura será expresado por Justo Guzmán, en 1802, en su testamento al nombrar

*como intercesora y Protectora a la siempre Virgen e Inmaculada serenísima Reyna de los Ángeles María Santísima, Madre de Dios y Señora Nuestra bajo del*

---

<sup>555</sup> M. Marzal. (S.J.) *Los santos y la transformación religiosa del Perú colonial*. Lima, PUCP. Comisión de Fe y Cultura, 2005, p. 7.

<sup>556</sup> *Ibidem*. pp. 13-16.

<sup>557</sup> P. Saborit. *Morir en el Alto Palancia: la religiosidad popular a través de los testamentos, siglos XVI-XVIII*. Excmo. Ayuntamiento de Segorbe, 1991, p. 123.

*dulcísimo título de las Angustias, al glorioso Patriarca Santo Domingo, al santo Ángel mi Custodio, los de mi nombre y devoción y demás de la corte del celestial*<sup>558</sup>.

Por su parte, el mulato Pedro Garavito (1802) colocará como su intercesora a la Virgen del Carmen acompañada del *Glorioso San José, San Joaquín, Santa Ana, San Juan Bautista, San Miguel Arcángel, al Santo Ángel Custodio, los de mi nombre y devoción y demás de la Corte del Cielo*<sup>559</sup>. A este mismo grupo social pertenecía la mulata María del Pilar Guzmán, alias La Saraga<sup>560</sup>, quien solicitaba en el mismo año en su testamento la intercesión de la Virgen del Rosario.

Años después, en 1810, el presbítero Diego del Castillo, cura de Huancabamba, en su testamento *in scriptis cerrado*, afirmando su formación sacerdotal y apego a los seres celestiales, demostrará su predilección por la Virgen; de este modo:

*Santísima Virgen María Dignísima Madre de Dios, os elijo por mi Señora abogada y Madre y pongo en tus manos el negocio de mi salvación, al Glorioso Patriarca José, esposo dignísimo de la Virgen, Padre y Protector de Jesucristo mi Redentor, alcanzadme una muerte semejante a la vuestra, asistidme en aquella hora y permitidme que espire como voz entre los dulcísimos brazos de Jesús y María. Ángeles de Dios, celestiales inteligencias que tanto cuidado haveis tenido de mi vida, no me abandonen a la hora de mi muerte. Ruego al Glorioso San Miguel que me defienda de mis enemigos... a mi ángel de Guardia que me consuele en mi enfermedad y a todos mis Santos abogados que rueguen por mí*<sup>561</sup>.

¡Qué intensa y profunda hubo de sonar esta oración del sacerdote, en la que se manifiesta un ruego lastimero y lleno de esperanza en aquellos seres que -asumía- podían intervenir en la salvación de su alma!

¿Existieron diferencias de género en las invocaciones testamentarias? Podemos corroborar ciertos cambios tendentes a la complejidad en las mujeres; así, de tener como intermediaria solo a la Virgen María, manifiesta en la primera década analizada -48 (35%)- pasarán a unas invocaciones más “colectivas”. En la segunda década, las invocaciones a la Virgen en solitario serán solo 8 (9%), quedando en 4 (3%) en la última; una consecuencia posible de una religiosidad más arraigada en ellas, y -digámoslo así-

---

<sup>558</sup> ARP. Notarial. Caja 73. Prot. 2. Correlativo 148. Acto notarial 11. Fol.38v. “Testamento de Justo Guzmán”. Feb. 1802.

<sup>559</sup> ARP. Notarial. Caja 74. Prot. 3. Correlativo 149. Acto notarial 100. Fol.338v. “Testamento de Pedro Garavito”. Jul. 1802.

<sup>560</sup> Cfr. ARP. Notarial. Caja 74. Prot. 3. Correlativo 149. Acto notarial 109. Fol. 356v. “Testamento de María del Pilar Guzmán”. Jul. 1802.

<sup>561</sup> ARP. Notarial. Caja 80. Prot. 10. Correlativo 156. Acto notarial 152. Fol. 383v. “Testamento del presbítero Diego del Castillo”. Nov. 1810.

“cuantitativamente” entendida: ello las llevó a fortalecer su petición de abogada a la Virgen, bien que unida a los santos o a los ángeles, en tanto que los varones seguían más aferrados a las fórmulas antiguas de los escribanos, al menos durante la segunda década, asemejándose en las siguientes. El cuadro N° 20 lo refleja claramente. Las variables utilizadas son: A (Virgen en solitario); B (Virgen con santos); y C (Virgen y ángeles).

Cuadro N° 20. Intercesiones<sup>562</sup>

| Décadas        | Género     |            | Mujeres    |           |            | Varones    |           |            |
|----------------|------------|------------|------------|-----------|------------|------------|-----------|------------|
| Total          | Muj.       | Var.       | A          | B         | C          | A          | B         | C          |
| 1780-1789      | 69         | 67         | 48         | 2         | 3          | 41         | 1         | 5          |
| 136 testam.    | 51%        | 49%        | 35%        | 1%        | 2%         | 30%        | 0.7%      | 4%         |
| 1790-1799      | 40         | 52         | 8          | 3         | 18         | 16         | 4         | 18         |
| 92 testam.     | 43%        | 57%        | 9%         | 3%        | 20%        | 17%        | 4%        | 20%        |
| 1800-1809      | 57         | 75         | 5          | 12        | 31         | 7          | 9         | 44         |
| 132 testam.    | 43%        | 57%        | 4%         | 9%        | 23%        | 5%         | 7%        | 33%        |
| 1810-1819      | 54         | 79         | 4          | 20        | 22         | 6          | 28        | 25         |
| 133 testam.    | 41%        | 59%        | 3%         | 15%       | 17%        | 5%         | 21%       | 19%        |
| <b>Totales</b> | <b>220</b> | <b>273</b> | <b>65</b>  | <b>37</b> | <b>74</b>  | <b>70</b>  | <b>42</b> | <b>92</b>  |
|                | <b>45%</b> | <b>55%</b> | <b>13%</b> | <b>8%</b> | <b>15%</b> | <b>14%</b> | <b>9%</b> | <b>19%</b> |

Fuente: elaboración propia en base a 493 testamentos.

A: Solo pide a la Virgen como abogada

B: Virgen unida a diversos santos

C: Virgen unida a los ángeles.

En la práctica todas estas creencias llevaron a los piuranos a fundar capellanías, encargar en sus testamentos un sinnúmero de misas<sup>563</sup>, comprar escapularios<sup>564</sup>, solicitar

<sup>562</sup> El número total de mujeres y varones no coincide con el de las intercesiones porque algunos no colocaron nada en este rubro.

<sup>563</sup> *La definición de la misa como reedición del sacrificio de Cristo en la Cruz, dotada del mismo valor intrínseco de redención, hizo gravitar sobre ella todo el aparato litúrgico de la Iglesia y, por extensión, la situó en el centro mismo del proceso de salvación... Por este valor... el encargo de misas pro remedio animae se convirtió para la mayoría de los fieles, al margen de todo tipo de obras, en la principal y más eminente vía salvífica para la otra vida.* M. De Lara Ródenas. *La muerte barroca...* Op. Cit. p. 341.

<sup>564</sup> Los escapularios eran encargados por Tomás Diéguez a las monjas carmelitas de Trujillo por intermedio de su hermano Fernando residente ahí. En la ciudad de Piura, en 1796, eran vendidos por el presbítero José

medallitas<sup>565</sup> y cuadros con las *efigies de la Santísima Trinidad, de María Santísima del Carmen, la de los Dolores, la del Buen Consejo... la del Patriarca San José*<sup>566</sup> y otras imágenes que colocaban en sus habitaciones para encomendarse a ellas diariamente o cada vez que tuvieran algún problema o enfermedad.

Las misas solicitadas en los testamentos para ser realizadas durante los últimos días de su vida o después de su muerte son un claro indicativo de la costumbre o de sus preferencias devocionales, a decir de David González Cruz, porque se oficiaban con motivo de alguna festividad registrada en el calendario litúrgico o en el santoral con el único fin de contar con la intercesión de las advocaciones celebradas en ese día<sup>567</sup>.

Sin embargo, de los 493 testamentos analizados, solo el 11% dejaría peticiones de misas de devoción; de ellos el 4% eran mujeres y el resto varones, como se muestra en el cuadro N° 21.

En cuanto a los destinos, sobresalen en primer lugar, las tradicionales misas gregorianas (24%), -que se realizaban de 33 o 30 misas-, en segundo lugar, las ofrecidas al Señor de Chocán (14%), en tercer lugar, a la Virgen del Rosario y a las Mercedes (10%) y, en cuarto lugar, al Señor Cautivo (7%).

Las llamadas Misas Gregorianas tienen su origen en una leyenda situada en tiempos del papado de san Gregorio Magno (540-604) refiere en sus Diálogos. Según este texto, en su monasterio, san Gregorio supo que un monje, en el momento de su muerte, había revelado haber guardado secretamente tres piezas de oro. Enojado san Gregorio mandó que este religioso -llamado Justo- fuese enterrado en un estercolero y no en el cementerio monástico. Treinta días después de su muerte, Gregorio sintió compasión y propuso que la comunidad celebrase durante 30 días una misa por su intención. A su término, el alma del difunto se le apareció en sueños, revelándole la liberación de toda pena celeste<sup>568</sup>. La difusión de este suceso fue rápida, hasta tal grado que los fieles comenzaron a solicitar la

---

Mendoza de la capilla del Carmen.

<sup>565</sup> En una carta compilada por la historiadora Rosario Márquez se lee: *También te encargo unas medallitas de Nuestra Señora de África, bien hechas...* Solicitud hecha en 1812 por Manuel Ojeda, español residente en Lima a su hermana Teresa Ojeda habitante de Ceuta. Esto demuestra que, cuando se tenía oportunidad, los españoles hacían traer objetos religiosos para su uso personal y probablemente para regalarlos a familiares y amigos, manteniendo así las devociones de su lugar de origen. R. Márquez. *Historias de América: La emigración española en tinta y papel*. Huelva. Ertoil Lubricantes, 1994. p. 136.

<sup>566</sup> ARP. Intendencia. Causas Ordinarias. Caja 39. Exp. 765. Fol. 3. "Testamentaria de Antonio del Solar". Año 1816.

<sup>567</sup> Cfr. D. González Cruz. *Religiosidad y ritual...* Op. Cit. p. 343.

<sup>568</sup> Cfr. G. Magno. *Diálogos*. Libro IV, 57. Citado en P. Henne. *Gregorio Magno*. Madrid, Ed. Palabra, 2007, p. 121. Véase también en F. Martínez Gil. *Muerte y sociedad en la España de los Austrias*. Cuenca, Colección Monografías, Ediciones de la Universidad de Castilla La Mancha, 2000, p. 221.



celebración de treinta misas, en forma consecutiva, con el fin de ayudar a sus difuntos a salir del Purgatorio. Las condiciones para estas celebraciones fueron establecidas en la metrópoli en diversos sínodos y constituciones sinodales; el sínodo de Jaén (1492), las Constituciones Sinodales de Badajoz (1501), extendiéndose por las restantes ordenanzas de las distintas diócesis y archidiócesis. En síntesis, las treinta misas debían celebrarse en forma continua por un mismo clérigo que debía permanecer *recluido e recogido en la iglesia* durante todo ese tiempo; por su dificultad, el citado sínodo de Badajoz mandó que *para dezir un treyntanatario no se puedan encerrar más de dos clérigos e que a lo menos lo digan en quinze días*. A medida que pasaba el tiempo, en España, las misas gregorianas siguieron presentes en algunos testamentos, pero ya no estaban ligadas en todos los casos al número 30, pues se hablaba de las 13 misas o de las 3 misas de san Gregorio, *las cuales se suelen y acostumbra decir por los difuntos y se da por ella la limosna de los 3 reales*. En el siglo XVII las misas de san Gregorio fueron asimiladas a las 48 de san Vicente Ferrer y perdieron sus características de treintanario<sup>569</sup>.

En el virreinato peruano, no obstante, se mantuvo el número pues continuaron celebrándose 30 o 33 misas de san Gregorio tal como lo especificaban las últimas voluntades. Algunos ejemplos lo ratifican. El primer testador documentado que las requiere (1787) fue Pedro de Rivera Salgado, natural de Arica y vecino de Piura, quien tenía entre sus pocos bienes *3 yeguas, 3 mulas, 1 macho... 1 caballo, otro macho... y una mula en el corral* de su casa y mandó se vendieran para que todo lo recolectado se convirtiera *en las misas de San Gregorio a beneficio de [su] alma*<sup>570</sup>. Nicolás de Córdoba, en su testamento nuncupativo realizado en la hacienda de Morropón, en 1806, recalcó que las *30 misas de San Gregorio* debía decirlas *el religioso más pobre para el bien de [su] Alma*<sup>571</sup>.

Normalmente el costo de cada misa de san Gregorio era de un peso; con excepciones, como Ramón Francisco Montes y Rodríguez, natural de Galicia y vecino de Piura, que encargó las *33 misas a San Gregorio con limosna de 12r<sup>s</sup> cada una, dada al sacerdote Francisco Miguel de Talledo para qe las comience a decir desde mañana 4 del corriente*<sup>572</sup>. Encomendar las 33 misas era costoso, pero el interés religioso primaba,

<sup>569</sup> Cfr. F. Martínez Gil. *Muerte y sociedad...* Op. Cit. pp. 223/544.

<sup>570</sup> ARP. Notarial. Alcaldes ordinarios: José Miguel de Zavala. Leg. 74. Exp. 3. Acto notarial 41. Fol. 85v. "Testamento de Pedro de Rivera". Jul. 1787.

<sup>571</sup> ARP. Notarial. Caja 77. Prot. 7. Correlativo 153. Acto notarial 194. Fol. 544r. "Testamento de Nicolás de Córdoba". May. 1806.

<sup>572</sup> ARP. Notarial. Caja 82. Prot. 12. Correlativo 158. Acto notarial 79. Fol. 218r/219v. "Testamento de

aunque en algunos casos tuvieran que venderse objetos valiosos para conseguirlo; así lo hizo Josefa Getrudis Garcés y Urbina, vecina de Piura en 1818, destinando una palangana de plata de ocho marcos para la realización de las *Misas de San Gregorio*, ratificando en su codicilo que se entregase este objeto a su ahijado, el presbítero Pedro José Arriaga, para la celebración de dichas misas<sup>573</sup>. No existe, sin embargo, indígena alguno que encargue en su testamento estas misas gregorianas bien por lo costoso de su celebración, bien porque acatasen lo establecido en el VI Concilio Limense: *se advierte que si el indio o sus herederos mandaren decir algunas misas, que para quitar motivos de coacción nunca pasarán de nueve, entonces reciba el cura el estipendio en que las tasare el arancel*<sup>574</sup>.

Respecto a las demás devociones que ocuparon lugares preeminentes, el Señor de la Buena Muerte de Chocán obtiene el segundo lugar, porque su devoción estaba bastante extendida sobre todo en los pueblos de la costa norte del virreinato peruano. La romería de esta devoción hunde sus raíces hacia 1700 cuando un indio natural de Ayabaca y residente ocasional del anejo de Chocán estableció la costumbre de mandar celebrar *una misa cantada o rezada* en honor del Señor. Tras adquirir cierta fortuna, el indio mandó elaborar un *Cristo de la Buena Muerte* e invitó a los indígenas de Huangalá, hacienda inmediata al sitio de su residencia, para que *coadyuvasen con sus limosnas* y lograsen solventar los gastos de una fiesta en honor del Señor en el mes de octubre<sup>575</sup>. Tal fue la aceptación y expansión de esta devoción que los descendientes del indígena la continuaron incluyendo paulatinamente a devotos de mayor poder adquisitivo.

Muestra de ello fue el presbítero Miguel del Carpio y su coadjutor José Méndez Casariego, apoyados por Fernando Torcuato Seminario y Jaime, y su esposa María Joaquina del Castillo y Talledo quienes respaldaron dicha devoción en sus haciendas de Locuto, Huangalá, Somate, Ocuto, y Chapairá; pero el progreso de la fiesta presentaba un serio problema: la dificultad de asistir hasta el pueblo de Chocán, motivo por el cual la dama piurana -previa licencia- mandó edificar un templo en lugar más cercano y accesible: Poechos. Al difundirse el suceso por varios lugares del virreinato, algunos

---

Ramón Francisco Montes y Rodríguez”. Jul. 1812.

<sup>573</sup> Cfr. ARP. Notarial. Caja 140. Prot. 33. Correlativo 250. Acto notarial 15. Fol. 51v. “Testamento de Josefa Getrudis Garcés y Urbina”. Sept. 1814.

<sup>574</sup> J. Tejada y Ramiro. *Colección de Cánones y de todos los Concilios de la Iglesia de España y de América*. Madrid, 1859, Tomo VI, Acción III, Lib. III, Tít., III. Cap. XV. p. 359.

<sup>575</sup> Cfr. E. Ramos Briceño. *Documentos históricos*. Piura, Concejo Provincial de Piura, Edición de la Inspección de Cultura en la XXI Semana de Piura, 1973, p. 19.

devotos de la ciudad de Piura establecieron otra fiesta al Señor de Chocán, con su novenario, el día uno de noviembre y procedieron a solicitar licencia al cura provisional para recolectar limosnas de todos los habitantes de las orillas del río Piura que, por enfermedades u otros motivos, no pudieran asistir a la fiesta llegando a coleccionar más de mil pesos cada año<sup>576</sup>.

Poco tiempo después, el padre Méndez donaría la mitad del costo de su hacienda de Poechos (unos 2000 pesos) para la reparación de las cuatro capillas de la parroquia de Querecotillo fortaleciendo así el apego hacia el Señor de la Buena Muerte celebrado allí desde la Navidad hasta la fiesta de Reyes, de tal manera que cada capilla o hacienda tenía un día de fiesta<sup>577</sup>.

De todo lo expuesto podemos resaltar tres elementos que singularizan esta devoción: primero, que es una de las pocas devociones que surge por iniciativa de un indígena ayabaquino residente de la hacienda de Chocán, de la que se deriva el nombre de la devoción, a diferencia de otras fiestas que fueron impulsadas por los conventos establecidos en nuestra ciudad o por el clero secular; segundo, la disparidad en las fechas de celebración que se observa en muy pocas devociones: (inicialmente octubre, luego noviembre en la ciudad de Piura y desde Navidad hasta Reyes en las haciendas); y tercero, la recolección de limosnas en poblados costeros y serranos que, ya en tiempos republicanos, sobrepasaron los límites de Cajamarca (por el nor-este) y Trujillo (por la costa central), cuestión que también es poco común con otros santos o vírgenes.

Algunos ejemplos -circunscritos en nuestro lapso de estudio- sirven para ilustrar esta y otras devociones importantes: Antonia Ludeña Carhuatocto, vecina de la hacienda de Chipillico, en su testamento nuncupativo deja seis misas rezadas: una al Señor de la Buena Muerte Chocán, al Señor Cautivo, a la Señora del Pilar, a la Señora del Cisne y al Señor de la Salud de Tambogrande; estas misas las tenía *ofrecidas por promesas en el presbítero de Ayabaca*<sup>578</sup>. Viviendo en zona rural deja encargadas misas en pueblos de alrededor. Esta es una de las pocas referencias que encontramos al Señor Cautivo de Ayabaca pues al parecer aún no estaba extendida su peregrinación.

Manuela Martínez Marulanda, vecina del Puerto de Paita en 1814, en su testamento nuncupativo recalca su devoción por la Virgen de las Mercedes, pidiendo ser enterrada

---

<sup>576</sup> *Ibidem.* p. 20.

<sup>577</sup> *Ibidem.* p. 19. Véase también en R. Moya. *Piura y la gesta emancipadora*. Tomo IV en <http://galeon.com/tomoivlaemancipacion/capi3.htm> Consultada el 16 de marzo de 2017.

<sup>578</sup> ARP. Notarial. Caja 81. Prot. 11. Correlativo 157. Acto notarial 198. Fol. 600r. "Testamento de Antonia Ludeña Carhuatocto". Oct. 1811.

con el hábito y cinto de esta advocación y encomienda, hasta en 3 oportunidades, misas a esta Virgen:

*dos misas cantadas a Nuestra Señora de las Mercedes dotadas de 4p<sup>s</sup> ½ cada una en el convento de mi Señora de las Mercedes en Paita... una misa cantada a Nuestra Señora de las Mercedes... una misa cantada del mismo valor de 4p<sup>s</sup> ½ a Nuestra Señora de las Mercedes más 5 misas resadas*<sup>579</sup>.

Este tercer lugar -que comparten la virgen de las Mercedes y la del Rosario- es un puesto privilegiado porque *en su calidad de Madre de Dios, según la creencia popular, tenía los suficientes resortes de acción para rogar ante Jesucristo por la salvación de los que requerían su intervención*<sup>580</sup>. Muestra de ello había quedado escrito en el Nuevo Testamento cuando logró el primer milagro de su hijo Jesús en las bodas de Caná.

La Virgen del Rosario tiene un lugar preminente porque fue la primera imagen mariana traída por Francisco Pizarro al territorio del Tahuantinsuyo; con ella estuvo presente el 6 de enero de 1535 cuando fundó la Ciudad de los Reyes. Desde 1541 ha sido venerada en la iglesia de Santo Domingo y fueron los dominicos los que esparcieron su culto por lugares aledaños a la capital del virreinato<sup>581</sup>. Ya en el siglo XVIII fue aclamada no solo en la ciudad de Piura sino en varios poblados aledaños como en Tambogrande, Chipillico, Suipirá, Pelingará, Curbán y otros. Como en la ciudad de Piura no hubo convento de dominicos, serían los frailes de la Merced quienes promovieran su devoción conjuntamente con los hermanos de la cofradía de Nuestra Señora del Rosario; estos religiosos, según el investigador Miguel Seminario, llevaron el culto a Tambogrande; al crecer la parroquia a fines del XVIII se pondría bajo la advocación de la mencionada Virgen. El maestre de campo Vicente Fernández de Otero y su esposa Josefa Ruiz Martínez, por su parte, contribuyeron con el afianzamiento de esta devoción en sus haciendas porque estaban gravadas con censos de la cofradía del Rosario y con ello permitían conservar la obra pía<sup>582</sup>.

Por otro lado, teniendo en cuenta las tendencias utilizadas en los testamentos, observamos una cierta acumulación de misas de devoción con el paso de los años,

---

<sup>579</sup> ARP. Notarial. Caja 83. Prot. 13. Correlativo 159. Acto notarial 13. Fol. 477v. "Testamento de Manuela Martínez Marulanda". Abr. 1814.

<sup>580</sup> D. González Cruz. *Religiosidad y ritual...* Op. Cit. p. 344.

<sup>581</sup> Cfr. J. Martínez (OP) y R. del Olmo (OSA). *María, Madre de la Hispanidad...* Op. Cit. p. 605.

<sup>582</sup> Cfr. M. Seminario. *Historia de Tambogrande: Una aproximación socio económica del Medio Piura. 1532-1932*. Tambogrande, Municipalidad Distrital de Tambogrande, 1995, p. 77.

sobresaliendo los varones en cantidad, quizá por manejar más recursos económicos. Todas estas cuestiones se ven claramente reflejadas en el cuadro N° 20.

A su vez, las misas a la Virgen del Carmen y a san Francisco no son numerosas, acaso porque considerasen suficiente el solicitar sus hábitos para la pretendida salvación de sus almas. Santa Rosa, santa Rita, san Antonio, santa Getrudis y otros fueron solicitados en menor medida por distintos feligreses.

Algunas versiones sirven como buenos ejemplos de lo antes expresado. Sipriana Fernández, en 1800, pide a su sobrina que *continúe en la devoción que tiene de mandar decir, cada año, un novenario de Misas resadas a la Gloriosa Santa Getrudis que se venera en la Ygl<sup>a</sup> del Carmen de esta ciudad aplicando a beneficio de mi alma*<sup>583</sup>. Asimismo, María Moreto, residente en el Asiento de Nuestra Señora de la Pura y Limpia Concepción de Pacaipampa declara que tiene *una promesa hecha a Nuestra Señora de Guadalupe y mand[ó] se cumpla la Misa cantada en su propio templo por ser así [su] promesa*<sup>584</sup>; en ambos casos hay ofrecimiento hecho por devoción a una intermediaria y no quieren morir sin cumplirlo. El mixto Fernando Guevara, de la Reducción de Motupe, especificó en su testamento, hecho en 1785, que se le habrían de decir *tres misas resadas en esta forma, una a Nuestra Señora de Túcume, otra a la de Guadalupe y la otra a la Purísima Concepción*<sup>585</sup>.

---

<sup>583</sup> ARP. Notarial. Caja 102. Prot. 28. Correlativo 238. Exp. 2. Acto notarial 14. Fol. 55r. “Testamento de Sipriana Fernández”. Abr. 1800.

<sup>584</sup> ARP. Notarial. Caja 74. Prot. 3. Correlativo 149. Acto notarial 136. Fol. 439r. “Testamento de María Moreto”. May. 1800.

<sup>585</sup> ARP. Notarial. Caja 40. Prot. 6. Correlativo 92. Acto notarial 110. Fol. 266r. “Testamento comprobado de Fernando Guevara”. Sept. 1785.

Cuadro N° 21. Misas de devoción

| Devociones                | Mujeres          |                  |                 |                 |                  | Varones          |                  |                   |                     |                  | Tot.               |
|---------------------------|------------------|------------------|-----------------|-----------------|------------------|------------------|------------------|-------------------|---------------------|------------------|--------------------|
| Décadas                   | 1 <sup>a</sup>   | 2 <sup>a</sup>   | 3 <sup>a</sup>  | 4 <sup>a</sup>  | Tot              | 1 <sup>a</sup>   | 2 <sup>a</sup>   | 3 <sup>a</sup>    | 4 <sup>a</sup>      | Tot              | Tot.               |
| Sñ. Chocán                | 1                | 1                | 3               | 2               | 7                | -                | 1                | 1                 | 5                   | 7                | 14<br>14%          |
| V. Rosario                | 1                | -                | 2               | 1               | 4                | 1                | 1                | -                 | 4                   | 6                | 10<br>10%          |
| V. Cisne                  | 1                | -                | 1               | 2               | 4                | 1                | -                | -                 | 1                   | 2                | 6<br>6%            |
| V. Guadalupe              | -                | -                | 1               | -               | 1                | 1                | -                | -                 | 3                   | 4                | 5<br>5%            |
| V. Carmen                 | -                | 1                | -               | 1               | 2                | 1                | 1                | 1                 | -                   | 3                | 5<br>5%            |
| V. Mercedes               | -                | 1                | -               | 3               | 4                | -                | 1                | -                 | 5                   | 6                | 10<br>10%          |
| Sn. Gregorio              | -                | 1                | 3               | 4               | 8                | 1                | 4                | 3                 | 9                   | 17               | 25<br>24%          |
| V. Pura Concepción        | -                | 1                | -               | -               | 1                | -                | -                | -                 | -                   | -                | 1<br>1%            |
| Sn. Antonio               | -                | 1                | -               | -               | 1                | -                | -                | -                 | 1                   | 1                | 2<br>2%            |
| V. Dolores                | -                | -                | -               | 1               | 1                | 1                | 1                | 2                 | 1                   | 5                | 6<br>6%            |
| Sta. Getrudis             | -                | -                | 1               | 1               | 2                | -                | -                | -                 | -                   | -                | 2<br>2%            |
| Sñ. Cautivo               | -                | 1                | 1               | 2               | 4                | -                | -                | 2                 | 1                   | 3                | 7<br>7%            |
| Sta. Lucía                | -                | -                | 1               | -               | 1                | -                | -                | -                 | -                   | -                | 1<br>1%            |
| Sn. José                  | -                | -                | 1               | -               | 1                | -                | -                | -                 | -                   | -                | 1<br>1%            |
| V. Angustias              | -                | -                | 1               | -               | 1                | -                | -                | -                 | -                   | -                | 1<br>1%            |
| Sta. Rita                 | -                | -                | 1               | -               | 1                | -                | -                | -                 | -                   | -                | 1<br>1%            |
| V. Pacaipampa             | -                | -                | 1               | -               | 1                | -                | -                | -                 | -                   | -                | 1<br>1%            |
| Sta. Rosa                 | -                | -                | -               | -               | -                | -                | -                | 1                 | -                   | 1                | 1<br>1%            |
| Sn. Francisco             | -                | -                | -               | -               | -                | -                | -                | 1                 | -                   | 1                | 1<br>1%            |
| Sñ. Salud                 | -                | -                | -               | 1               | 1                | -                | -                | -                 | -                   | -                | 1<br>1%            |
| V. Pilar                  | -                | -                | -               | 1               | 1                | -                | -                | -                 | -                   | -                | 1<br>1%            |
| V. Chiquinquirá           | -                | -                | -               | 1               | 1                | -                | -                | -                 | 1                   | 1                | 2<br>2%            |
| Personas<br>(N° de misas) | 1<br>(3)<br>0.7% | 3<br>(7)<br>3.2% | 8<br>(17)<br>6% | 8<br>(20)<br>6% | 20<br>(47)<br>4% | 4<br>(6)<br>2.9% | 4<br>(9)<br>4.3% | 9<br>(11)<br>6.8% | 18<br>(31)<br>13.5% | 35<br>(57)<br>7% | 55<br>(104)<br>11% |

Fuente: Elaboración propia en base a 493 testamentos<sup>586</sup>.<sup>586</sup> 1(3) significa 1 persona que pide 3 misas, 3(7) tres personas que piden siete misas; así sucesivamente.

Cabe puntualizar que la devoción a la Virgen de Guadalupe en esta reducción data de 1564 cuando el encomendero y capitán español Francisco Pérez de Lezcano, librado de la pena de muerte por una falsa acusación, en agradecimiento, viaja a su natal Extremadura<sup>587</sup>, manda hacer una réplica -en madera- de esta advocación y la traslada hacia el Tambo de Pacasmayo en el valle del río Jequetepeque (Trujillo). Esta pequeña escultura fue conocida por los lugareños como ‘La Chapetona’. A partir de entonces varios sucesos considerados milagrosos provocaron la expansión de la devoción. Las dos historias más conocidas popularmente son: la del virrey Francisco de Toledo que, en su viaje de Panamá a Perú en 1569, sufrió los embates de una fuerte tormenta peligrando toda la tripulación, motivo por el cual un religioso le aconsejó organizar rogativas a la Virgen de Guadalupe (Protectora de los navegantes) y, tras efectuarlas, el barco superó la tormenta llegando sanos y salvos<sup>588</sup>. En agradecimiento el Virrey colocó cinco pueblos bajo la advocación de esta virgen: San Pedro de Lloc, Jequetepeque, Chérrepe, Mocupe y Chepén<sup>589</sup>.

La segunda historia fue protagonizada por el indio Hernando Tuza que murió por un violento golpe de caballo y que, tras ser velado en el templo de la Virgen de Guadalupe, a pedido de su patrón, resucitó al día siguiente por intervención directa de la Virgen *acompañada de otras mujeres resplandecientes*. Dicho relato del milagro contado por el cronista fray Antonio de la Calancha<sup>590</sup> recalcará además que la Virgen y sus acompañantes abrieron el ataúd, tendiéndole las manos al indio que de esta forma

---

<sup>587</sup> El santuario de la Nuestra Señora de Guadalupe en Extremadura data de fines del siglo XIII o inicios del XIV cuando un pastor llamado Gil Cordero encontró una imagen de la Virgen cerca del río Guadalupe que había sido escondida por unos sevillanos cuando huían de los invasores árabes (siglo VIII). En dicho emplazamiento el pastor levantó una pequeña ermita donde colocó la efigie y años más tarde, en 1300, el rey Alfonso X, visitó el lugar y mandó erigir un templo de estilo mudéjar que fue terminado en 1336. Cfr. S. García Rodríguez (OFM). “Guadalupe de Extremadura: su proyección Americana”. En: S. García Rodríguez (Ed.) *Guadalupe de Extremadura en América: Dimensión hispánica y proyección en el Nuevo Mundo. Estudios y crónica del Congreso celebrado en Guadalupe en 1991*. Extremadura, Junta de Extremadura, Sociedad Estatal Quinto Centenario, Ediciones Siruela D. L. 1993, p. 361. Véase también en J. Martínez (OP) y R. del Olmo (OSA). *María, Madre de la Hispanidad...* Op. Cit. pp. 292-293; D. Brading. “Presencia y Tradición: La Virgen de Guadalupe de México” en *Grañas del imaginario...* Op. Cit. p. 243.

<sup>588</sup> Sobre la devoción del virrey Toledo hacia la Virgen de Guadalupe extremeña véase S. García Rodríguez (OFM). “Guadalupe de Extremadura: su proyección americana”. En: S. García Rodríguez (Ed.) *Guadalupe de Extremadura en América...* Op. Cit. p. 370.

<sup>589</sup> Cfr. “Declaran Patrimonio Cultural de la Nación a la Romería en honor a Nuestra Señora de Guadalupe”. Normas Legales en Diario *El Peruano*. Lima, 21 de noviembre de 2014, p. 538117.

<sup>590</sup> *Levantáronse los religiosos a prima i vieron que estaba el indio Ernando resucitado en pie sano bueno i alegrísimo... unos se llegaron a él, otros salieron dando voces i a tropel Indios, Españoles i chusma entraron a ver al resucitado...* Cfr. A. de la Calancha. *Corónica Moralizada del Orden de San Agustín en el Perú con sucesos ejemplares de esta Monarquía*. Barcelona, 1631. Citado en “Declaran Patrimonio Cultural de la Nación a la Romería en honor a Nuestra Señora de Guadalupe”. Normas Legales en Diario *El Peruano*, Lima, 21 de noviembre de 2014, p. 538117.

recobraría la vida. Estos y otros acontecimientos circularon por buena parte del virreinato peruano provocando la fundación de capillas en honor a la Virgen de Guadalupe en varios poblados: Lima (1602), Nepeña (Ancash), Balsas (Chachapoyas), Nazca (Ica), Ayquina (Antofagasta), etc.<sup>591</sup>.

Después del terremoto de 1619, el Tambo de Pacasmayo pasó a ser conocido como Asiento de Nuestra Señora de Guadalupe. Siete años después los agustinos mandaron confeccionar otra imagen de la Virgen de Guadalupe más conocida como ‘La Perfecta’<sup>592</sup> que presentaba ciertas similitudes y diferencias con la Guadalupe de Méjico pues esta fue confeccionada por un artista de la zona mientras aquella era, según la tradición, una pintura aparecida milagrosamente en tela de fibra vegetal. Lo común en ellas es que representaban imágenes tradicionalmente españolas que se reinventaron en Hispanoamérica generando una importante movilización entre sus fieles que traspasaría las fronteras de sus lugares de origen<sup>593</sup>.

### 3.3. Objetos de devoción privada.

Habiendo plasmado de manera general las principales creencias y devociones de los piuranos expresadas en sus últimas voluntades, creemos conveniente detenernos en el conjunto de objetos que materializaban dichas devociones, pues los lienzos y láminas de temática religiosa, según afirma Manuel de Lara Ródenas, *pueden constituir un buen ojo de cerradura para atisbar en las preferencias devocionales de la población, y establecer así algunas ideas básicas*<sup>594</sup>. En la misma línea, Jesús Aguado de los Reyes reafirmaba que *los repertorios de obras artísticas recogidos por los inventarios [y testamentos] resultan... bastante completos y... dan lugar a un estudio exhaustivo sobre devociones e iconografía*<sup>595</sup>.

Teniendo en cuenta estas premisas nos adentraremos en el estudio de cuadros y láminas con temas religiosos que existieron en Piura, de 1780 a 1821, no sin antes anotar

---

<sup>591</sup> Cfr. S. García Rodríguez (OFM). “Guadalupe de Extremadura: su proyección Americana”. En: S. García Rodríguez (Ed.) *Guadalupe de Extremadura en América...* Op. Cit. pp. 374-375.

<sup>592</sup> Esta imagen de la Virgen está sobre un mundo de plata y dos media lunas que los indios asociaban a su antiguo culto a la *quilla* (luna). Cfr. S. García Rodríguez (OFM). “Guadalupe de Extremadura: su proyección Americana”. En: S. García Rodríguez (Ed.) *Guadalupe de Extremadura en América...* Op. Cit. p. 374.

<sup>593</sup> Cfr. “Declaran Patrimonio Cultural de la Nación a la Romería en honor a Nuestra Señora de Guadalupe”. Normas Legales en Diario *El Peruano*, Lima, 21 de noviembre de 2014, pp. 538116-538117.

<sup>594</sup> M. De Lara Ródenas. *Religiosidad y cultura en la Huelva Moderna...* Op. Cit. p. 167.

<sup>595</sup> J. Aguado. *Riqueza y sociedad...* Op. Cit. p. 222.



que con especial importancia el VI Concilio de Lima había pedido a los párrocos y doctrineros explicaran a los fieles la obligación y el modo de venerar y no adorar *a la Santísima Virgen, a los santos y a sus reliquias e imágenes, dándoles las instrucciones correspondientes* para evitar cualquier desviación o confusión.

Ya las Constituciones Sinodales de 1623 habían recalcado que para la devoción y veneración de los santos y sus sagradas imágenes y reliquias se tuviera en cuenta el lugar decente donde reposarían y *la limpieza y asseo* convenientes, desechando aquellas que mostraran indecencia e irreverencia<sup>596</sup>. Siguiendo esta línea, el Concilio Limense prohibió se pintaran imágenes de santos en *cajetas, anillos, llaves de relojes, alfombras u otras alhajas de uso doméstico, ni se colocasen en zaguanes, rincones de cementerios, ni otros lugares sórdidos e indecentes*<sup>597</sup> como seguro se había observado en los fieles fruto de sus muchas supersticiones.

Una de las vecinas piuranas, de alta alcurnia, que enumeró una buena cantidad de objetos religiosos valiosos fue Lucía Francisca Farfán de los Godos. La dama piurana contaba, en el año 1779, entre sus bienes:

*Veinte láminas de cristal: una de la Purísima Concepción y otra de Nuestra Madre de Belén y doce de varios pasos de la Pasión de Nuestro Señor: obra italiana con sus marcos de ébano negro y las esquinas y perfiles dorados a diez ps cada uno. Ítem seis quadros, que están en dicha quadra, los cuatro doctores de la Iglesia, una Pura y Limpia y un San Miguel con marco... negro y esquinas doradas a ocho ps. Ytem por otro de Nuestra Señora de la Luz con el propio marco, ocho ps. Ytem por quatro dichos con marcos todos dorados, uno de la Piedad, uno de Asunción de Nuestra Señora, uno de Nuestra Señora de las Mercedes y otro de su Coronación a 8 ps. cada uno. Ytem dos dichos dorados en parte los marcos, uno de Nuestra Madre de los Dolores y otro mi Padre san Antonio de seis ps cada uno. Ytem por dos láminas pintadas de cristal y marcos de gueray con esquinas y varias piezas... una de Nuestra Señora de la Luz y la otra de la Piedad a diez ps cada uno. Ytem por cinco dichas pintadas en planchas de bronce con sus marcos dorados y en parte espejos: uno de Nuestra Señora del Rosario, uno de la Cabeza del Salvador, uno el Martirio de Santa Catalina y muerte de Santa Catalina de Sena y la quinta de San Hermenexildo a seis ps. cada uno. Ytem por otra pequeña del Patriarca Señor San Josef en vidrio con su marco todo de plata a ocho ps...*<sup>598</sup>.

<sup>596</sup> Cfr. AGI. Lima. 307. "Constituciones Sinodales del Obispado de Truxo del Perú..." Session 10ª. Fol. 24r.

<sup>597</sup> J. Tejada y Ramiro. *Colección de Cánones y de todos los Concilios...* Op. Cit. Tomo VI, Acción III, Lib. III, Tit. VIII. p. 372.

<sup>598</sup> ARP. Notarial. Caja 103. Prot. 1. Correlativo 188. Fol. 256r- 257v. "Descripción de todos los bienes que quedaron por fin y muerte de Dª Lucía Francisca Farfán de los Godos por Don Esteban Martín de Blas y Fernández". Oct. 1779.

Lo primero que nos llamó la atención es la tenencia de los Pasos de la Pasión y muerte de Jesucristo, como obra italiana, en 10 p<sup>s</sup> cada una que sumados dan un total de 120 p<sup>s</sup>. Tener una obra con estas características implicaba no solo poder económico sino también prestancia social y religiosa de la que pocos podían jactarse, pues junto a la mencionada Lucía solo contamos a María Josefa de la Luz Gonzalez, también de la élite piurana, que declararía en 1821 la tenencia de *Dos láminas grandes Romanas grabadas en la misma luna de cristal con varios pasos de la Pasión de Nuestro Señor Jesucristo, con sus marcos de palo, el uno dorado y el otro sin dorar*<sup>599</sup>. Lo segundo, es que sobresalen las advocaciones marianas por encima de san José o de algún otro santo, e incluso de estas se repite la de Pura y Limpia Concepción que -como ya mencionamos- fue promovida por los franciscanos. Y tercero, es curioso que contara con más imágenes de María -doce- que del mismo Jesucristo del que solo tenía una pintura de la cabeza; como ella, María Teresa de Laisaquilla, otra vecina importante en Piura, dejaría entre sus bienes *un quadro Romano de una efigie de Exceomo y cinco quadritos más de diferentes efigies*<sup>600</sup>.

Como defiende Ricardo Fernández Gracia, los poseedores de estas imágenes, sus familiares y sus amigos más cercanos tendrían la facilidad de observarlas en su tiempo libre, orar frente a ellas y aprovechar el recogimiento mezclado con sensaciones de miedo, consuelo o esperanza para ratificar su devoción. En un mundo en el que los medios de difusión de la cultura eran orales y plásticos por el alto índice de analfabetismo existente, las imágenes cumplieron un rol importante porque permitieron una contemplación útil, terapéutica, que elevaba su espíritu y, en definitiva, les proporcionaba la sensación de cercanía con los seres celestiales<sup>601</sup>.

Dada su importancia, cabe advertir que este tipo de bienes muebles se prestaban para ser pasados de generación en generación hasta que su fragilidad lo permitiese. De hecho, en algunos documentos se especifica el estado en el que se encuentran estas reliquias, por ejemplo, Feliciano Anachuri y Rucoba recibió probablemente de herencia paterna y/o materna algunos lienzos que conservó durante su vida y que de hecho tuvieron significado importante para su religiosidad por su matiz familiar: *Trece lienzos muy antiguos en*

<sup>599</sup> ARP. Notarial. Prot. 1. Alcaldes ordinarios: Manuel Rebolledo. Fol. 58v. “Testamento de María Josefa de la Luz Gonzalez y Palacio”. Abr. 1821.

<sup>600</sup> ARP. Notarial. Caja 41. Prot. 7. Correlativo 93. Acto notarial 125. Fol. 326v. “Testamento de María Teresa de Laisaquilla”. Oct. 1787.

<sup>601</sup> Cfr. R. Fernández Gracia. *La Inmaculada Concepción en Navarra...* Op. Cit. p. 13.

*marcos de bastidor de distintas advocaciones de santos, y cinco dichos más pequeños...*<sup>602</sup>.

Con similar situación, la piurana Águeda Gómez Toscano, en 1814, describirá en su testamento los objetos heredados de su madre, los que a su vez quiere donar a sus hermanos:

*... siete quadros grandes. Uno de bronce de Nuestra Señora del Rosario, [y] ocho pequeños más... los legó a Manuela Gómez... [Además le regaló] 5 quadros de las advocaciones siguientes: Santa Bárbara, Jesús, María, la Asunción de Nuestra Señora, de la Natividad de Nuestra Señora y de la Señora Mercedes... [Asimismo donó a su hermano] José Gómez, dos quadros de San Antonio y Santa Bárbara*<sup>603</sup>.

Ignoramos los criterios para tal división, pero se nos ocurren algunos a partir de las siguientes preguntas: ¿las devociones de sus hermanos?, ¿el género de cada uno?, ¿el estado civil?, ¿su situación económica?, ¿la cercanía o cariño que la unía a cada uno de ellos? Siendo imposible escudriñar la mente de esta piurana, sirvan estas cuestiones de hipótesis.

Así como los libros se vendían en las principales tiendas comerciales de la ciudad de Piura, también en ellas se ofrecían cuadros y láminas con temas religiosos, pues al parecer eran objetos de fácil colocación. Jacinto Aguirre, comerciante de productos españoles y de cabezas de ganado, tenía en el año 1785, tres tiendas contiguas a su casa en la calle Real, en las que vendía cuadros descritos en su inventario de bienes. En este documento se cuentan

*Trece quadros de diversas efigies de imágenes y santos, sin marcos labrados.  
Ytem otro dicho del Glorioso San Antonio en su marco dorado.  
Ytem otro dicho de Nuestra Señora de la Luz en su marco labrado, con pintura y dorado.  
Ytem otro dicho del Glorioso Patriarca San José en su marco labrado, sin pintura ni dorado*<sup>604</sup>.

Comprarlos en estas tiendas no era la única forma de adquirirlos; también fiándolo a algún presbítero que tuviere varios a su disposición, como fue el caso de Pablo Correa de

---

<sup>602</sup> ARP. Notarial. Prot. 15. Acto notarial 81. Fol. 245v. “Testamento en virtud de poder de Feliciano Anachuri y Rucoba (+) por Joaquín de Rosillo Velarde, Juez Sub-Delegado de Piura”. Abr. 1780.

<sup>603</sup> ARP. Notarial. Caja 83. Prot. 13. Correlativo 159. Acto notarial 106. Fol. 284r. “Testamento de Águeda Gómez y Toscano”. Sept. 1814.

<sup>604</sup> ARP. Notarial. Caja 39. Prot. 5. Correlativo 91. Lib. 3. Fol. 255r. “Inventario de los bienes de Jacinto Aguirre”. Dic. 1785.

Acuña, quien afirmó en su testamento: *Josefa Cortes, viuda de Cándido Marigorda, me debe 22p<sup>s</sup> de una ymagen de Dolores que tiene a su cargo y perteneciente a mí, mando se le cobren*<sup>605</sup>. Y es que, en efecto, fueron los sacerdotes los que sobresalieron en cuanto a la tenencia de este tipo de bienes muebles en relación lógica con su profesión y/o devoción.

Obviamente, su cuantía variaba de acuerdo a la posición socioeconómica; es decir, estudiar sus bienes permite no solo saber a qué devociones se inclinaban más, sino también su poder adquisitivo. Algunos ejemplos permitirán observar claras diferencias no solo entre clérigos sino también entre laicos. El presbítero José Santiago Incháustegui tenía entre sus bienes varios lienzos entre los que destacaban:

*Dos lienzos de Nuestra S<sup>a</sup> y S<sup>n</sup> José en 14p<sup>s</sup>.  
Otro de Nuestra Señora del Carmen en 4p<sup>s</sup>.  
Otros de Nuestra Señora de las Mercedes y Dolores en 6p<sup>s</sup>.  
Un marco del Sr Cautivo, ya viejo en 2p<sup>s</sup>...<sup>606</sup>.*

A su vez, en 1804, el cura de Chalaco José Feliz Navarrete Blanco deja en Lambayeque, solo dos laminitas de luna con su marco dorado: la una de san Pedro Penitente y la otra de la Magdalena en el destierro<sup>607</sup>. Al parecer para este sacerdote fue más importante en su vida adquirir libros como lo detallamos en líneas anteriores.

Entre todos destacaba el presbítero Tomás Fuentes y Sorrilla; contaba entre sus bienes:

*dos láminas aforradas en plata, la una de Nuestra Madre Señora de las Angustias y la otra de San Juan Apóstol y Evangelista, ambas de una obra de realce y de igual tamaño...  
Y otras 2 laminitas más pequeñas, de cristal todos sus marcos  
y las efigies de S<sup>n</sup> Antonio y S<sup>n</sup> Juan de Dios...  
Un lienzo pequeño de Santo Tomás de Villanueva.  
Otro grande de la Coronación de Nuestra Señora.  
Trece estampas aforradas también en lienzo. Y otras varias de papel...<sup>608</sup>.*

---

<sup>605</sup> ARP. Notarial. Caja 73. Prot. 2. Correlativo 148. Acto notarial 28. Fol. 125r. "Codicilo del presbítero Pablo Correa de Acuña". Sept. 1801.

<sup>606</sup> ARP. Cabildo. Caja 9. Exp. 169. Fol. 16-v. "Testamentaria del presbítero José Santiago Incháustegui". Abr. 1800.

<sup>607</sup> Cfr. ARP. Notarial. Caja 81. Prot. 11. Correlativo 157. Acto notarial 153. Fol. 456r-460v. "Testamento del presbítero José Félix Navarrete y Blanco". Jun. 1804.

<sup>608</sup> ARP. Notarial. Caja 78. Prot. 8. Correlativo 154. Acto notarial 4. Fol. 44v-46v. "Testamento del presbítero Thomas Fuentes y Sorrilla". Ene. 1808.

De toda la variedad de cuadros citada, queremos recalcar algunos más que sobresalen por su peculiaridad. El presbítero Santiago Antonio de Arévalo, vecino de Piura, por ejemplo, comentó en su testamento (1808) que tenía un lienzo al óleo de Jesús, María y José<sup>609</sup>. Esta es la primera referencia encontrada de la Sagrada Familia en el período estudiado, a pesar de que su culto se había retomado desde la reforma católica a consecuencia del cambio de idea sobre la familia. En efecto, a partir del Concilio de Trento -en expresión de Gabriela Sánchez- los católicos utilizaron la imagen de la Sagrada Familia como instrumento de cristianización de la vida privada convirtiendo a san José en modelo de paternidad. Varios autores como Francisco de Sales, ya en el XVII<sup>610</sup>, contribuyeron con la exaltación de este culto por considerarlo ejemplo del amor magnánimo y, a José y María, como el “*par sin igual*”; vieron en la unión de sus corazones la muestra de la esencia del matrimonio, la responsabilidad de los padres por educar a los hijos y la devoción filial que se les debe a los padres. No dudaron en resaltar que la Sagrada Familia recreaba, a la vez, el amor natural y divino en el que no había división ni límites<sup>611</sup>.

Los varones que, sin ser clérigos, indicaron poseer este tipo de objetos religiosos, fueron: Juan Manuel Avilés de los Ríos, natural de Guayaquil y vecino piurano, quien distingue entre sus bienes *dos imágenes de estaño pequeños de Nuestra Señora del Carmen y del Rosario de Chiquinquirá*<sup>612</sup>; Miguel Romero indica poseer *una lámina con su vidrio de Nuestra Señora del Carmen en su marco de madera que es de a tertia con su sobrepuesto y coronación de plata... y una cajeta de plata en figura de un zapato con un escudo de Nuestra Señora del Carmen dorado*<sup>613</sup>; Justo Pastor, residente en Colchones y también en la ciudad de Piura, deja en esta última

<sup>609</sup> Cfr. ARP. Notarial. Caja 78. Prot. 8. Correlativo 154. Acto notarial 74. Fol. 246v/248v. “Testamento del presbítero Santiago Antonio de Arévalo”. Jul. 1808.

<sup>610</sup> En el siglo XVII se hizo imprescindible continuar con el fortalecimiento de la institución familiar por la situación de inestabilidad que presentaba fruto de las guerras, epidemias, mortalidad infantil, uniones de familias en segundas nupcias, inestabilidad de matrimonios por viudez o inmigración, etc. Este caos y desunión familiar impulsó la necesidad de una iconografía sobre la Sagrada Familia y, consecuentemente, sobre la paternidad espiritual establecida entre san José y los fieles. Cfr. G. Sánchez Reyes. “Su oficio fue criarlo, sustentarlo y traerlo en brazos: reflexiones sobre la imagen de san José y el niño Jesús como ideal del amor paterno”. En: P. Gonzalbo (Coord.) *Amor e historia: La expresión de los afectos en el mundo de ayer*. México, Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, 2013, p. 334.

<sup>611</sup> *Ibidem*. pp. 320/322/324/334.

<sup>612</sup> ARP. Notarial. Caja 140. Prot. 33. Correlativo 250. Acto notarial 8. Fol. 28v. “Testamento de Juan Manuel Avilés de los Ríos”. Ago. 1818.

<sup>613</sup> ARP. Notarial. Caja 41. Prot. 7. Correlativo 93. Acto notarial 32. Fol. 52v. “Inventario de bienes de Miguel Romero”. Feb. 1787.

*tres quadros, dos en bastidor y uno en tabla de madera, con las advocaciones de Nuestra Señora del Rosario y la otra del Pilar, y el otro dicho de San Luis, y un crucifijo y otro más qe tengo en este Colchones, y una imagen de Nuestra Señora de las Mercedes en su bastidor, como también otra chiquita en su lienzo y canuto denbolberla (sic)*<sup>614</sup>.

Y, por último, Miguel Michilot, chileno ya citado, hereda de sus familiares y amigos *una lámina de la Advocación de mi Señora de las Angustias, otra de Nuestra Señora del Tránsito...y un lienzo de nuestra Señora del Carmen*<sup>615</sup>. El común denominador de estos casos es que, una vez más, sobresalen las imágenes de María en sus distintas advocaciones y no tenidas por mujeres sino por varones, que las compraron o recibieron como herencia de sus padres o familiares.

Observemos en el cuadro N° 22 la comparación entre las mujeres y varones que tienen cuadros y láminas con temas religiosos, sean de zona urbana o rural.

Cuadro N° 22. Posesión de cuadros y láminas religiosas

| Décadas                                | Mujeres<br>(220)       | Varones<br>(273)      |
|----------------------------------------|------------------------|-----------------------|
| 1780-1789<br>136 testamentos           | 7<br>5%                | 1<br>0.7%             |
| 1790-1799<br>92 testamentos            | -                      | 2<br>2%               |
| 1800-1809<br>132 testamentos           | 4<br>3%                | 5<br>4%               |
| 1810-1819<br>133 testamentos           | 3<br>2%                | 1<br>1%               |
| <b>Total</b><br><b>493 testamentos</b> | <b>14</b><br><b>3%</b> | <b>9</b><br><b>2%</b> |

Fuente: Elaboración propia en base a 493 testamentos.

Los datos vaciados a este cuadro contemplan los cuadros y láminas poseídas de manera individual o en conjunto con otros objetos y en él se puede observar que, en el cómputo general, con poca diferencia -solo un punto- destacaban las mujeres (3%).

<sup>614</sup> ARP. Notarial. Caja 73. Prot. 2. Correlativo 148. Acto notarial 43. Fol. 169r. “Testamento nuncupativo de Justo Pastor Palomino”. Dic. 1799.

<sup>615</sup> ARP. Notarial. Caja 102. Prot. 28. Correlativo 238. Exp. 2. Fol. 285r-v. “Testamento de Miguel Michilot”. Sept. 1800.

Además de pinturas existieron otros objetos religiosos que manifiestan claramente las devociones más enraizadas en la provincia de Piura, como imágenes en bulto, Nacimientos o Misterios, sitiales, crucifijos y, sobre todo, rosarios de distintos tipos. Estos podían o no estar bendecidos, precisando para ello una licencia especial emitida por el Papa. En 1791, el obispado de Trujillo solicitó obtener licencia para *bendecir cruces, crucifijos y medallas de qualesquiera santos y santas aplicando a cada uno dos indulgencias plenarias*<sup>616</sup>. Este y otros pedidos fueron denegados por el fiscal del Consejo de Indias por los problemas que podría generar ya que las medallas, cruces, etc. a bendecir podían luego venderse, rifarse o sortearse después de estar ganada la indulgencia<sup>617</sup>. Fuesen o no benditas, los piuranos tuvieron varios de estos objetos nombrados que detallaremos a continuación.

En 1779, Lucía Francisca Farfán de los Godos, además de cuadros y láminas, contaba entre sus valiosos bienes *un Sr Crucificado que sirve en el sitial para delante de la cama y el sitial forrado de Damasco, con cantoneras y Corona de plata la Cruz del Sñ*<sup>618</sup>. Como se aprecia estos bultos, normalmente, necesitaban de un lugar específico para colocarlos y los había de distintos materiales más o menos costosos. Cornelio Gómez, vecino de San Francisco de Paita, señaló en su inventario de bienes que contaba con *un sitial de madera dorado y bien tratado con su coronación, y en él un Señor de bulto de la advocación de la Resurrección también bien tratado de dos tercios de tamaño*<sup>619</sup>. Por su parte, el cura Thomas Fuentes y Sorrilla, poseía tres sitiales: uno de cristal en el que reposaba un crucifijo de plata con cruz calada y cantoneras de oro; otro dorado, grande, también con su crucifijo; y, otro pequeño forrado en papel dorado, con su crucifijo de metal y al pie de este una Purísima Concepción en bulto. Asimismo, poseía una efigie del Señor Cautivo en bulto<sup>620</sup>. Respecto de estos últimos, además de los ya mencionados aparecen referencias de *una Santa Rosa en bulto valorizada en 1pº [y] un San Antonio en bulto en 2pº*<sup>621</sup>, como fiel reflejo de la devoción que sentían. Así lo recalcó Agustín Zevallos

---

<sup>616</sup> AGI. Indiferente 2925. N. 36. “Obispado de Trujillo pide licencias al Consejo de Indias para solicitar un Breve del Papa”. Jun/Ago. 1791.

<sup>617</sup> *Ibidem*.

<sup>618</sup> ARP. Notarial. Caja 103. Prot. 1. Correlativo 188. Fol. 258r. “Descripción de todos los bienes que quedaron por fin y muerte de D<sup>a</sup> Lucía Franc<sup>a</sup> Farfán de los Godos por Dn esteban Martín de Blas y Fernández”. Oct. 1779.

<sup>619</sup> ARP. Notarial. Caja 37. Prot.2. Correlativo 88. Acto notarial 138. “Inventario de los bienes de Cornelio Gómez”. Sept. 1784.

<sup>620</sup> Cfr. ARP. Notarial. Caja 78. Prot. 8. Correlativo 154. Acto notarial 4. Fol. 44v-46v. “Testamento del presbítero Thomas Fuentes y Sorrilla”. Ene. 1808.

<sup>621</sup> ARP. Notarial. Caja 102. Prot. 28. Correlativo 238. Exp. 2. Fol. 285r-v. “Testamento de Miguel

Hernández al indicar que tenía una *efigie de santa Lucía de bulto que la compré porque soy devoto de ella*<sup>622</sup>.

De los santos mencionados en los testamentos antecedentes merece la pena detenernos en la primera santa de América, Isabel Flores de Oliva que -aunque compartió nacionalidad peruana con otros santos de su tiempo-<sup>623</sup> fue la que más relevancia y trascendencia tuvo en nuestra zona de estudio según las referencias encontradas hasta el momento. Y es que fue tal la fama de santidad que llevó Rosa de Lima que, desde el mismo momento de su muerte, ocurrida el 16 de agosto de 1617, se produjeron una serie de manifestaciones en los distintos grupos sociales residentes en la Ciudad de los Reyes en pos de la declaración de su santidad. El funeral, al que acudió el pleno del clero regular y secular, las autoridades civiles, los miembros de hermandades y cofradías, así como una multitud incontrolable, es un buen ejemplo de lo dicho porque desde la primera posa en la que depositaron el cuerpo se hizo necesario escoltarlo con un buen grupo de religiosos que debieron detener al gentío desesperado por tocarlo o por apoderarse de algún objeto que lo adornaba: flores, rosario, palma, partes del hábito, etc. Por tal trifulca, se suspendió el cortejo fúnebre hasta el día siguiente en que mostraron actitudes similares llegando a sustraer la escápula de su hábito, parte de su saya, la toca, el escapulario, el manto, los escarpines, las calcetas e incluso los cabellos de la difunta considerada santa antes de haber iniciado el proceso formal de beatificación<sup>624</sup>. Fray Francisco Nieto, testigo de la época, no dudó en recalcar que el sepelio de Rosa de Lima fue *el más solemne acompañamiento que jamás se ha visto en este reino*<sup>625</sup>.

Ese fue el primer homenaje que ofrecieron los vecinos limeños y a partir de entonces se acogió y extendió el rumor de santidad de Rosa por casi todos los rincones del virreinato, traspasando las fronteras. A partir de ahí, se iniciarían los trámites para colocarla en la *Corte Celestial* con los demás santos, logrando su beatificación el 12 de marzo de 1668, cuando empezó a permitirse el culto a su imagen, exhibir sus reliquias y, por supuesto, celebrar su fiesta. En Roma y Madrid se organizó un quincenario -el 30 de

---

Michilot". Sept. 1800.

<sup>622</sup> ARP. Notarial. Caja 37. Prot. 1. Correlativo 87. Acto notarial 86. Fol. 94v. "Testamento de Agustín Zevallos Hernández". Mar. 1784.

<sup>623</sup> Santo Toribio de Mogrovejo, san Francisco Solano, san Martín de Porras, san Juan Masías y la beata sor Ana de los Ángeles Monteagudo. Cfr. J. del Busto Duthurburu. *Santa Rosa de Lima (Isabel Flores de Oliva)*. Lima, PUCP, 2006, p. 24.

<sup>624</sup> *Ibidem*, pp. 324-325/328-329.

<sup>625</sup> *Primer proceso ordinario para la canonización de Santa Rosa de Lima*. Testimonio de fray Francisco Nieto O.P. p. 319. Citado en J. del Busto Duthurburu. *Santa Rosa de Lima...* Op. Cit. p. 325.



septiembre de ese año- y con fervorosa emulación compitieron varias órdenes religiosas, ayuntamiento, personalidades políticas, cofradías y otros con la única intención de festejar a la primera santa del virreinato peruano. Por supuesto, en Lima también se desplegaron vistosos elementos para festejar a la beata limeña: castillos de fuegos artificiales, procesiones, primorosos altares en las calles, aclamaciones, vítores y aplausos<sup>626</sup>.

A pesar de que a Rosa de Lima solo se le reconocía como beata, en 1665 se funda en la ciudad de Piura una cofradía en la iglesia matriz, en su honor, que pretendía cantarle una misa todos los miércoles del año y celebrarle su fiesta cada 30 de agosto. Durante las visitas pastorales de Luis José de Castro Pedemonte (1711) y de Francisco Javier de Luna Victoria y Castro (1769) se felicita el proceder de la cofradía desde su establecimiento<sup>627</sup>.

En 1669 -en expresión de Juan Andreo García- se le nombra *Patrona de Lima y del Perú*. Un año después, el 11 de agosto de 1670 este patronato se extiende a *América, Indias y Filipinas*<sup>628</sup> y, finalmente, el papa Clemente X procede a canonizarla el 12 de abril de 1671. En Lima y en otras ciudades de España se repitieron las festivas aclamaciones a la santa y lo celebraron con un sinnúmero de actividades: procesiones, novenarios, misas, corrida de toros, torneos de cuadrillas, cabalgatas, luminarias, etc.<sup>629</sup>.

Con la elevación a esta categoría, tiempo después, se iniciaron las solicitudes para fundar monasterios en su honor; así Arequipa vio nacer en 1740 el Monasterio de Santa Rosa que albergó a jóvenes deseosas de seguir su vida dedicándose a la oración, trabajo, educación y al servicio con sencillez y entrega. A pesar de su corta vida, Rosa de Santa María tuvo insospechados seguidores y su devoción se afianzó en todos los feligreses sin distinción de estrato social<sup>630</sup>.

Finalmente, a decir de José Antonio del Busto, la figura de Rosa fue enarbolada primero por los criollos limeños, después por los indios nobles del virreinato y,

---

<sup>626</sup> Cfr. R. Vargas Ugarte (S. J.). *La flor de Lima Santa Rosa*. Lima, Asociación Hijas de san Pablo, 2004, pp. 113/115/123/125.

<sup>627</sup> Cfr. E. Ramos Briceño. *Documentos históricos*. Op. Cit. pp. 55-56.

<sup>628</sup> L. Glave. "Vida cotidiana, familia y creación de mentalidades criollas en los andes (1600-1630)". En: J. Andreo; L. Provencio y J. Sánchez (Eds.) *Familia, tradición y grupos sociales en América Latina*. Murcia, Departamento Historia Moderna, Contemporánea y de América Universidad de Murcia, 1994, pp. 69-70.

<sup>629</sup> Cfr. R. Vargas Ugarte (S. J.). *La flor de Lima...* Op. Cit. p. 129. Véase también El *Diario de Lima* de Joséphe y Francisco Mugaburu (1669-1670) en que se describen pregones y procesiones, octavarios y novenas, misas e importantes sermones, desfiles militares con banderas, lucidas cabalgatas, candeladas y luminarias nocturnas y corridas de toros en la celebración de la canonización J. del Busto Duthurburu. *Santa Rosa de Lima...* Op. Cit. p. 357.

<sup>630</sup> Cfr. J. Benito. "Santa Rosa de Lima". En: J. Benito (R.P.); E. Rojas y P. Gjurinovic. *Cinco santos del Perú. Vida, obra y tiempo*. Lima, Arzobispado de Lima, Telefónica del Perú, 2016, p. 86.

finalmente, en 1816, por la política independentista meridional pues el Congreso de Tucumán la declaró *Patrona de la Independencia de América*. Los criollos tomaron a santa Rosa por su bandera reivindicatoria frente a los peninsulares. La sintieron propia, *criolla y limeña, criolla y peruana, criolla y americana*<sup>631</sup>. Sin embargo, a pesar de ser la primera santa nacida en América, no debemos olvidar que *se trata de una santa española, por su origen social, por su espiritualidad y por el uso que la Corona y la orden de los dominicos hacen de su ‘leyenda’*<sup>632</sup>. Todo este conjunto de razones fue más que suficiente para enraizar su devoción en Piura y en los demás partidos del virreinato y demostrarla de múltiples maneras como fundando cofradías, celebrando pomposamente su fiesta, mandando celebrar misas y novenarios y por supuesto, adquiriendo bultos, láminas, estampas y otros objetos religiosos que aparecen en los testamentos e inventarios de bienes que hemos revisado.

Con esa premisa recalcamos nuevamente que la devoción y el poder adquisitivo se constituyeron en dos factores claves que impulsaron la adquisición de estatuas más o menos costosas, de madera o de metales valiosos (oro y plata), con o sin piedras preciosas y con una serie de elementos que buscaban hacerlas lo más reales posible. Por esa razón, en el siglo XVIII, se dotó a las esculturas religiosas de vestidos de tela, vidrios para los ojos, cabello natural para el pelo y la barba y sustancias córneas para dientes y uñas. Todo lo que se esculpió en las diversas ciudades del virreinato peruano respondería al realismo traído de España, imitado por criollos e indígenas que produjeron obras de calidad para ser expuestas en las iglesias o en las casas de las familias principales<sup>633</sup>, como en la de Pascual Puelles Santacruz, vecino de Huarmaca, en la que se tenía *un bulto de Nuestra Señora del Carmen... con su corona y media luna de plata*, por la que dio *de limosna 20p<sup>s</sup>*. Por supuesto, también contaba entre sus bienes con estatuillas de menor calidad por las que entregó unos tres pesos de limosna<sup>634</sup>.

Normalmente se trataba de figuras aisladas; existe no obstante alguna información acerca de nacimientos o pesebres<sup>635</sup> como el que tenía Juan de León Garavito, viudo,

<sup>631</sup> J. del Busto Duthurburu. *Santa Rosa de Lima...* Op. Cit. p. 357.

<sup>632</sup> C. Leonardi, A. Ricardi y G. Zarri (Dir.). *Diccionario de los santos*. Vol. II. Madrid, Centro Iberoamericano de Editores Paulinos CIDEP, 1998, p. 2005.

<sup>633</sup> Cfr. J. de Mesa. *Arte virreinal en Trujillo. Casa Ganoza Chopitea*. Trujillo, Perú, Litografía Varese, Banco Industrial del Perú, 1985, pp. 13/15.

<sup>634</sup> Cfr. ARP. Notarial. Caja 86. Prot. 16. Correlativo 162. Acto notarial 43. Fol. 113v. “Testamento de Pascual Puelles”. Nov. 1814.

<sup>635</sup> R. Rosas. “De los ‘exclusivos’ pesebres a los nacimientos populares”. Artículo en Suplemento Dominical Semana-El Tiempo. 23-diciembre-2018.

residente en Piura, posiblemente heredado de su esposa<sup>636</sup>, o el que poseía María Fernández Tocto adornado *de cristalería y otras varias cosas conducentes a él, qe tiene de costo más de 100p*<sup>637</sup>. Estos nacimientos eran importados desde Quito o Guayaquil - por el importante circuito comercial que tenían con la costa norte del virreinato peruano-, y se constituyeron en objetos de lujo por su elevado precio. María Josefa de la Cruz Gonzalez, por ejemplo, tenía *un Nacimiento con su misterio y demás figuras buenas quiteñas. Una imagen de Nuestra Señora de Dolores de bulto. Un Señor Cautivo de ídem*<sup>638</sup>. Esta descripción reitera la idea de que Quito fue uno de los más brillantes centros de la escultura hispanoamericana sobre todo en el siglo XVII -siglo de oro- cuando empezó a exportar esculturas y maestros al Perú. Precisamente *donde más se nota la presencia de la escuela quiteña es en las figuritas de los Nacimientos, con los Padres (San José y la Virgen), el Niño, Pastores, Reyes, etc. que en el siglo XVIII invaden todo el Perú* sobre todo casas de familias ricas, conventos e iglesias<sup>639</sup>.

Estas preciosidades no siempre quedaron en casa sino que podían ser legadas a instituciones religiosas tal como lo hizo Francisca Xaviera Quevedo, vecina piurana, en 1809, cuando deja estipulado en su testamento que tiene *dos efigies de bulto, la una de ellas de María Santísima y la otra de Señor Sn José, [y] es mi voluntad qe se aparten de mis bienes y entreguen al convento de Belén de esta ciudad, para qe sirvan en el Nacimiento de su Yglesia*<sup>640</sup>; por tanto, la dificultad de tener un Belén en casa se vio superada por el hospital de Belén que sí lo tenía para disfrute y oración de los enfermos y de todo aquel que quisiera visitarlo. Cabe advertir que el Concilio Limense de 1772 había prohibido tener pesebres en casa *expuestos públicamente* porque -según los conciliares- lejos de promover la devoción al misterio representado serían ocasión de ofensa a Dios por el *desordenado concurso de personas de ambos sexos que solían acudir a verlos*. Sin embargo, no quedaban comprendidos en esta prohibición los nacimientos emplazados en alguna pieza secreta de la casa en donde la familia se recluía a orar a Dios<sup>641</sup>. Posible es que Francisca quisiese evitar ir contra lo estipulado delegando la

<sup>636</sup> Cfr. ARP. Notarial. Caja 41. Prot. 7. Correlativo 93. Acto notarial 81. Fol. 182v. "Testamento de Juan de León Garavito". Jun. 1787.

<sup>637</sup> ARP. Notarial. Caja 81. Prot. 11. Correlativo 157. Acto notarial 67. Fol. 218v. "Testamento de María Fernández Tocto". Abr. 1811.

<sup>638</sup> ARP. Notarial. Prot. 1. Alcaldes ordinarios: Manuel Rebolledo. Fol. 58v. "Testamento de María Josefa de la Luz Gonzalez y Palacio". Abr. 1821.

<sup>639</sup> Cfr. J. de Mesa. *Arte virreinal en Trujillo...* Op. Cit. p. 20.

<sup>640</sup> ARP. Notarial. Caja 79. Prot. 9. Correlativo 155. Acto notarial 65. Fol. 225r. "Testamento de Francisca Xaviera Quevedo". May. 1809.

<sup>641</sup> Cfr. J. Tejada. *Colección de Cánones y de todos los Concilios...* Op. Cit. VI. Acción II. Libro II. Tit. II. Cap. VIII, p. 346.

responsabilidad en el mencionado hospital que sí podría administrar ordenadamente la visita de los feligreses.

Por las pocas referencias que tenemos en nuestro período de estudio sobre los ‘pesebres’ asumimos que la expansión del gusto por tenerlos en casa pudo haberse dado a partir de la segunda mitad del siglo XIX cuando estaba más arraigada la producción de figuritas, de menor calidad, trabajadas por artesanos mestizos e indios, de tal manera que para 1890 -a decir del pintor José Sabogal- ya era común que todos los miembros de la familia participaran *en la realización artística de esta obra casera y espontánea del ‘Nacimiento’*. En la sala grande -comenta el pintor- se alzaba el armazón sobre el que se exponía la escenografía escultórica compuesta por el ‘misterio’ (Niño Jesús, María y José), por los pastores y Reyes Magos, por ángeles y cintas, animales del viejo y nuevo mundo, puentes sobre torrenteras, iglesias con sus campanarios, remansos, lavanderas y otros tantos objetos que intentaban representar la realidad circundante<sup>642</sup>. Todo como consecuencia de un lento arraigo de esta devoción heredada de la sensibilidad criolla e india de la época virreinal.

De esa sensibilidad conjunta se desprende la devoción a los tres integrantes del “Misterio”, juntos o por separado, representados en láminas, estampas y bultos, pero también en letanías, antífonas, septenarios, saluciones, triduos, novenas, misas y más. El culto a san José, por ejemplo, reúne los elementos citados pues desde el siglo XVII se cristalizó como una de las devociones de gran relevancia en el virreinato peruano y, por ende, en el partido de Piura. Ya en el XVIII con los aires ilustrados la imagen del Patriarca se fortaleció acorde con la revalorización *de los oficios y la artesanía que se propugnaba y el modelo de sociedad al cual se aspiraba*<sup>643</sup>.

Para terminar con el tema de objetos religiosos, mencionaremos al conjunto más numeroso de ellos: los rosarios que, según Carlos José Romero Mensaque, nacen como una oración vocal y mental guiada por un instrumento de cuentas que pronto se hace palpable en las imágenes de la Virgen del Rosario y en las cofradías y hermandades de esta advocación y en la de las Ánimas, hasta llegar a constituirlo como un fenómeno típico de la religiosidad popular con el desarrollo de los Rosarios públicos o callejeros<sup>644</sup>. El

---

<sup>642</sup> Cfr. J. Sabogal. *El desván de la imagería peruana*. Lima, Juan Mejía Baca y P. L. Villanueva (Editores), 1956, pp. 65-67.

<sup>643</sup> E. Teófanos. “La devoción a san José en la Ilustración española”. *San José en el siglo XVII. Estudios Joseinos*. N° 89-90, 1991, pp. 442 y 447. Citado en I. Barriga. *Patrocinio, Monarquía y Poder: el glorioso patriarca señor san Joseph en el Perú virreinal*. Lima, IRA, PUCP, 2010, pp. 77/95.

<sup>644</sup> Cfr. C. Romero. “La devoción del Rosario en Andalucía: Rosarios públicos, hermandades y coplas de la

punto de partida de todo este proceso fue la región andaluza en donde se discutía la cuestión concepcionista al mismo tiempo que fray Pedro de Santa María de Ulloa impulsaba la devoción rosariana desde su convento, provocando una auténtica catarsis colectiva en torno al rezo del rosario de 1688 a 1690. A partir de entonces se produjo una *progresiva simbiosis popular entre la tradición inmaculista y el Rosario* pues su uso público se constituiría en un medio pastoral universal utilizado tanto por el clero regular como por el secular. El primer rosario público fue celebrado el 17 de junio de 1690 por los integrantes de la Hermandad de Nuestra Señora de la Alegría de la parroquia de san Bartolomé de Sevilla. A decir de Romero Mensaque, *fue el comienzo de toda una explosión rosariana que se expandió por las diversas parroquias, iglesias, conventos y hermandades en un cortísimo lapso y que pronto pasó a las colonias hispanoamericanas*<sup>645</sup>.

Esta evolución del *rezo, la devoción y la cofradía* rosariana consta de tres fases muy claras: la primera correspondería al ámbito exclusivamente elitista; la segunda, a una dimensión más institucional por el Concilio de Trento y; la tercera, a una expansión profundamente popular. La Orden de Predicadores sería crucial en las dos primeras etapas porque creó en torno a sus conventos un interesante asociacionismo laico. Posteriormente, el clero secular y otras órdenes religiosas, como capuchinos, jesuitas, franciscanos y mercedarios encauzaron el fenómeno hasta que, ya en el siglo XVIII, asistimos a una autonomía del laicado, que, en conjunción con el clero, toma consciencia de su *protagonismo en la religiosidad que él mismo vive, como en una expresión barroca y popular de la “devotio moderna”*<sup>646</sup>.

En el ámbito piurano serían los franciscanos, las cofradías de Nuestra Señora del Rosario y las cofradías de Ánimas Benditas las que, desde inicios del XVIII, impulsarían la devoción rosariana con mayor ahínco. Personalidades como el obispo Baltasar Jaime Martínez Compañón se sumaría a ratificarla durante su visita pastoral (1783-1785) por toda la provincia eclesiástica, de tal manera que para nuestro período de estudio ya encontramos ampliamente desarrollado el uso de los rosarios.

---

aurora”. *Instituto de Estudios Almerienses*. Biblioteca electrónica en <http://www.dipalme.org/Servicios/Anexos/anexosiea.nsf..> Consultado el 4 de mayo de 2018, p. 413.

<sup>645</sup> C. Romero. “La devoción popular a la Inmaculada y los rosarios públicos en la Sevilla del Barroco”. En: P. Castañeda y M. Cociña (Coords.) *Sevilla y la Inmaculada*. XV Simposio de Historia de la Iglesia en España y América. Córdoba, Academia de Historia Eclesiástica, Cajasur, 2007, pp. 75-76. Véase también en C. Romero. “La devoción del Rosario en Andalucía: Rosarios públicos...” Op. Cit. pp. 426-434.

<sup>646</sup> C. Romero. “Un paradigma de prácticas religiosas en tierras de Huelva durante la Edad Moderna: el Rosario de la Aurora y sus coplas” en *Erebea. Revista de Humanidades y ciencias sociales*. Nº 5, 2015, p. 219.

Los había de distinto tamaño (grandes, medianos, pequeños) dependiendo de si se utilizaban en la mano, cuello o pared; de distintos materiales (oro mezclado con madera, perlas, concha perla, coco, nácar, coral, vidrio, piedras preciosas) y, por supuesto, de diferentes precios dependiendo de su peso. Todos los rosarios anotados en los testamentos son de oro, lo cual puede interpretarse por su consideración de joya valiosa más que como un objeto mediador de fe y esperanza; pero, el hecho de que se mencionen rosarios de otros materiales en el conjunto de bienes de comerciantes indica que era considerado instrumento de salvación. Más llamativo aún es la acumulación de este tipo de piezas: hasta cuatro por testador encontramos en algunos testamentos.

Las dos mujeres que cuentan entre sus bienes cuatro rosarios son, la ya mencionada, Lucía Francisca Farfán de los Godos que detalla *un rosario con entredijes y setentayun quentas de oro. Un Rosario de perlas falsas con veintydos quentas y cruz de oro...*, *un Rosario con su María y treintaysiete quentas grandes, un Rosario de perlas falsas con veintisiete quentas y una cruz grande de oro esmaltada...*<sup>647</sup> y la piurana Martina Pereda y Torres que también dice tener cuatro rosarios con peso de 71 castellanos de oro<sup>648</sup>.

La primera vez que textualmente se cita en los testamentos los misterios del rosario será en el de Rita Martínez, vecina de Piura, quien afirmará tener un *rosario engarsado de siete misterios con el peso de tres castellanos fuera de la María que es así mismo de oro. Otro Rosarito con sus quentas todas de oro, de once misterios. Otro Rosarito con 27 quentesitas de oro*<sup>649</sup>. Llama la atención que los rosarios no tuvieran un mismo número de cuentas (71, 37, 27, 22, 11...) estando ya establecidos los cinco Misterios del Rosario. Esto tal vez se debió a dos razones: por un lado, la facilidad de adaptación para rezarlos que tendrían sus propietarios, que mayoritariamente fueron mujeres y, por otro, al ser objetos heredados de padres a hijos por varias generaciones mantendrían su modelo original sin ninguna modificación. Cabe también la posibilidad de que se mantuviera una relación directamente proporcional entre riqueza del propietario y gramos de oro que pesaran los rosarios mandados a confeccionar.

Sea como fuere, lo más relevante es que en cuanto a posesión de rosarios, tal como lo demuestra el cuadro N° 23, las mujeres se encumbran con una clara superioridad sobre

---

<sup>647</sup> ARP. Notarial. Caja 103. Prot. 1. Correlativo 188. Fol. 258v. “Descripción de todos los bienes que quedaron por fin y muerte de D<sup>a</sup> Lucía Franc<sup>a</sup> Farfán de los Godos por Dn esteban Martín de Blas y Fernández”. Oct. 1779.

<sup>648</sup> Cfr. ARP. Notarial. Caja 81. Prot. 11. Correlativo 157. Acto notarial 12. Fol. 50v. “Testamento de Martina Pereda y Torres”. Ene. 1811.

<sup>649</sup> ARP. Notarial. Caja 141. Prot. 34. Correlativo 251. Acto notarial 9. Fol. 18v. “Testamento de Rita Mesones”. Feb. 1819.

los varones (11% y 4% respectivamente) demostrando así una mayor religiosidad por el significado intrínseco que este objeto contenía: la oración reiterativa a la Virgen María era más cercana y propia de otra mujer que se esperaba en un ser de su mismo género y que confiaba plenamente en su intercesión. Además, no hay que olvidar que la educación femenina durante la Edad Moderna se basaba, entre otros aspectos, en ser principalmente piadosa, siendo el rezo del rosario una de sus manifestaciones.

El siguiente cuadro muestra la tendencia en las cuatro décadas en las que es reiterada la diferencia que las mujeres mantienen sobre sus opuestos.

Cuadro N° 23. Posesión de rosarios

| Décadas                |            |            | Mujeres      | Varones      |
|------------------------|------------|------------|--------------|--------------|
| Mujeres Varones        |            |            |              |              |
| 1780-1789              | 69         | 67         | 19 (1 vende) | 2 (2 venden) |
| 136 testamentos        | 51%        | 49%        | 14%          | 1%           |
| 1790-1799              | 40         | 52         | 10           | 2            |
| 92 testamentos         | 43%        | 57%        | 11%          | 2%           |
| 1800-1809              | 57         | 75         | 10           | 9 (1 vende)  |
| 132 testamentos        | 43%        | 57%        | 8%           | 7%           |
| 1810-1819              | 54         | 79         | 17           | 5            |
| 133 testamentos        | 41%        | 59%        | 13%          | 4%           |
| <b>Totales</b>         | <b>220</b> | <b>273</b> | <b>56</b>    | <b>18</b>    |
| <b>493 testamentos</b> | <b>45%</b> | <b>55%</b> | <b>11%</b>   | <b>4%</b>    |

Fuente: Elaboración propia en base a 493 testamentos

En cuanto a la forma pública de rezar el Rosario no hay un modo exclusivo, sino que existe una variedad de acuerdo a determinadas cuestiones. Una vez más Carlos Romero da luces al respecto clasificando la tipología, para el caso sevillano del XVII, bastante similar a lo desarrollado en Piura. De este modo:

1. Según la entidad religiosa que los dirigía: rosarios parroquiales, conventuales y de hermandades o cofradías.
2. Según la hora en que se desarrollaban: rosarios diarios al toque de las oraciones.

3. Según su periodicidad: rosarios ordinarios y extraordinarios, estos últimos a su vez podían ser de cinco formas;

3.1. De Gala: rezados en fiestas y principales efemérides especiales. Las instituciones lucían las más vistosas insignias (cruz dorada, orquestas, faroles y el Simpecado de Gala).

3.2. De Ánimas: rezados durante nueve días utilizando estaciones de los cementerios, retablos de ánimas, cruces, etc.

3.3. Penitenciales: salían en Cuaresma portando el Simpecado negro.

3.4. De rogativas: organizados con ocasión de desastres naturales (inundaciones, sequías, terremotos, etc.)

3.5. De acción de gracias: rezados en ocasiones especiales como nacimientos, matrimonio o muerte de algún miembro de la realeza española o la visita de alguna autoridad venida de la Península Ibérica.

4. Según los integrantes: en Sevilla, la exclusividad de los varones en el rezo público del rosario cambió a partir de 1735 en que se agregaron las mujeres por iniciativa de los dominicos que no se equivocaron porque a la larga *ha sido la mujer quien de manera notoria ha preservado la devoción en los momentos más críticos*<sup>650</sup>. En el caso piurano no tenemos noticia de que se hayan rezado por separado.

Durante su visita, el obispo Martínez Compañón insistiría en que los curas de la Matriz y de todas las iglesias de sus partidos dirigieran el rezo del rosario, diariamente, después de tocadas las oraciones de la noche y, de manera similar, hicieran que dicha corona del rosario se cantare por las calles, los domingos por las tardes, tratando de establecerlas y mantenerlas en sus feligreses a modo de devoción a la Virgen<sup>651</sup>.

Por todo lo dicho asumimos que el rosario como instrumento de veneración a la Virgen e incluso de salvación del alma tenía sobrada importancia entre los objetos religiosos que compraban los devotos. Para tener una noción más cercana del precio sobre el que oscilaba este bien sirve lo anotado en el inventario de bienes de Juana María Calderón, residente en Piura, quien en 1787 describe uno *con su cruz de bombilla y Santo Cristo con treintayseis quentas todo de oro* [valorado] *en trece castellanos quatro tomines y medio*<sup>652</sup>; pero, los había mucho más caros por tener mayor peso, como los descritos en

---

<sup>650</sup> C. Romero. “La devoción popular a la Inmaculada y los rosarios públicos...” Op. Cit. pp. 84-85.

<sup>651</sup> Cfr. *Auto de la Visita* [de Baltasar Jaime Martínez Compañón] *hecha a la parroquia* [de Huancabamba]... Orden Número 66. Citada en M. Ramírez. *Huancabamba. Su Historia, su geografía...* Op. Cit. p. 84.

<sup>652</sup> ARP. Notarial. Caja 41. Prot. 7. Correlativo 93. Acto notarial 67. Fol. 136r. “Inventario de bienes de Juana María Calderón”. Abr. 1787.



el inventario de bienes de la piurana Josefa Betolaza (1786) , de este modo: *un rosario de oro con sus cuentas, María y pajuela de lo mismo, todo con peso de 25 castellanos a 2p<sup>s</sup> cada castellano que hacen 50p<sup>s</sup>*<sup>653</sup> o en el testamento de María Eusebia Fernández, natural de Sondorillo pero residente en Piura, que tenía *un rosario compuesto de cincuenta y seis cuentas de oro, las treinta y dos grandes como de a ½ castellano, o tres tomines, y las veinte y quatro restantes pequeñas de a tomín, y su cruz de concha de perla, con sus cantoneras de oro*<sup>654</sup>. Como evidenciamos estas joyas religiosas podían llegar a ser muy exclusivas entre mujeres o también entre sacerdotes.

José Félix Navarrete, cura de Chalaco, poseía un *rosarito de Jerusalén* con 28 *cuentecitas de oro y su cruz de tumbaga*, así como también un *denario de Jerusalén* con una *medalla de plata de Nuestra Señora de Guadalupe de Méjico, con indulgencia plenaria en artículo mortis*, todo labrado en plata<sup>655</sup>.

De entre los rosarios encontrados en zona rural, Manuela Aguirre, residente en Chipillico, declaró tener *un Rosario con sinquenta cuentas de oro y su cruz mediana con un Santo Cristo también de oro... más una cruz chiquita de madera engastada en oro*<sup>656</sup>; asimismo, Manuela Carrión, residente en el sitio de La Punta, describe un *rosario con cuentas y cadena de oro, las cuentas son 59 de a real, 7 escudos de a 2p<sup>s</sup> y 1 de a peso con más una María de oro con su cruz de oro y 5 perlas*<sup>657</sup>; y por último, Feliciano Arévalo, del sitio de Buenos Aires en la hacienda de Morropón, recalcó tener *un Rosario de oro con 51 cuentas y su relicario despeleto (sic) mas otro rosarito matisado con 13 cuentas grandes y 26 chiquitas y su cruz engastada en oro... [con] 3 Marías de oro*, posiblemente adquirido a consecuencia de los préstamos en empeño que realizaba: así por ejemplo, Jacinto Cruz le debía 16 p<sup>s</sup> y por ello le tenía en su poder *una prenda como es un rosario matisado de perlas falsas y las cuentas de oro y una cruz de bombilla de oro*<sup>658</sup>.

Por otra parte, pocos eran los varones que declaraban tener rosarios, probablemente

---

<sup>653</sup> ARP. Notarial. Alcaldes ordinarios: José Miguel Zavala y Castilla. Prot. 2. Leg. 74. Fol. 202v. “Inventario de Bienes de Josefa Betolaza”. Sept. 1786.

<sup>654</sup> ARP. Notarial. Caja 101. Prot. 26. Exp. 1. Correlativo 236. Acto notarial 23. Fol. 78v. “Testamento de María Eusebia Fernández”. Jul. 1799.

<sup>655</sup> Cfr. ARP. Notarial. Caja 81. Prot. 11. Correlativo 157. Acto notarial 153. Fol. 456r-460v. “Testamento del presbítero José Félix Navarrete y Blanco”. Jun. 1804.

<sup>656</sup> ARP. Notarial. Leg. 74. Exp. 2. Acto notarial 53. Fol. 140v. “Testamento simple otorgado ante testigos de Manuela Aguirre”. Jun. 1786.

<sup>657</sup> ARP. Notarial. Caja 79. Prot. 9. Correlativo 155. Fol. 171r. “Testamento de Manuela Carrión”. May. 1808.

<sup>658</sup> ARP. Notarial. Caja 79. Prot. 9. Correlativo 155. Acto notarial 3. Fol. 107v. “Testamento de Feliciano Arévalo”. Oct. 1808.

heredados de sus madres o esposas o porque se dedicaran a su venta. Por ejemplo, el teniente coronel Pedro Martín Ramos dijo tener dos rosarios de cuentas de oro con su aguilita y otro rosario con su María, una cruz de oro con su santo Cristo y una cruz de rosario de mano, con sus remates y cuentas de oro, todos dejados por su esposa Mariana del Castillo<sup>659</sup>.

Este objeto también lo podían tener, de manera excepcional, personas de grupos sociales inferiores como el indio José Gómez, residente en la Hacienda Salcante, quien también dijo poseer *Un rosario de cuentas de oro qe puede tener beynte y su María de oro*<sup>660</sup>.

¿Y los comerciantes? Entre los que ofrecían rosarios tenemos a José Benavides, que contaba con una docena de rosarios de puntas de coco y otra de chaquiras<sup>661</sup>, a Antonio Cortes que tenía *quinze rosarios gruesos*<sup>662</sup> y a Mariano Carrión, natural de Loja, que en la tienda de su casa poseía *veintyseis trisagios... doce Rosarios benturenos... quatro dozenas y siete estampitas... quatro ofizios de San José, veinte trisagios [más]... doce Santocristos*<sup>663</sup>.

Además de los rosarios también se cuentan como objetos religiosos los relicarios de oro con sus respectivas advocaciones, como éste de Cornelio Gómez, de Paita,

*Una cadena con su relicario grande de oro con la advocación de Jesús, María y José, por un lado, y por el otro con el Señor Cautivo... Otra cadena con su relicario de feligrana todo de oro con la advocación de un Niño Jesús por un lado y un corazón pintado por el otro*<sup>664</sup>.

Para obtener una visión completa de los objetos religiosos existentes en Piura en la época estudiada, sirven los cuatro gráficos que presentamos a continuación en los que se recogen las posesiones de cuadros, bultos, cruces-cristos y relicarios respectivamente, distinguiendo entre mujeres y varones. Es necesario puntualizar que una misma persona podía poseer varios objetos religiosos a la vez, casi siempre un rosario, como ya

---

<sup>659</sup> Cfr. ARP. Notarial. Prot. 22. Alcaldes ordinarios: Manuel José Seminario y Jaime. Acto notarial 1. Fol. 3r-v. “Testamento de Pedro Martín Ramos”. Ene. 1795.

<sup>660</sup> ARP. Notarial. Caja 78. Prot. 8. Correlativo 154. Fol. 380v. “Testamento de José Gómez”. Sept. 1808.

<sup>661</sup> Cfr. ARP. Notarial. Caja 74. Prot. 4. Correlativo 150. 3ª parte. Acto notarial 163. Fol. 518r. “Testamento de José Benavides”. Oct. 1802.

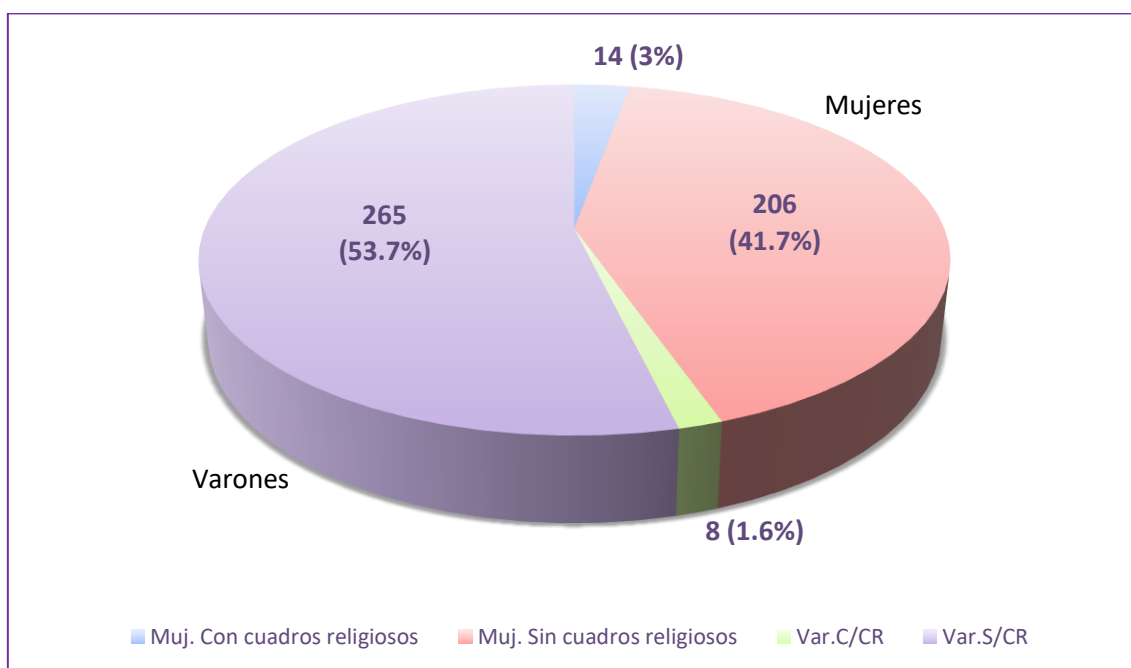
<sup>662</sup> ARP. Notarial. Caja 40. Prot. 6. Correlativo 92. Fol. 10r. “Inventario de bienes de Antonio Cortes”. Ene. 1787.

<sup>663</sup> ARP. Notarial. Leg. 74. Prot. 2. Exp. 2. Fol. 54 r-ss. “Inventario de bienes de Mariano Carrión”. May. 1786.

<sup>664</sup> ARP. Notarial. Caja 37. Prot. 2. Correlativo 88. Acto notarial 138. “Inventario de bienes de Cornelio Gómez”. Sept. 1784.

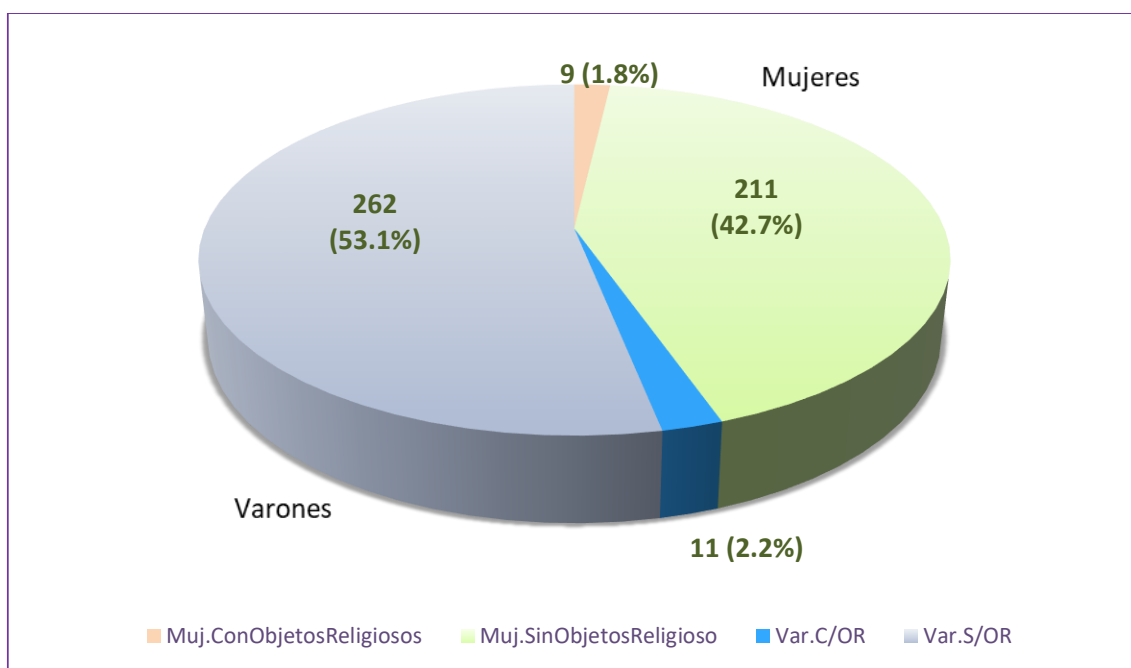
especificamos en párrafos anteriores. En casi todos los gráficos, excepto en el de bultos o esculturas religiosas, son las mujeres las que sobresalen como poseedoras quizá por la sensibilidad en la que se les educa, predisponiéndolas con más facilidad a la fe; por lo mismo recibían mayoritariamente este tipo de objetos en herencia; además, porque siendo las ‘administradoras’ de la casa deciden más fácilmente qué objetos comprar o no para cumplir mejor con su función de transmisoras de la fe con sus hijos.

Gráfico N° 10. Posesión de cuadros religiosos (1780-1819)



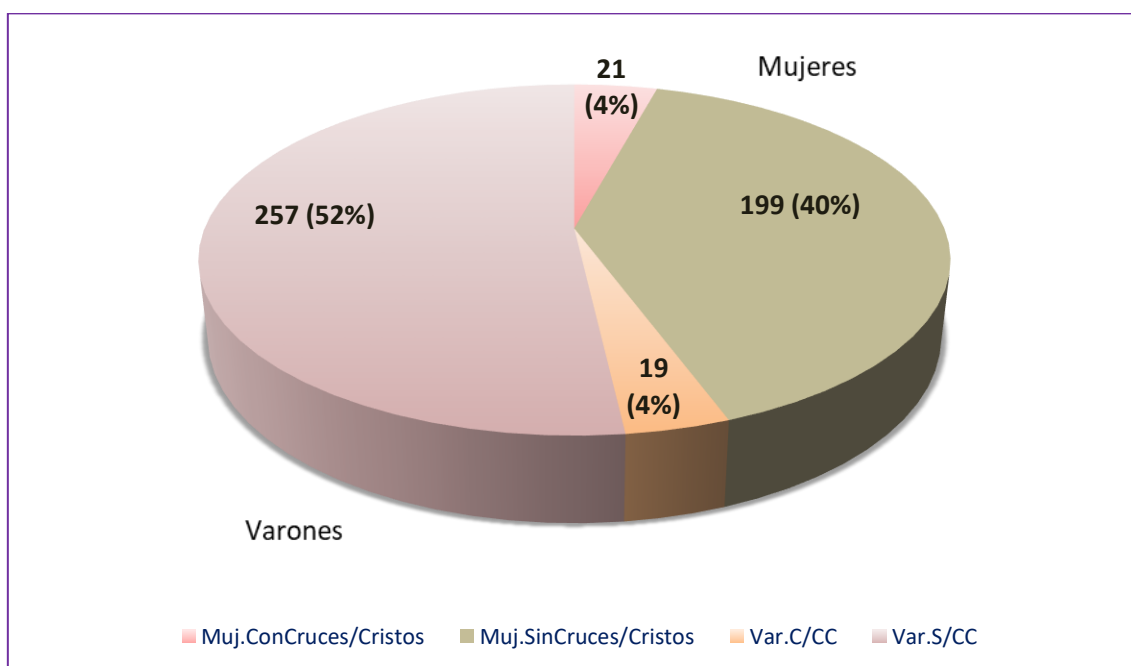
Fuente: Elaboración propia en base a 493 testamentos

Gráfico N° 11. Posesión de bultos o esculturas religiosas (1780-1819)



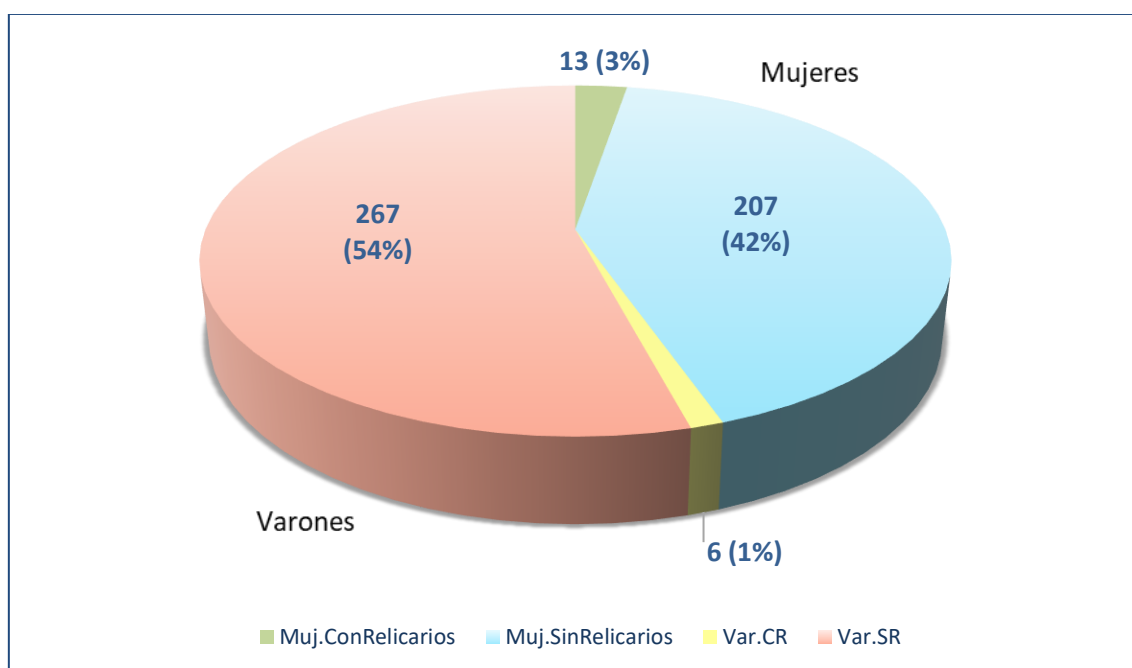
Fuente: Elaboración propia en base a 493 testamentos

Gráfico N° 12. Posesión de cruces y cristos (1780-1819)



Fuente: Elaboración propia en base a 493 testamentos

Gráfico N° 13. Posesión de relicarios



Fuente: Elaboración propia en base a 493 testamentos

A pesar de todo lo expuesto, debemos enfatizar que unos 380 testadores (77%) no manifestaron la tenencia de objetos religiosos en sus últimas voluntades, tal vez por no tener dinero para adquirirlos, porque sus ancestros no se los habían heredado, porque los que poseían no tenían un valor monetario importante, porque ya los habían distribuido personalmente antes de hacer su testamento o porque no tuvieron interés real en adquirirlos, debido a la persistencia de creencias de tiempos pasados. Al respecto, Mariano de la Torre, canónigo de la Iglesia Metropolitana de Lima, en 1814, retoma las ideas del obispo de Quito, Alfonso de la Peña Montenegro (1687) insistiendo en que, en el virreinato del Perú, no se habían erradicado creencias prehispánicas pues se seguían usando

*mucho los Dioses Lares y Penates que llaman conopas, y por otro nombre de Guasicamayoc que quiere ser dueño de casas; tienen Mamasaras Compas, que son unas piedras, que adoran cuando siembran, porque no les falte el agua. Hacen lo mismo con las guacas, que son unas piedras largas, que ponen empiñadas en sus chacras, para que cuiden de su aumento. También veneran montes, peñas, arroyos, y ríos, arrodillándose a su visita para implorar su amparo y su ayuda... usan de la coca para los hechizos, encantos y ofrendas de las huacas e ydolos, y porque nunca hablan con el Demonio sin echar coca en sus sacrificios<sup>665</sup>;*

<sup>665</sup> AGI. Lima. 1568. “Contestación que dirige el Dr. D. Mariano de la Torre y Vera, canónigo de la Santa Yglesia metropolitana de Lima...” Art. 10. Fol. 7r. Ene. 1814.

razón por la cual esta planta fue prohibida bajo pena de excomunión. Para Manuel Marzal fue difícil que se conservara viva la estructura del pensamiento andino, pues esta había sido, si no sustituida, al menos integrada en la matriz cultural del catolicismo popular que se centraba en la devoción a los santos<sup>666</sup>. Tal transformación se observa en la población del Tahuantinsuyo de manera conjunta, aunque no del mismo modo, ni en todas y cada una de las etnias costeñas y serranas<sup>667</sup>. Lo importante es que este marcado sincretismo permitió fusionar elementos de dos sistemas religiosos, el andino y el católico.

Con todo, y a modo de síntesis, podemos afirmar que las devociones más relevantes de los piuranos durante el proceso de la independencia fueron: la Santísima Virgen Madre de Dios, Nuestra Señora del Rosario, Nuestra Señora de las Mercedes, Nuestra Señora del Carmen, Inmaculada Concepción, Nuestra Señora de los Dolores, la Virgen de Belén<sup>668</sup>, santa Lucía, san Francisco, san José, san Gregorio, san Pedro y san Pablo, san Andrés, santo Tomás, el Arcángel san Miguel y otros. La devoción a este último fue importante en el norte del virreinato de tal manera que, desde obispos hasta esclavos, se encomendaban a él frente a vistosos cuadros, como afirma el literato Crisanto Pérez en el cuento *Memento Mori*<sup>669</sup>. Todas estas imágenes tenían sus referentes en esculturas más grandes y de mejor calidad aposentadas en las distintas capillas e iglesias de la ciudad y del campo, utilizadas para manifestaciones religiosas colectivas como veremos a continuación.

### **3.4. Objetos de devoción pública: imágenes en iglesias y capillas**

Las devociones locales, mencionadas constantemente en los testamentos, capellanías, cartas, inventarios y, por supuesto, en la literatura de la época, proliferaron a finales del XVIII en una Piura adornada de imágenes de vírgenes y santos; así la iglesia del Carmen estaba repleta de imágenes: en el retablo central presidía la imagen de Nuestra Señora, en los nichos laterales, san Antonio, san Miguel Arcángel, san Cayetano y santa

---

<sup>666</sup> Cfr. M. Marzal. S. J. *Los santos y la transformación religiosa del Perú...* Op. Cit. p. 22.

<sup>667</sup> *Ibidem*. p. 10.

<sup>668</sup> Advocación extendida por los betlemitas, cuya imagen ostentaban los religiosos pendientes del escapulario. El Papa Pío VI, en 1786, concedió a toda la Orden oficio especial de esta virgen para el tercer domingo después de la Epifanía, privilegio que se extendió por toda América. Cfr. R. Vargas Ugarte. *Historia del culto de María en Ibero-América...* Op. Cit. p. 44.

<sup>669</sup> Cfr. C. Pérez Esain. "Memento Mori". En: VV.AA. *La casa escondida y otros relatos*. Piura, Casatomada, 2013, pp. 1/3.

Teresa, en los demás retablos estaban san Joaquín, san Pedro, la Virgen Dolorosa, san Juan, la Virgen de Loreto y Nuestra Señora de la Concepción<sup>670</sup>. La Virgen del Carmen, como ya indicamos, era una de las devociones más importantes en la ciudad no solo por la cantidad de fieles que congregaba su fiesta, misa y novenario, sino también por la recurrencia con la que aparece en los testamentos en los que se menciona el mandato de ser enterrada en su iglesia y de ofrecer misas cantadas con su responso<sup>671</sup> en el día de su celebración.

De igual manera en las capillas de los tres conventos aposentados en la ciudad y también en la sala de enfermería de mujeres del Hospital de Santa Ana se tenían esculturas como la de *san José, la Virgen Dolorosa, san Juan, la Magdalena, el Niño Jesús, san Felipe y la Virgen de Guadalupe*. No faltaban, por supuesto, los lienzos que reflejaban el Nacimiento de Cristo<sup>672</sup>.

Las iglesias de los principales pueblos costeños o serranos no estuvieron lejos de igualarse a la Matriz de Piura pues también, con el esfuerzo de curas y feligreses, tenían bellos retablos con exquisitas imágenes de san Pedro, san Antonio, san Juan Bautista, santa Rosa, Virgen de la Concepción, san José, san Juan Evangelista, Nuestra Señora de la Soledad, san Isidro Labrador, Virgen del Carmen, Arcángel san Miguel, Virgen de los Dolores, santa Ana, san Vicente Ferrer, y por supuesto, Jesús Nazareno<sup>673</sup>.

En las pequeñas capillas u oratorios de las haciendas y casas-tina también se tenían suntuosos retablos que ostentaban

*dentro de sus camarines las imágenes de las vírgenes del Carmen y de los Dolores, de San José y San Antonio, todas ellas de bulto, vestidas mundanamente y con sus atributos propios. Y como centro de esa sagrada constelación, un Cristo de marfil, desencajado, exangüe, descoyuntado por el espasmo de una contracción dolorosa y la cabeza abatida por el peso del cruento sacrificio*<sup>674</sup>.

---

<sup>670</sup> Cfr. ANC. Virreyes 8. *Inventario de las alhajas del templo de nuestra Madre Santísima y Señora del Carmen*, año 1783, Fol. 843r. Citado en D. Restrepo. *La Iglesia de Trujillo (Perú) bajo el episcopado...* Op. Cit. p. 477.

<sup>671</sup> Cfr. ARP. Notarial. Caja 37. Prot. 1. Fol. 4r. "Testamento de Juana María de Sierra". Abr. 1784.

<sup>672</sup> C. Vargas y J. Elías. "El hospital, casa y convento de Nuestra Señora Santa Ana de la ciudad de San Miguel de Piura y sus posesiones artísticas". Ponencia presentada en la Semana Cultural de Piura. Piura, 26 de octubre de 2018. (Inédito)

<sup>673</sup> Cfr. *Inventario de la Iglesia de Huancabamba practicado el 26 de junio de 1792*. Citado en M. Ramírez. *Huancabamba. Su Historia, su geografía...* Op. Cit. pp. 96-98.

<sup>674</sup> E. López Albújar. *Matalaché*. (1928) Lima, Editorial Juan Mejía Baca, 1966, p. 44.

Habitualmente cualquiera de estas imágenes servía para el culto colectivo los domingos y sobre todo durante sus respectivas fiestas, no obstante, cuando se atravesaban momentos críticos como guerras, epidemias, pestes y catástrofes naturales se revitalizaban las devociones y se acudía con mayor ahínco en solicitud de auxilio y socorro; porque cuando el peligro estaba latente, el hombre buscaba el amparo de su fe. Unos casos ratifican lo afirmado: en 1810, cuando José Bonaparte había sido repelido de Madrid por el ejército, los piuranos enterados de la noticia, agradecen *a Dios... [por] sus auxilios* recalcando que deben hacerlo *porque ellos profesan su Santa Religión y moriremos todos por ella, y en ella quando sea su Santísima Voluntad*<sup>675</sup>. Por distintas causales, en 1815 Josefa Florencia, madre de Tomás Diéguez lo encomendaba sabiendo que en su doctrina se vivía una epidemia de viruela y temía que no se acabasen *porque se [muriera] esa pobre jente; Dios los vea con piedad i a ti te guarde para consuelo de tu amante madre*<sup>676</sup>; cinco años después Manuel Diéguez también le pedía a Dios que permitiera *que la peste de tu pueblo se acabe y te dé toda la salud que te desea tu hermano*<sup>677</sup>.

Por último, a consecuencia de las inundaciones de 1791 en la zona norte, ya trabajadas en líneas anteriores, se produjeron lamentos, desconsuelos y agradecimientos que encontramos plasmados en los siguientes versos, publicados en el Mercurio Peruano:

*¿A quién me llegaré desventurado,  
a fin de que a mi mal benigno atienda?  
No hallo adonde en la tierra, en que he quedado  
sin esposa, sin hijo, y sin hacienda,  
solo al Cielo recurro en tal estado,  
para que en mis desdichas me defienda  
confortando mi espíritu afligido,  
que a tan fuerte dolor se halla rendido.  
...  
Presagiando del cielo la bonanza  
el iris ostentó finos colores,  
y alentando mi tímida esperanza  
gracias al Cielo di por sus favores;  
se aumentó mucho más mi confianza  
viendo del Sol brillantes resplandores,*

<sup>675</sup> AGN. CTD. Caja 3. Doc. 1125. Fol. 1v. “Carta de Francisco Menéndez Pabón a Estalisnao Moreno”. Feb. 1810.

<sup>676</sup> AGN. CTD. Caja 2. Cuaderno N° 5. Carta 13. Fol. 2r. “Carta de Josefa Florencia a Tomás Diéguez”. 1815. (signatura antigua).

<sup>677</sup> AGN. CTD. Caja 3. Cuaderno N° 11. Carta 23. Fol. 28v. “Carta de Manuel Diéguez a Tomás Diéguez”. 1820. (signatura antigua).



*de nuevo examiné dónde me hallaba,  
dudando aún todavía si soñaba*<sup>678</sup>.

Así como la abundancia de agua alentaba devociones, su falta derivaba en los mismos efectos; así sucedió en Trujillo en 1816, cuando se imploró a María, en un *Novenario muy religioso en esta Catedral por la falta general de aguas en toda la Provincia*<sup>679</sup>.

En síntesis, los más de veinte templos asentados en la provincia eclesiástica de Piura exhibieron un nutrido conjunto de imágenes pintadas o esculpidas por artistas oriundos o extranjeros. Dichos objetos comprados, donados o prestados reforzaron el rol de evangelización de los distintos grupos sociales caracterizados comúnmente por el alto grado de analfabetismo y, además, contibuyeron en el afianzamiento de las distintas devociones hacia vírgenes, cristos, ángeles y santos europeos, y sobre todo americanos a quienes se recurría cuando problemas personales o colectivos se tenía.

Habiendo trabajado las creencias religiosas y devociones que tenían los piuranos de entonces plasmadas en una serie de elementos como objetos religiosos privados o colectivos, veremos a continuación el modo de exteriorizarlas en relación íntima con la función vigilante de la iglesia preocupada por adoctrinar a los feligreses.

---

<sup>678</sup> *Mercurio Peruano*. Tomo II, 1791. Lima, Edic. Facsimilar. Biblioteca Nacional del Perú. 1964, pp. 260-263.

<sup>679</sup> AGN. CTD. Caja 2. Cuaderno N° 3. Carta 11. Fol. 15. “Carta de Josefa Florencia a Tomás Diéguez”. 1816. (signatura antigua).

#### **CAP. IV.**

### **EL ADOCTRINAMIENTO Y EL CULTO: LA CELEBRACIÓN EUCARÍSTICA.**



## CAP. IV. EL ADOCTRINAMIENTO Y EL CULTO: LA CELEBRACIÓN EUCARÍSTICA.

### 4.1. El adoctrinamiento. Los problemas: de la teoría a la práctica.

Desde el inicio de la conquista española se tuvo como objetivo religioso evangelizar a los americanos y, desde la Corona, se emprendieron una serie de proyectos ligados a los mandatos tridentinos con la intención de extirpar la idolatría. Dos serían los pilares fundamentales para conseguir tal propósito: la misa y la catequesis que, paulatinamente, se fueron complementando con los sacramentos y las cofradías.

Desde 1623, las Constituciones Sinodales dadas por el obispo Carlos Marcelo Corne establecían *Que los curas de yndios y españoles tengan especial cuidado de enseñar a sus feligreses la doctrina cristiana conforme al estilo que está recebido* y, teniendo en cuenta que los indios no dominaban la lengua española, insistían en que se les adoctrinara en su propia lengua, pues así sería mucho más fácil que comprendieran los dogmas de fe<sup>680</sup>. Con el transcurso de los años, los aborígenes fueron asimilando el castellano y, ya en el siglo XVIII, fue más factible que se les adoctrinara en esta lengua siguiendo las ordenanzas de la Corona. Esta medida fue reforzada en distintos documentos oficiales y sobre todo en las Instrucciones de Gobierno al virrey de Croix (1783) porque se había verificado que algunos indios mayores continuaban enseñando en sus lenguas los

*errores de la idolatría, hechicerías y supersticiones que estorba[ba]n mucho a su christiandad, por lo que se insistió en que los Padres enseñ[aran] la lengua castellana desde la cuna y se procur[ara] buena y suavemente irlo poniendo en ejecución... pues se har[ía]n más capaces de todo lo que se les enseñare tocante a Nuestra Santa Fee Católica<sup>681</sup>.*

Como el adoctrinamiento presentaba serias diferencias entre los habitantes de la costa y de la sierra porque estos últimos, al vivir dispersos, no asistían ni a misa, el VI Concilio Limense (1772), reforzando lo prescrito en las Sinodales, mandó que, en las iglesias urbanas los domingos y días de fiesta, preguntaran en la misa conventual después del sermón, el Catecismo Menor<sup>682</sup> o, en su defecto, recitaran con el cura *el Per signum Crucis, la oración del Padre nuestro, la salutación angélica, el Símbolo de los Apóstoles,*

---

<sup>680</sup> Cfr. AGI. Lima. 307. “Constituciones Sinodales del Obispado de Truxo del Perú...” Sesión 1ª. Cap. 1. Fol. 6v.

<sup>681</sup> AGI. Lima. 640. “Instrucciones de Gobierno para el Cavallero de Croix Virrey de Lima”. Jun. 1783.

<sup>682</sup> Cfr. J. Tejada. *Colección de Cánones y de todos los Concilios...* Op. Cit. p. 381ss.

la antífona *Salve Regina*, los preceptos de la ley de Dios y de la Iglesia, los Sacramentos y el Acto de Contrición. En las capillas rurales, se mandaba que el cura, durante el ofertorio o después de este, recitara las mismas oraciones del párrafo anterior con la intención de conseguir que los feligreses las memorizaran<sup>683</sup>. Pocos años después, el obispo José Andrés de Achurra rectificaría esto último al estipular que los indios no aprendieran *nada de memoria como hasta la presente se ha acostumbrado sino por cualquiera libros de doctrinas que explican los evangelios*<sup>684</sup>.

Por su parte, el rey Carlos III, en el Tomo Regio enviado previamente al Concilio Limense, insistiría en cuatro puntos claves: primero, trabajar en un *Catecismo abreviado, escrupulosamente extractado del romano, a fin de que los fieles reciban la pura y sana doctrina de la Iglesia, con uniformidad*; segundo, revisar los catecismos existentes sobre todo aquellos escritos en lenguas naturales de los indios para evitar cualquier equivocación; tercero, desarraigar ritos idolátricos, supersticiones, falsas creencias; y cuarto, encargar la instrucción sólida de los fieles en los misterios de la religión católica y práctica de las virtudes y asistencia a la parroquia y a los divinos oficios, evitando todo trato duro a los neófitos, edificándolos con el ejemplo y enseñanza continua e indicando los medios prácticos para que el clero cumpla con su obligación<sup>685</sup>. Estas clarísimas recomendaciones colocan nuevamente al Catecismo como uno de los principales libros a utilizar en el adoctrinamiento, e indican el qué y el cómo debía hacerse, porque la experiencia había demostrado que era una ardua tarea para los curas doctrineros lo que los llevaba, a veces, a no poner el respectivo empeño.

Versiones de catecismos hubo varias: el de Claudio Fleury<sup>686</sup>, el de Francisco Amado Pouget<sup>687</sup>, el Catecismo de la Doctrina Cristiana, el *Catecismo consiso, mui metódico* mandado a elaborar por el arzobispo de Lima, Fernando Arias Ugarte, el catecismo que

---

<sup>683</sup> *Ibidem*. p. 322.

<sup>684</sup> Archivo Parroquial de Huancabamba (APH). Libro 3, años 1785-1787. *Autos de visita de la doctrina de Huancabamba*, José Andrés de Achurra, octubre 10 de 1792. El obispo recomendaba como textos de doctrina las pláticas del Padre Parra, la voz del pastor, el catecismo de San Pío V y el padre Dench. Citado en D. Restrepo. *La Iglesia de Trujillo (Perú) bajo el episcopado...* Op. Cit. p. 437.

<sup>685</sup> Cfr. J. Tejada. *Colección de Cánones y de todos los Concilios...* Op. Cit. Tomo Regio. Puntos V-VI/XX, pp. 316/318.

<sup>686</sup> El abate Claudio Fleury publica un *Catecismo histórico o Compendio de la historia sagrada, y de la Doctrina Cristiana para instrucción de los niños, con preguntas y respuestas, y lecciones sagradas para leerlas en las escuelas, con fuerte contenido bíblico y dos niveles: una forma larga y un catecismo breve de mayor éxito editorial y difusión*. Málaga, Imprenta de Martínez, calle del Marqués, 1683.

<sup>687</sup> El presbítero Francisco Amado Pouget publica *Instrucciones generales en forma de Catecismo: En las quales, por la Sagrada Escritura y la Tradición, se explican en compendio la Historia y los Dogmas de la Religión, la Moral Christiana, los Sacramentos, la Oración, las ceremonias y usos de la Iglesia, que contiene dos catecismos abreviados para uso de los niños*. Madrid, Imprenta de B. Cano, 1793.

trabajó el Padre Maestro Cruz<sup>688</sup> y otros más. El problema, según este arzobispo, no radicaba en la falta de estos libros sino en los catequistas, muchas veces ausentes de sus iglesias o capillas.

El obispo Martínez Compañón constataría una vez más en visita pastoral la dispersión del hábitat de los moradores, en campos y haciendas, incomunicados entre sí y, por ende, *sumergidos en un abismo de ignorancia de las verdades que debían saber*. Mandó por ello que los vice-párrocos, por su prédica permanente eliminasen la ignorancia de sus feligreses, reagrupándolos y reuniéndolos con frecuencia para escuchar la voz del Pastor y lograr, así, una adecuada catequización<sup>689</sup>. También recomendó la explicación de la Doctrina Cristiana y la predicación del Evangelio, como lo estipulaba el Concilio de Trento, por ser las dos principales funciones del Ministerio Pastoral y de mayor importancia<sup>690</sup>, continuamente dejadas de lado.

Sin embargo, no siempre se vivió esta situación de descuido pues sí hallamos algunos ejemplos de buena asistencia que podemos ratificar en las relaciones de méritos y servicios adjuntadas al expediente donde los sacerdotes solicitaban su ascenso ante el arzobispado. Tal sería el caso del presbítero Antonio Román de Mesones, según relato del propio obispo Martínez Compañón y el Intendente Vicente Gil de Taboada. Durante su estancia en los curatos de Sallique (1764), Ayabaca (1769) y Sechura (1780), *acreditó su amor a los feligreses, suavidad en su trato y particular celo por la enseñanza de los niños de la doctrina christiana*<sup>691</sup>; otros ejemplos refrendados por la jerarquía quedarán anotados, como el sacerdote Francisco de Borja Zurita, cura y vicario de Huarmaca (1771), declarado por *buen pastor y Ministro del Señor, puntual en su personal residencia, exacto en el cumplimiento de sus obligaciones y cuidadoso del bien espiritual de las almas* de este curato y, sobre todo, humanitario y caritativo *con sus feligreses, dirigiéndoles y asistiéndoles en lo espiritual y corporal con paternal amor y zelo a proporción de sus necesidades*, siendo todo esto ratificado directamente por sus feligreses

---

<sup>688</sup> AGI. Lima. 1568. S/N. Art. 11. Fol. 8v. “Contestación que dirige el Dr. D. Mariano de la Torre y Vera, canónigo de la santa Yglesia metropolitana de Lima...” Ene. 1814.

<sup>689</sup> Cfr. J. Paz. “Presencia en Piura de Martínez Compañón”. En: J. Navarro y otros. *Vida y Obra del Obispo Martínez Compañón*. Piura, Universidad de Piura, 1991, p. 47.

<sup>690</sup> Cfr. *Auto de la Visita* [de Baltasar Jaime Martínez Compañón] *hecha a la parroquia* [de Huancabamba] *en 10 de febrero de 1783, siendo párroco el Doctor Buenaventura Ribón y Valdivieso*. Orden Número 9. Citado en M. Ramírez. *Huancabamba. Su Historia, su geografía...* Op. Cit. pp. 74-75.

<sup>691</sup> AGI. Lima. 1583. “Relación de los méritos y servicios del Dr. Antonio Román Mesones, cura del Obispado de Truxillo”. May. 1795. Véase también en AGI. Lima. 959. N. 62. Fol. 1r. “Carta del Gobernador Intendente de Truxillo del Perú Vicente Gil de Taboada”. Nov. 1795.

quienes no tenían ninguna queja contra él<sup>692</sup>; como tampoco la tendrían los del curato de Paita y Colán para con su pastor Juan Ignacio de Gorrichategui, quien, desde su llegada en 1768, había ejercitado continuamente la predicación y enseñanza de la doctrina cristiana a niños y niñas<sup>693</sup>, según el Obispo mencionado.

Por otra parte, el prelado José Andrés Achurra y el subdelegado de Piura Ramón Urrutia certificarían que el licenciado Domingo de Morales y Alfaro, cura y vicario de Catacaos (1780) se había desempeñado con *buen juicio, caridad con sus feligreses, zelo en la administración de sacramentos, enseñanza de la Iglesia Christiana y demás buenas partes que se requiere en un eclesiástico*, logrando que su feligresía acudiera constantemente a Misa y a recibir doctrina<sup>694</sup>.

Tales casos citados corroboran la vigilancia de la autoridad pública obedeciendo a la Corona española; en efecto, en las Instrucciones de Gobierno al Virrey Teodoro de Croix, dadas en 1783, se insiste en que debía tener *especial cuidado de la conversión y cristiandad de los yndios* para lo cual debía saber si había suficientes ministros que enseñaran la doctrina y administraran los sacramentos, procurándose además el aumento de la *fee y Religión Christiana y policía*<sup>695</sup>.

Pero, ¿qué debían enseñar los curas en el adoctrinamiento? De manera general, los contenidos se centraban en tres rubros: los dogmas de fe, el culto y la práctica religiosa. De manera específica, se insistía en la existencia de la Trinidad, la creación del hombre, ángeles, cielo, infierno, redención, sacramentos y culto, sin descuidar los principios básicos de la ética o conducta social. El obispo Martínez Compañón especificaría en el Auto de su Visita Pastoral los temas a tratar en las pláticas doctrinales y exhortaciones, indicando además puntual y precisamente cuándo debía realizarse:

*Una, el primer Domingo después de Circuncisión del Señor sobre la existencia, y excelencia de Dios, y de sus Divinos atributos, y sobre las obras de su Poder, y de su Providencia, manifestando cómo el mundo, y las criaturas todas son hechuras de sus manos y regidas y gobernadas por su infinita sabiduría...*

*Otra, el Domingo inmediato al antecedente, en la que hable de la gracia de la vocación a la fe, y de las obligaciones que el cristiano contrae por el bautismo...*

*Otra, en la Domínica primera de Adviento sobre la penitencia...*

*Otra, el Domingo primero de Cuaresma, sobre la Comunión...*

---

<sup>692</sup> Cfr. AGI. Lima. 1583. "Relación de los méritos y servicios del Doctor Don Francisco de Borja Zurita y Vergara Medio Racionero de la Iglesia Catedral de Quito". May. 1797. Véase también en AGI. Lima. 1562.

<sup>693</sup> Cfr. AGI. Lima. 1583. "Relación de los méritos y servicios del Doctor Don Juan Ignacio Gorrichategui..." Ene. 1794.

<sup>694</sup> Cfr. AGI. Lima. 944. N. 3. Fol. 1r-ss. Abr. Jul. 1790.

<sup>695</sup> AGI. Lima. 640. "Instrucciones de Gobierno para el Cav° de Croix Virrey de Lima". Jun. 1783.

*Otra, sobre el Santo Sacramento del Matrimonio, el Día de la Domínica 3ª de Cuaresma...*

*Otra, en la Domínica 4ª siguiente de Cuaresma en la que demuestre las obligaciones comunes de los casados entre sí...*

*Otra, en la Domínica de Pasión sobre los impedimentos dirimentes del Matrimonio...*

*Otras tres en las tres Domínicas de septuagésima, sesagésima y quincuagésima de las que... hable... del escándalo y sus consecuencias... y las culpas y pecados que de ellas resultan... La segunda sobre la ociosidad... y la tercera, sobre la embriaguez...*<sup>696</sup>.

Según observamos, los mandatos antecedentes recorren básicamente el conjunto de creencias claves tanto de los dogmas de fe como de la práctica de los sacramentos. Sobre estos temas éticos el Concilio Tridentino había recomendado a los obispos dirigir a sus feligreses *en la honestidad de vida y costumbre*, insistiendo y ordenando a sus pastores, los clérigos, tratar a todos *no como señores sino que los amen como a hijos y hermanos, trabajando con sus exhortaciones y avisos, de modo que los aparten de cosas ilícitas*<sup>697</sup>.

Esta formación ético-social fue asumida por los doctrineros como de absoluta importancia por la función civilizadora que encarnaron para con los indios y feligreses en general y así lo expusieron en varios documentos. Por ejemplo, Juan Ignacio Gorrichategui (1794) recalca que desde que entrara en su curato de Paita y Colán se había dedicado a cortar *las muchas discordias y pleitos que había entre sus feligreses, inspirándolos por medio de sus pláticas y conversaciones privadas a la subordinación y respeto debido al Soberano y a sus Ministros*<sup>698</sup>. En la misma línea, Diego del Castillo subraya en 1793 que, en el curato de Frías, *procuró extirpar con castigos y repetidas exhortaciones los pecados públicos* tenidos por los indios, logrando que todo el vecindario conservase *aquella paz y quietud que sirven de esplendor a las Repúblicas*<sup>699</sup>. Por último, Diego Bernardo de Mesones Solisbango y Solórzano, cura de Frías (1780), aseveraba haber administrado puntualmente los sacramentos y pasto espiritual, llevando los deberes de su obligación con aumento del culto divino, buscando el beneficio público y procurando el buen orden de la población y policía debida entre sus feligreses<sup>700</sup>.

---

<sup>696</sup> *Auto de la Visita* [de Baltasar Jaime Martínez Compañón] *hecha a la parroquia* [de Huancabamba] *en 10 de febrero de 1783, siendo párroco el Doctor Buenaventura Ribón y Valdivieso*. Orden Número 10 Citado en M. Ramírez. *Huancabamba. Su Historia, su geografía...* Op. Cit. pp. 75-76.

<sup>697</sup> *El Sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento*. Traducido al idioma castellano por Ignacio López de Ayala. 3ª ed. Imprenta Real Madrid, 1787. Sesión XIII, cap. I, p. 138. Libro digitalizado.

<sup>698</sup> AGI. Lima. 1583. "Relación de los méritos y servicios del Doctor Don Juan Ignacio de Gorrichategui Dignidad de chantre de la Iglesia Catedral de Truxillo en el Reino del Perú". Ene. 1794.

<sup>699</sup> AGI. Lima. 1562. "Relación de los méritos y servicios del doctor Don Diego del Castillo". May. 1793.

<sup>700</sup> Cfr. AGI. Lima. 1583. "Relación de los méritos y servicios del Doctor Don Diego Bernardo de Mesones Solisbango y Solórzano". Feb. 1796. Véase también en AGI. Lima. 1562.



Pese a algunos esfuerzos, pocos serían los frutos obtenidos por parte de los indios, mestizos y negros en relación con la comprensión doctrinal, a causa de la falta de continuidad en la evangelización y el escaso interés demostrado por ellos. Esta desidia, entre otras cosas, se debía a la rigidez de los métodos de enseñanza, a vivir lejos de las iglesias y a no querer pagar tributos o deudas cobradas durante el adoctrinamiento.

Además de aprovechar la misa, los curas se preparaban para catequizar los días de celebración de fiestas religiosas porque aglutinaba a cientos de indios que venían desde los lugares más alejados. Así por ejemplo, el día de Reyes, el licenciado Manuel Brício de Villela, cura interino de Huancabamba, *antes de decir Misa dio principio a la Doctrina del común de todos los yndios* aprovechando la multitud<sup>701</sup>. En este punto, años después, incidirían las Cortes gaditanas convencidas de la necesidad de aprovechar *los días festivos* para explicar la *Ley santa de Nuestro Dios* y exigir la certificación del Juez Real a cada cura que hubiese cumplido con ello; caso contrario se le retendría su paga<sup>702</sup>.

Respecto al adoctrinamiento de niños indígenas, habrían de recibir instrucción diaria teniendo los curas de indios especial cuidado con las muchachas ya que, desde 1623, debían empezar a educarlas a partir de los trece años<sup>703</sup>. Transcurrido el tiempo, fue disminuyendo la edad de inicio de adoctrinamiento de tal modo que en 1783 el obispo Baltasar Martínez Compañón recomendó que los curas se esforzasen por *inspirar a los niños y niñas* de sus respectivas feligresías *desde su más tierna infancia, todos aquellos sentimientos y máximas* que pudiesen contribuir a formarlos como buenos cristianos<sup>704</sup>. Para que no quedara duda respecto a la edad, en los Estatutos u ordenanzas de las escuelas solicitadas para varios pueblos del obispado, el Prelado especificaba que los padres debían enviar a los niños desde los 5 hasta los 10 años y a las niñas desde los 4 hasta los 8<sup>705</sup>.

A pesar de lo mandado por la Corona y las autoridades virreinales, la ausencia a misa y catequesis sería violentamente castigada por algunos ministros de la iglesia,

---

<sup>701</sup> Cfr. ARP. Intendencia. Causas criminales. Caja. 63. Exp. 1226. Fol. 3. Año 1804.

<sup>702</sup> Cfr. Diario de sesiones de las Cortes Generales y Extraordinarias. 1811. Sesión del día 2 de octubre de 1811, p. 1972 en [http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/diario-de-sesiones-de-las-cortes-generales-y-extraordinarias--9/html/02999950-82b2-11df-acc7-002185ce6064\\_1576.htm](http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/diario-de-sesiones-de-las-cortes-generales-y-extraordinarias--9/html/02999950-82b2-11df-acc7-002185ce6064_1576.htm) Consultado el 26 de abril de 2017.

<sup>703</sup> AGI. Lima. 307. "Constituciones Sinodales del Obispado de Truxo del Pirú..." Acción primera, *Session* 1ª, cap. 4. Fol. 4v.

<sup>704</sup> Cfr. *Auto de la Visita* [de Baltasar Jaime Martínez Compañón] *hecha a la parroquia* [de Huancabamba] *en 10 de febrero de 1783, siendo párroco el Doctor Buenaventura Ribón y Valdivieso*. Orden Número 31. Citado en M. Ramírez. *Huancabamba. Su Historia, su geografía...* Op. Cit. p. 80.

<sup>705</sup> Cfr. AGI. Estado. 75. N. 109. B. Martínez Compañón. "Estatutos u ordenanzas de las escuelas solicitadas para niños y niñas que fundará en las ciudades del Obispado" en *Visita Pastoral de la Diócesis de Trujillo*. Fol. 3v.

convencidos de que cualquier medio era lícito si el fin era acercarlos a Dios. El Rey, textualmente, había encargado al virrey De Croix, en 1783 indicar a los curas, clérigos y frailes que tuviesen a cargo la doctrina, la prohibición de tener cárceles, alguaciles y fiscales contrarios a los indios. Este mandato caería en letra muerta porque, como se ha podido comprobar en el caso del ya mencionado Manuel Bricio, en 1804, fue sacado un indio de la iglesia para ser castigado con *unos azotes, después de que lo reconvino por las muchas faltas que había hecho sin asistir a la doctrina, Padrón y Misa, a que no le contestó cosa alguna dicho yndio*. En su defensa salió el alcalde de indios, Tomás Aguilera, criticando duramente el castigo a lo que el cura respondió *que como Alcalde debía, en cumplimiento de su obligación, hacer que toda la gente del común asistiera a estas presisas e indispensables obligaciones y que si seguía dando el mal ejemplo también lo haría castigar*<sup>706</sup> (imagen 5). Las autoridades indígenas -según pudimos comprobar- estaban para reforzar el poder de la Iglesia o del Estado en sus jurisdicciones; este es un buen ejemplo de excepción porque este alcalde, desobedeciendo al teniente de cura, incentivaba al común de indios a levantarse contra él, sin lograrlo. Claro está que la osadía le costó dejar el cargo por algunos días hasta obtener el perdón<sup>707</sup>.

¿Cuál debía ser entonces la mejor forma de evangelizar? En primer lugar, según el VI Concilio, los curas debían realizar preguntas sencillas con respuestas del mismo estilo.

En segundo lugar, la doctrina debía darse por separado a hombres, mujeres y viudas (Imágenes 6, 7 y 8), en tanto que los niños debían ir a la iglesia para su formación espiritual y moral. Según el Concilio de Trento, los obispos debían cuidar que se enseñara con esmero a los niños, por lo menos en los domingos y otros días de fiesta, los rudimentos de la fe cristiana y la obediencia que debían a Dios y a sus padres<sup>708</sup>; años después el VI Concilio Limense, por su parte, ratificará el deber de los párrocos, quienes, a toque de campana, debían juntar a niños y esclavos los domingos por la tarde, o por la mañana si la feligresía era muy numerosa, para lo cual podían servirse del apoyo de los maestros de primeras letras; estos, con la licencia respectiva, también podían enseñar doctrina cristiana y buenas costumbres. En el puerto de Paita, por ejemplo, durante más de once años, funcionó una escuela en la iglesia a cargo del fraile José Maximiano Espejo, refrendado por el Inquisidor Fiscal y el Oidor, quienes visitaron dicho lugar y recalcaron

---

<sup>706</sup> ARP. Intendencia. Causas criminales. Caja. 63. Exp. 1226. Fol. 3. Año 1804.

<sup>707</sup> Cfr. R. Rosas. *Mentalidad y discurso religioso...* Op. Cit. pp. 75-76.

<sup>708</sup> Cfr. *El Sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento...* Sesión XXIV, cap. IV, p. 323.

su buena labor durante su estancia<sup>709</sup>.

Lo común sin embargo era la estampa contraria: grupos de niños que durante mucho tiempo permanecieron sin adoctrinamiento porque vivían dispersos y alejados de la capilla principal. Tal fue la situación, en 1783, con los infantes de la hacienda de Tambogrande quienes no podían asistir a la *Doctrina Christiana de menores según el día señalado* para cada sexo, por estar alejados a más de una legua. Sus padres, solicitando al obispo Baltasar Jaime el establecimiento del pueblo de Tambogrande, insistieron en la ausencia de curas como principal causa de la ignorancia, porque la doctrina se les hacía extraña así como la explicación del rezo y la misa<sup>710</sup>. Estos alarmantes datos fueron corroborados poco tiempo después por el cura y vicario de Piura, Luis José Freire, al informar que, por estar retirados de la capilla central, vivían como *fieras sin doctrinarse, ni doctrinar a sus hijos, sin darles escuela, crianza, ni inclinación a lo bueno, sin asistir frecuentemente a misa, y tal vez sin rezar en todo el año un Rosario*<sup>711</sup>.

Los mestizos que vivían en el campo debían adoctrinarse junto con los indios porque era sabido que, al igual que ellos, rehuían de todo precepto; de ahí la insistencia del VI Concilio en enviar a los hijos todos los días a la catequesis junto con los naturales<sup>712</sup>.

Parece ser que el tiempo no arregló los descuidos en la enseñanza de la doctrina de los negros esclavos; ello llevaría a emitir una cédula, en 1789, en la que se recordaba la tarea de los amos de hacer explicar la doctrina cristiana todos los días de fiesta de precepto; en ellos no se les debía permitir trabajar ni para sí ni para sus dueños, así como obligarlos a oír misa, costeados los propietarios un sacerdote si fuere necesario<sup>713</sup>.

Realizado el supuesto adoctrinamiento, que podía durar poco más de una hora, se procedía a completar el recuento regularizado por medio del empadronamiento de los niños, criados y esclavos asistentes, exhortando a los padres y amos a apoyar dicha labor, porque de lo contrario se harían merecedores de multas o privaciones de sacramentos<sup>714</sup>. Dicho padrón se pegaba en la puerta de la iglesia para conocimiento de todos los

---

<sup>709</sup> Cfr. AGN. CTD. Caja 2. Doc. 593. Fol. 2v. “Carta de José Maximiano Espejo a Tomás Diéguez”. Dic. 1819.

<sup>710</sup> Cfr. ANC. Virreyes 13, Fol. 708r ss. “Otra representación de los indios del Partido de Tambogrande al obispo BJMC. Tambogrande”. (1783). Citado en M. Seminario. *Historia de Tambogrande...* Op. Cit. pp. 109-113.

<sup>711</sup> M. Seminario. *Historia de Tambogrande...* Op. Cit. p. 246.

<sup>712</sup> J. Tejada. *Colección de Cánones y de todos los Concilios...* Op. Cit. Acción II, Lib. I. Tit. I. Cap. XIII. p. 323.

<sup>713</sup> Cfr. J. Matraya. *Catálogo Cronológico de las Pragmáticas...* Op. Cit. N. 1550, p. 406.

<sup>714</sup> Cfr. J. Tejada. *Colección de Cánones y de todos los Concilios...* Op. Cit. Acción II, Lib. I. Tit. I. Cap. II, III, pp. 321-322.

cristianos. Uno de los sacerdotes más celosos del adoctrinamiento sería Diego del Castillo, cura y vicario de Frías desde 1774; usaría de la ayuda de las autoridades públicas para castigar *a los padres que no llevasen a su debido tiempo a sus hijos* y, también, de un sacerdote asalariado para ayudar en la administración de sacramentos y demás funciones de su ministerio<sup>715</sup>.

Así como en España, el material usado para esta enseñanza en Piura lo constituían las conocidas *Cartillas de la doctrina cristiana*. En ellas se exponía la doctrina cristiana pero también algunos puntos básicos de lengua y matemáticas<sup>716</sup>. Dichas cartillas se llevaban desde la metrópoli -a través de la Carrera de Indias- y se vendían en todo el virreinato<sup>717</sup>. La Catedral de Valladolid tuvo el privilegio de edición durante los siglos XVI y XVII cuando empieza a compartirlo con el Hospital de Niños huérfanos, advocación de Nuestra Señora de Atocha de Lima, que trató de evitar la entrada de cartillas importadas de España. No obstante, la catedral vallisoletana, en 1787, lograría por parte de la Corona una última prórroga de edición que finalizaría en 1828<sup>718</sup>.

Una de las pocas comerciantes piuranas dedicadas a este rubro fue Paula de Vilela, pues en 1786 su inventario de bienes recogía *3 dozenas de cartillas grandes a 12 r<sup>s</sup> docena, montan 4p<sup>s</sup> 4r<sup>s</sup>*<sup>719</sup>.

A decir de Carmen Castañeda, estas cartillas eran unos pequeños cuadernos, impresos, con las letras del alfabeto, sus combinaciones silábicas y los primeros rudimentos para aprender a leer. Incluían oraciones sencillas, algunos conocimientos elementales de la doctrina cristiana y la tabla de Pitágoras<sup>720</sup>. En cuanto al formato, Pilar Gonzalbo comenta que se trata de dos pliegos doblados en cuatro u ocho partes formando libritos de ocho o dieciséis hojas según si se querían en cuarto o en octavo<sup>721</sup>. La temática religiosa se centraba en las oraciones básicas de todo cristiano (Padre Nuestro, Ave María,

---

<sup>715</sup> Cfr. AGI. Lima. 949. N. 2. Fol. 1ss. Julio 1790.

<sup>716</sup> Cfr. A. Marcos Martín. "Religión "predicada" y religión "vivida". En: C. Álvarez; M. Buxó y S. Rodríguez (Coords.) *La religiosidad popular...* Op. Cit. p. 49.

<sup>717</sup> Las cartillas fueron enviadas con frecuencia a Hispanoamérica a pesar de la existencia de privilegios de impresión y venta concedidos a Nueva España y Perú. Sobre este tema de producción y distribución de cartillas en España y América véase P. Rueda. "Las cartillas para aprender a leer: la circulación de un texto escolar en Latinoamérica" en *Dossier Cultura Escrita en México. Siglos XVI a XX en Cultura Escrita & Sociedad*, N° 11, 2010, p. 15.

<sup>718</sup> Cfr. P. Rueda. "Las cartillas para aprender a leer: la circulación de un texto escolar..." Op. Cit. p. 28.

<sup>719</sup> ARP. Notarial. Prot. 2. Leg. 74. Fol. 227r. "Inventario de los bienes de Paula de Vilela". May. 1786.

<sup>720</sup> Cfr. C. Castañeda García. "Los niños, la enseñanza de la lectura y sus libros. Guadalajara, 1790-1821". En: L. Martínez (Coord.). *La infancia y la cultura escrita*. México, Siglo veintiuno editores, Delegación Coyoacán, Universidad Autónoma de Morelos, 2001, p. 319.

<sup>721</sup> Cfr. P. Gonzalbo. "La lectura de evangelización en la Nueva España" en *Historia de la lectura en México*. México, El Colegio de México, Ediciones del Ermitaño, 1988, p. 17.

Credo, Salve Regina), en los mandamientos de la ley de Dios y de la Iglesia, en los sacramentos, las obras de misericordia, los enemigos y las potencias del alma, en la bendición en la mesa y poco más<sup>722</sup>, dejando entrever uno de los dos intereses que se conjugaron en ellas: el interés religioso de instituciones y autores eclesiásticos que aportaron una buena carga de formación religiosa. En este sentido Pedro Rueda recalca que la cartilla, con su contenido doctrinal sencillo y directo, llegó a constituirse en una *herramienta más de la educación cristiana*<sup>723</sup>.

Dichas cartillas junto con los catones -tratados de moral compuestos de textos breves para ejercitar la lectura- y los catecismos constituían la trilogía básica de la enseñanza de lectoescritura en el virreinato de Nueva España y en los demás territorios hispanoamericanos<sup>724</sup>. En nuestra zona de estudio, hasta el momento, no hemos encontrado noticias sobre la circulación o uso de catones que contribuyeran con el reforzamiento de la doctrina cristiana utilizando máximas y recomendaciones. Sin embargo, creemos que cartillas y catecismos fueron más que suficientes para lograr los objetivos pedagógico-cristianos propuestos, tanto por los maestros de la zona como por los curas doctrineros.

---

<sup>722</sup> Cfr. C. Castañeda García. “Los niños, la enseñanza de la lectura...” Op. Cit. p. 320.

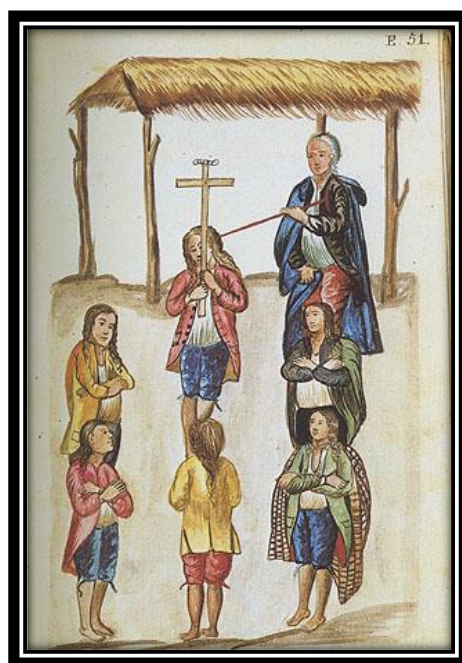
<sup>723</sup> P. Rueda. “Las cartillas para aprender a leer: la circulación de un texto escolar...” Op. Cit. p. 18.

<sup>724</sup> Cfr. C. Castañeda García. “Los libros para la enseñanza de la lectura en Nueva España, siglos XVIII y XIX: cartillas, silabarios, catones y catecismos”. En: C. Castañeda García; L. Galván, Luz y L. Martínez, (Coords.) *Lecturas y lectores en la Historia de México*. México, CIESAS, El Colegio de Michoacán, Universidad Autónoma del Estado de Morelos, 2004, pp. 35/44.

Imagen 5



Imagen 6



Fuente: Obispo Martínez Compañón. *Trujillo del Perú en el siglo XVIII*. “Padrón de los Domingos en Huairona” y “Cholos en Huairona rezando Doctrina Christiana”<sup>725</sup>.

Imagen 7

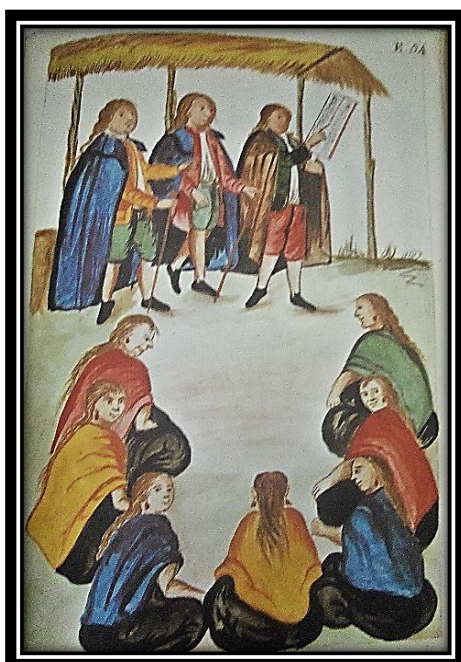
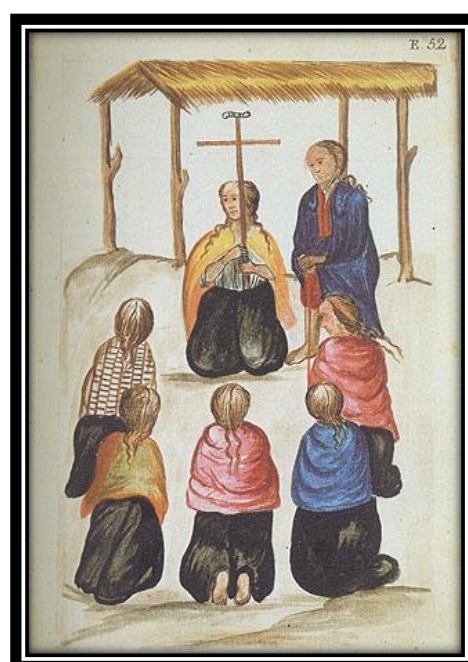


Imagen 8



Fuente: Obispo Martínez Compañón. *Trujillo del Perú en el siglo XVIII*. “Yndias en Huairona rezando Doctrina Christiana” y “Padrón de los sábados de las Yndias viudas”<sup>726</sup>.

<sup>725</sup> B. Martínez. *Trujillo del Perú en el siglo XVIII*... Op. Cit. T. II. Fol. E.53 y E.51.

<sup>726</sup> *Ibidem*. Fol. E. 54 y E. 52.

Teniendo o no materiales impresos que sirvieran como guía, en algunos lugares de la sierra y de la costa no se lograba una completa instrucción, porque algunos se oponían a *que los cholos de menor edad concurr(ier)an diariamente, como en todas partes es acostumbrado a instruirse en la Doctrina cristiana y verdaderos dogmas de la fee católica*<sup>727</sup>. Esta tendencia de rechazo al adoctrinamiento se mantuvo por varios años en el curato de Frías, según relatará el cura Manuel José de Arrunátegui, en 1814, al informar sobre la *no asistencia de aquellos yndios feligreses a la Doctrina, Misa y demás obligaciones*<sup>728</sup>, solicitando apoyo al subdelegado del partido de Piura.

La ausencia podía venir de ambos lados: por la falta de interés de unos en asistir y de otros en adoctrinar. Si la reticencia se centraba en los fieles, las autoridades políticas podían apoyar en la motivación-obligación que los impulsara a la concurrencia. Así en los años de influencia gaditana, se buscó mucho más el apoyo de autoridades civiles. Por ejemplo, en La Punta, en el año 1813, se delegó a los señores Mariano Bereche y Bernardino Vásquez velar por la asistencia a clase de doctrina de los vecinos de la zona, los jueves y domingos; más particularmente a los indios y los menores de edad que a los demás grupos sociales<sup>729</sup>.

Con todo, pocos años después, el vicario de Catacaos, Tomás Diéguez, continuaría lamentándose al informar sobre la falta de pasto espiritual y civilización política en los indios de esa zona porque:

*soterrados en los campos carecen del tracto (sic) social y ni cumplen con los preceptos de Nuestra Santa Madre la Yglesia ni pueden ser instruidos en la doctrina christiana a pesar de la vigilancia de los párrocos, pues los de las haciendas no los conocen, y el de Catacaos como no habitan en el pueblo y territorios de su jurisdicción no se haya en estado de poder doctrinar*<sup>730</sup>.

Cuando bajaban por fiestas -opinaba el vicario- aunque se les quisiera retener algún tiempo para instruirlos, la necesidad de sostenerse y el deseo de cuidar sus pequeños intereses en las haciendas y el de cumplir con el servicio de sus patrones los obligaba a ausentarse y muchos, temerosos de castigo y reprimendas, no volvían en los años

---

<sup>727</sup> ARP. Intendencia. Causas criminales. Caja. 68. Exp. 1373. Fol. 44. Año 1804.

<sup>728</sup> ARP. Notarial. Caja 83. Prot. 13. Correlativo 159. Acto notarial 17. Fol. 41r. "Poder para lo contenido Don Manuel José de Arrunátegui, cura y vicario de la Doctrina de Frías al Presbítero José María Arriaga". Feb. 1814.

<sup>729</sup> Cfr. ARP. Libro de Actas de Cabildo. Doctrina de la Santísima Trinidad de la Punta. Exp. 16. Fol. 11r. Año 1813.

<sup>730</sup> AGN. CTD. 2. Caja 1. Doc. 12. "Carta de Tomás Diéguez al Excelentísimo Señor". Feb. 1817.

siguientes, envejeciendo así sin la menor idea de religión. Esta situación -que lamentaba desde doce años atrás- había mejorado, a su parecer, en tiempo en que las extinguidas Cortes gaditanas abolieron el tributo, pues no había existido tanta emigración, pero *ahora* (en 1817) *que por los más justos y benéficos motivos lo ha establecido Su Magestad, con el título de Real Contribución, es un dolor ver familias enteras abandonar sus hogares en busca de medios* y, por tanto, ausentarse también del adoctrinamiento<sup>731</sup>.

Como era de esperar, la negligencia o ausencia generaba efectos negativos, porque cuando los indios bajaban de sus tierras por Cuaresma u otra fiesta religiosa a confesarse estaban incapacitados de *poder recibir el Santo Sacramento por no saber aún los principales misterios de Nuestra Santa Fe*<sup>732</sup>. Por tanto, no les quedaba más que “disfrutar” de lo material de la fiesta olvidando el aspecto espiritual.

Esto se agravaba hasta caer en una *triste situación del culto divino*, cuando los curas doctrineros se ausentaban y, por ende, los privaban de misas, adoctrinamiento, sacramentos y fiestas religiosas. En Huancabamba, por ejemplo, en 1812, algunos españoles comunicaron al Obispo de Trujillo que muchos indios no conocían ni el pueblo ni la iglesia y no sabían oraciones básicas como el Padrenuestro. Recalcaban que de las siete mil almas aproximadamente, solamente unas trescientas recibían el sacramento de la Penitencia y esto a consecuencia de la *falta de sacerdotes, o más seguramente porque los párrocos, mirando la cosa con tibieza, no los exhorta(ba)n u obliga(ba)n con las armas de la Iglesia*<sup>733</sup>. Ante tal omisión de los deberes del curato, el obispo Josef Carrión y Marfil elaborará un edicto, convocando a todos los clérigos, a los párrocos coadjutores y curas interinos a hacer la debida oposición para ocupar el curato de Huancabamba<sup>734</sup>.

Vale la pena analizar brevemente los motivos por los que se ausentaban los clérigos de sus respectivos curatos a pesar de que las sinodales, concilios, reales cédulas y edictos reiteraron en su momento que ningún sacerdote saliera de su curato, sin licencia y sin tener previsto a su sucesor para no dejar desvalidos y sin adoctrinamiento a sus feligreses<sup>735</sup>. El obispo de Trujillo Josef Carrión y Marfil, en 1800, insistió en que la residencia personal en la propia parroquia era la primera y más estrecha obligación de todo pastor de almas, ya que por su ministerio estaba obligado a velar continuamente

---

<sup>731</sup> *Ibidem*.

<sup>732</sup> AGN. CTD. 2. Caja 1. Doc. 12. “Carta de Tomás Diéguez al Excelentísimo Señor”. Feb. 1817.

<sup>733</sup> AAT. Serie: Concurso de curatos. Año 1812. Leg. 17. Exp. Q-17-21. Fol. 17r-18v.

<sup>734</sup> Cfr. AGI. Lima. 803. N. 13. Fol. 1r. “Edicto de Don José Carrión y Marfil”. Ene. 1812.

<sup>735</sup> Cfr. AGI. Lima. 307. *Constituciones Sinodales...* Acción primera. *Session* 4ª. Cap. 1. Fol. 5v. Acción tercera. *Session* segunda. Cap. 1º. Fol. 16r.



sobre sus ovejas, encaminándolas a la salvación eterna, no solo con la palabra sino también con el ejemplo. Por tanto, se extrañaba de que muchos párrocos del obispado tuvieran desamparadas sus doctrinas por trasladarse a la ciudad, sobre todo en tiempo de *Adviento, Quaresma, Natividad, Resurrección, Pentecostés y Corpus Christi*, y les mandaba que regresaran a ellas en el término de ocho días, con la siguiente fórmula: con *apercibimiento que procederemos contra los omisos y contumaces conforme a derecho*. Una vez más establece que si los párrocos necesitasen salir de sus parroquias debían hacer saber las causas, justificando las ausencias y dejando en su lugar un sacerdote aprobado para administrar los santos sacramentos y enseñar la doctrina cristiana en cuya conformidad -decían- *concederemos por escrito la correspondiente licencia*; los demás curas del obispado debían obtener la licencia del vicario de provincia siempre que fuera para recorrerla interiormente porque si era para ir a Trujillo requerían la del obispo<sup>736</sup>.

Parece que la costumbre de ausentarse continuó vigente, porque en 1812 el arzobispo de Lima, Bartolomé de las Heras confirmará haber comunicado a todo el clero la real cédula de 14 de diciembre de 1811, por la que se ordena que:

*ningún Prelado ni otra persona eclesiástica se ausente de su respectiva Yglesia, y se restituya a ella el que se hallare fuera, por demandarlo así su estrecha obligación de residir, y especialmente la causa pública que hoy más que en otro tiempo exige su personal asistencia para que con su ejemplo y persuasiones hagan volver a unos y conserven a otros en la obediencia al Gobierno Legítimo*<sup>737</sup>.

Entre las principales causas del absentismo de los eclesiásticos y párrocos en las parroquias -y por ende del abandono del adoctrinamiento-, podemos mencionar las siguientes: los intereses personales de acceder a otros curatos y los viajes consecuentes a la diócesis de Trujillo para competir por ellos o por algún cargo o “pieza eclesiástica” específica<sup>738</sup>, lo que implicaba ausencias de varias semanas; el padecer alguna enfermedad, por ancianidad u otras causas y residir en lugares propicios para la recuperación de la salud por varias semanas o meses (sobre todo en ciudades); la

---

<sup>736</sup> Cfr. AGI. Lima. 803. N. 12. Fol. 3v-4v. “Edicto del 19 de abril de 1800 librado sobre que ningún cura salga de su doctrina sin obtener licencia respectiva y dejando en su lugar sacerdote aprobado que administre los santos sacramentos a los feligreses. Abr. 1800.

<sup>737</sup> AGI. Lima. 1568. N. 85. “Carta del Arzobispo de Lima Bartolomé”. Nov. 1812.

<sup>738</sup> Los requisitos más importantes para hacer una oposición a algún curato eran: *No tener causa criminal, constancia de haber enseñado la Doctrina Christiana y explicado el Santo Evangelio los domingos y fiestas, aprobar el examen de latín de letras morales y obligaciones; práctica del ritual romano, del Concilio y Catecismo; certificación de los párrocos y si no era párroco debía presentar título de orden que tuviera*. AGI. Lima. 803. N. 14. Fol. 3r. “Edicto de 30 de octubre de 1807 librado para el concurso de curatos vacantes en este obispado de Trujillo”. Oct. 1807.

insalubridad del curato que podía estar viviendo una epidemia y las severas condiciones climáticas; el carácter y temperamento belicoso de la feligresía y el atender negocios políticos y/o económicos en otros lugares. Estas razones van expresadas en las cartas en las que los curas justifican sus ausencias en los curatos o en las que solicitan sus respectivos traslados a otras parroquias, como se puede observar en los ejemplos siguientes: el presbítero Jose Gregorio Navarro indicaba problemas de salud para alejarse de la doctrina que servía, entregándosela al fraile Luciano Huerta, en sustitución. Con pesar informaba que había llegado hacía unos veinte días y aún no se hallaba mejorado<sup>739</sup>. Asimismo, José Manuel del Carmen Arana, cura de Yapatera, solicitaba traslado porque el ambiente no le era propicio pues, a diario echaba *sangre por la boca, con una continua calentura y...* [con el bazo inflamado]... *que a veces me impide... el montar a bestia para el cumplimiento de mis obligaciones*<sup>740</sup>.

No siempre las ausencias se arreglaban a gusto de los propios sustitutos. Eusebio Carnero, cura de Chalaco, en 1820 denunciará al religioso que dejó como coadjutor de su doctrina por diferencias de cuotas económicas; en su opinión habían quedado en que el suplente le enviaría cuarenta pesos cada mes quedándose con todo lo demás que recaudara, pero llegando a Chalaco se olvidó de su palabra y amenazó a Carnero con regresarse a Piura si no rebajaba la cuota. El sacerdote consciente de las graves consecuencias que se generarían por su ausencia, y recalando que había dejado su curato por la *necesidad de bajar al concurso* y más por sus continuas enfermedades, rebajó la cuota *con la condición de que le diera para su viaje ciento sesenta pesos*<sup>741</sup> sin lograr su propósito porque el interino no quiso aceptar. Al parecer lo que importaba a este clérigo era el beneficio económico que recibiría a cambio y no el adoctrinamiento de la feligresía.

Otro licenciado que abandonaría su feligresía para concursar en Trujillo será Mariano Donato Guzmán Portocarrero, ayudante de Tadeo Celis en la doctrina de Huancabamba, en el año 1820. Dicha ausencia obligó al anciano Tadeo a solicitar al vicario dos sacerdotes -con la congrua de 200 pesos libres de gravamen de misas a cada uno- para la ayuda en los ministerios parroquiales<sup>742</sup>. El vicario Tomás Diéguez designó solo al

---

<sup>739</sup> Cfr. AGN. CTD. Caja 3. Doc. 1198. Fol. 1r. "Carta de Josef Gregorio Navarro a Tomás Diéguez". Jul. 1819.

<sup>740</sup> AGN. CTD. Caja 1. Doc. 66. Fol. 1r. "Carta de Josef Manuel del Carmen Arana a Tomás Diéguez". Jun. 1822.

<sup>741</sup> AGN. CTD. Caja 2. Doc. 693. Fol. 1r-v. "Carta de Manuel García a Tomás Diéguez". Ago. 1820.

<sup>742</sup> Cfr. AGN. CTD. Libro 11. Cuaderno 34. Carta 48. "Carta del doctor Machado a Tomás Diéguez". Jul. 1820.

eclesiástico Saavedra para tal tarea, por lo que Celis insistiría en su necesidad de mayor ayuda para atender una *parroquia tan lata* en la que vivía *con repugnancia* ya que estaba rodeado de *gente brutal*<sup>743</sup>; un comentario que apunta al carácter impulsivo y rebelde reconocido en toda la provincia. En este caso se observa la conjugación de tres causas: el presentarse como candidato para un curato por parte del cura interino, la vejez del sacerdote principal y sobre todo el carácter poco dócil de los feligreses. Al respecto, Joaquín Helguero, diputado en Piura del Tribunal del Consulado del Perú, en 1802, aseveraba que los indios huancabambinos no solo eran de carácter flojo, sino también *revoltosos* pues se ocupaban en *fomentar motines y asonadas que atemorizaban a hacendados y por supuesto a sacerdotes*<sup>744</sup>. La fama pues les perseguía.

Los feligreses de Frías y Huarmaca también eran considerados poco dóciles y, de cuando en cuando, se recibía alguna queja al respecto, lo que provocaba el pedido de renuncia del sacerdote de turno y, por ende, el abandono del adoctrinamiento mientras se copaba ese vacío. En 1820, cuando ya los aires independentistas empezaban a sentirse más fuertes en estos lares, Carlos Cáceres, cura de Huarmaca, informará al vicario de Catacaos, Tomás Diéguez, de ciertos ultrajes a su honor por parte de Leandro Cheberri y su familia, por no aceptar su nombramiento. Dicho malestar se había agudizado por no haber sido tomada en cuenta su propuesta, presentada al obispado de Trujillo, de tener como cura a Eugenio Romero. Cáceres recalcaba que, desde el rechazo de su petición, no habían cesado las tropelías entre los indios y contra él, instigados por Cheberri, quien les ganaba con algo tan simple como una botella de aguardiente. Tras ser embriagados - comentaba- firmaban a petición de su enemigo un documento en su contra; operación que al parecer solo lo finalizarían cuatro de los instigados en tanto que todos los demás se negaron informándole de lo susodicho; el relato continuaba, pues aquél, viendo el fracaso de su intento, *ocurrió a los de su familia y facción a juntar más pícaros que por sus iniquidades se hallan dispersos del pueblo*<sup>745</sup>; de ello -finalizaba- procedía la inasistencia a cualquier acto religioso, sobre todo a la misa y adoctrinamiento.

La vejez del sacerdote, como acabamos de mencionar, era otra de las razones por las que se descuidaba el adoctrinamiento y mucho más si se trataba de una doctrina con miles de feligreses como era en 1820 Ayabaca; allí Pedro Patiño, ayudante de José Saavedra,

---

<sup>743</sup> AGN. CTD. Caja 1. Doc. 155. Fol. 1v-2v. "Carta de Tadeo Celis a Tomás Diéguez". Sept. 1820.

<sup>744</sup> Cfr. J. Helguero. *Informe económico de Piura...* Op. Cit. p. 36.

<sup>745</sup> AGN. CTD. Caja 1. Doc. 178. Fol. 1r-2v. "Carta de Carlos Cáceres a Tomás Diéguez". Oct. 1820.

denunciará tal problema ante el vicario Diéguez; ¿la razón? recargarle todo el peso del curato: *esta tan Viejo -dice Patiño- que solo puede decir misa, y todo lo demás yo, pues ahora en mi enfermedad no ha sido capaz de mandar a los fiscales que junten las chinas de Doctrina. Y... saliendo él vendrá algún mozo que ayude a trabajar*<sup>746</sup>. Un dato que resalta en esta carta es la labor realizada por los fiscales: reunir a las mujeres, en día y hora determinada, para recibir obligadamente la doctrina.

Por último, la insalubridad del lugar, la inclemencia del clima y la lejanía fueron factores que contribuyeron a que algunos sacerdotes buscaran su traslado constantemente, como lo hizo José Antonio de Sierra, cura de Sullo, en una misiva al vicario de Catacaos Tomás Diéguez en la que pedía

*por amor a Dios y por los huesos de sus señores padres y por quanto ama y quiere, le suplico, que hallándome en este destino de Colán de compañero, me deje en ella pues me parece que es legítimo motivo para no obligarme a ir a Sullo. Quiero mejor esta escasa suerte que aquella llena de Tercianas y tan miserable*<sup>747</sup>.

Asimismo, Manuel Bricio de Villela, cura de Cumbicus, alegando sus 67 años de edad, rogaba lo trasladaran de ese curato por ser una zona fría, alejada y por ende solitaria<sup>748</sup>.

En conclusión, creemos que existen pruebas suficientes para afirmar que, a pesar de excepciones particulares, en la mayor parte de la provincia eclesiástica de Piura, no se logró adoctrinar a los feligreses como se había propuesto la Corona, por las múltiples razones expuestas y esta situación se agudizó más en zonas rurales en donde los caminos tortuosos y peligrosos, las lluvias, las enfermedades, la ausencia de los curas y/o la falta de interés por evangelizar hicieron que los feligreses no se sintieran motivados por asistir a dicha formación cristiana los domingos o fiestas de guardar. Tal circunstancia no era exclusiva del partido piurano o del obispado de Trujillo pues hay referencias de que en otros lugares se vivía la misma situación, por ejemplo, en la Comandancia de Maynas -zona norcentral- del Perú, no se contaba con el suficiente número de clérigos; de los pocos existentes, se cuestionaba su idoneidad por el escaso cuidado que tenían en sus obligaciones. Por casi dos años habían estado sin decir misa ni doctrina, observándose

---

<sup>746</sup> AGN. CTD. Caja 3. Doc. 1263. Fol. 1r-v. "Carta de Pedro Patiño a Tomás Diéguez". Feb. 1820.

<sup>747</sup> AGN. CTD. Caja 4. Doc. 1460. Fol. 1v. "Carta de José Antonio Sierra a Tomás Diéguez". Sept. 1820.

<sup>748</sup> Cfr. AGN. CTD. Caja 1. Doc. 159. Fol. 1r-v. "Carta de Manuel Bricio de Villela a Tomás Diéguez". Nov. 1817.

además una gran ignorancia entre los misioneros de la zona que cometían yerros, irreverencias y también las mayores profanaciones y sacrilegios<sup>749</sup>. Por último, algunos informes emitidos por las mismas autoridades metropolitanas, que analizaron las múltiples denuncias de los indios, confirman contundentemente que, con pocas excepciones, los sacerdotes buscaban su propio

*interés, no el de Jesús Christo... no les predicán el evangelio o lo hacen grupalmente como los demás actos de religión, sin procurar vencer, con la humildad y paciencia... las brutales costumbres y rudeza de estos hombres, los más infelices de nuestra especie... La servilidad y maltrato que padecen los indios en haciendas, obrajes y minas por sus dueños... provoca que se mantengan apegados a sus gentilicias costumbres, vicios y supersticiones y que hayan adquirido un general odio que no es fácil desarraigar sin variar el sistema*<sup>750</sup>.

Al parecer todo giraba en torno a un círculo vicioso: los españoles maltrataban a los indios que trataban de mantenerse lo más alejados posible de toda instrucción religiosa y laica. El cambio de gobierno local -corregidores por intendentes- no logró sus objetivos porque los maltratos continuaron; también las quejas de los indios.

#### **4.2. En el centro del adoctrinamiento: la importancia del precepto dominical.**

*Quisiera que se me demostrara cómo obrará un párroco para persuadir a sus feligreses que huyen de él, que no quieren doctrina, misa, ni sermones, ¿con qué, pues, han de quedar persuadidos? Y no queriendo concurrir como lo hacen ¿Quién los llevará?... Todo me calienta demasiado la cabeza...*<sup>751</sup>.

Uno de los temas claves tratados en el adoctrinamiento cristiano y católico es la redención del hombre por Jesucristo; no en vano recalcaba el Catecismo Menor a los niños e indios: *¿Qué hizo por nosotros Jesucristo? R. Murió en la cruz por librarnos del pecado*<sup>752</sup>. Esta respuesta se constituye en uno de los dogmas centrales de la iglesia católica que, al celebrar la misa, representa al mismo sacrificio de Cristo entregando su

---

<sup>749</sup> Cfr. R. Vargas Ugarte. *De la Conquista a la República. Artículos históricos*. Lima, Ed. Gráfica PACIFIC PRESS S.A. 1970, p. 118-120.

<sup>750</sup> AGI. Lima. 977. N. 297. *Informe del Fiscal Protector General, Fiscal del Crimen*. Miguel Eyzaguirre. Jul. 1809.

<sup>751</sup> AGN. CTD. Libro 11. Cuaderno 34. Carta 5. "Carta del Obispo José Carrión a Tomás Diéguez". Ene. 1814.

<sup>752</sup> J. Tejada. "Catecismo Menor". En: *Colección de Cánones y de todos los Concilios...* Op. Cit. p. 381.

vida por la salvación del género humano. Así lo estipuló el Concilio Tridentino y por ende, las sinodales y los concilios provinciales encargaron a sus clérigos la misión de asentarlos en las mentes y en las prácticas de los feligreses; una tarea que incluía una dificultad para la comprensión de los indígenas: la idea de que la misa también era beneficiosa para los difuntos; para ello debían acercarse al Señor contritos y penitentes, con sincero corazón y recta fe, para conseguir misericordia y gracia<sup>753</sup>.

Por su misma naturaleza los bautizados estaban obligados a asistir a ella todos los domingos y fiestas de guardar; razón por la que se le denominaba “precepto dominical”; de contravenirlo se procedía a una llamada de atención y posterior castigo físico como se aplicaba por la inasistencia del adoctrinamiento. Tal control -en opinión de José García García- *tenía una trascendencia social importante, hasta tal punto que la transgresión religiosa era llanamente una transgresión social*<sup>754</sup>, por lo que, había que asumir esta obligación para evitar reprensiones verbales o con azotes; los mismos que fueron suprimidos por las Cortes de Cádiz en septiembre de 1813.

A pesar de lo dicho, la Iglesia excusaba del rito dominical en ocasiones específicas, a saber:

*Si el oír misa es con detrimento de su vida o de su honra o de su hacienda... si no tiene buen manto o buena capa... también el que cura enfermos... cuando el marido no quiere que su mujer salga de casa... la viuda que no va a oír misa porque hay costumbre de ello en su tierra y lo mismo se dice de las madres que dejan a sus hijas en casa hasta cierta edad... el que está excomulgado*<sup>755</sup>.

Por la importancia crucial de este rito religioso y por sus adaptaciones posteriores se hizo necesario establecer en el Concilio de Trento un canon limpio de error, donde constasen las mismas palabras de Jesucristo y las tradiciones de los apóstoles, así como también los piadosos mandatos de los pontífices para que todo fuese conocido y dominado por los celebrantes<sup>756</sup>.

La celebración debía centrarse -según el VI Concilio de Lima- no solo en el guion

---

<sup>753</sup> Cfr. *El Sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento...* Sesión XXII. Cap. II. Sobre la Reforma. pp. 240-241.

<sup>754</sup> J. García García. “Los ritos y sus actores: De los contenidos del guion a sus representaciones”. En: D. González Cruz (Ed.) *Ritos y ceremonias en el mundo Hispano durante la Edad Moderna*. Huelva, Universidad de Huelva, CER, 2002, p. 26.

<sup>755</sup> B. de Medina. *Breve instrucción de cómo se ha de administrar el sacramento de la penitencia*. Salamanca. Herederos de Matías Gaf, 1579, pp. 200-201.

<sup>756</sup> Cfr. *El Sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento...* Sesión XXII. Cap. IV. Sobre la Reforma, p. 242.

establecido sino en cuidar escrupulosamente todo el conjunto de signos externos que ayudasen a mantener la religión, enraizar la fe y aumentar la devoción, la piedad y la caridad, según lo establecido por el mismo Cristo. En ese sentido, los conciliares enfatizaron en que el sacerdote debía examinar detenidamente, con ojos y oídos, lo que se tenía prevenido para *las ceremonias de la casa del Señor*<sup>757</sup>.

Pero, ¿Cuáles eran los momentos considerados entonces más relevantes de la celebración de la misa que habrían de cuidarse con tanto esmero?

Como ha persistido en nuestros días y hasta no hace mucho en la antigua metrópoli, tras el sonido de campanas, los creyentes que llegaban al templo debían hacer una genuflexión santiguándose y orando devotamente para luego proceder a sentarse en los lugares predestinados para cada grupo social. Como ya comentábamos en trabajos anteriores, en primer lugar, los españoles y sus mujeres se situaban *arriba en el cuerpo de la iglesia o al pie del coro*, después seguían los indios debajo del coro y, más abajo, los mixtos después de los cuales se encontraban las castas y esclavos. Las Constituciones Sinodales de 1623, al respecto, establecieron que los varones debían sentarse separados de las mujeres para evitar conversaciones entre ellos. Con los años, parece ser que, por lo menos a los españoles, se les permitió sentarse junto a sus esposas. Esta distribución generó en alguna oportunidad discordias y enfrentamientos entre los fieles por ocupar lugares inadecuados; tal sería el caso de José de Payta, indio del pueblo de Colán, en el año 1810, quien, al llegar a la misa conventual, tomaría asiento encima de un mixto suscitando una pelea que terminó en violencia física, agravada por su estado etílico. Porque, obviamente, no todos los feligreses estuvieron de acuerdo con esta subdivisión de espacios sobre todo de no contar con los bancos necesarios, generándose problemas; por esta razón, en 1810, el comandante militar del partido de Piura, José Cavallero, convencido de que la Iglesia era un *lugar donde no hay ni debe haber asientos señalados y destinados para ningún individuo de los particulares*, decidirá cortar esta causa *para no fomentar litigios de puro capricho, advirtiendo que no debe repetirse y debe preservarse la paz*<sup>758</sup>. No sabemos si se puso en efecto o no este mandato, pero lo rescatable es que observamos intentos de igualdad entre los feligreses por lo menos dentro de la iglesia.

Tras ubicarse en su respectivo lugar, la primera acción a realizar era el rezo de la

---

<sup>757</sup> J. Tejada. *Colección de Cánones y de todos los Concilios...* Op. Cit. Acción II. Lib. III. Tit. VII. p. 368.

<sup>758</sup> ARP. Intendencia. Causas criminales. Caja 66. Exp. 1330. Fol. 1-22. Año 1810. Citado en R. Rosas. *Mentalidad y discurso religioso...* Op. Cit. pp. 182-183.

*tercia*<sup>759</sup>, tras lo cual seguía la lectura y explicación de las Sagradas Escrituras en un sermón cuya finalidad era por lógica mover conciencias y actitudes de los feligreses. Este sería el mejor método, según Carlos Alberto González Sánchez, *para extender y consolidar el mensaje y la ideología de la Iglesia en el conjunto de una sociedad mayoritariamente analfabeta... en la que el discurso hablado se convertía en el puente de unión entre los libros y la gente incapaz de leerlos o sin la suficiente preparación para comprenderlos y asimilarlos individualmente*<sup>760</sup>.

La predicación debía ser clara, breve y asequible para que pudiera ser asimilada con rapidez por los feligreses. Se hablaba, de manera general, de los mandamientos, sacramentos y doctrina de la Iglesia y, aunque normalmente dependía del criterio del cura, hemos encontrado casos en que, por medio de cartas, el Vicario enviaba previamente a los celebrantes los sermones corregidos de alguna fiesta religiosa importante.

A tal fin, el obispo Martínez Compañón establecerá un corpus de contenidos básicos para la predicación: la existencia de Dios y de los ángeles, la Revelación, las consecuencias del pecado original, la naturaleza y efectos de la vida sacramental, la Bula de la Santa Cruzada, las indulgencias, el ayuno y la importancia de los sacramentales. Además, recomendaba algunos ítems necesarios para tener una vida moralmente aceptada que no se limitaba únicamente a los aspectos religiosos o devocionales: construir cuartos para niños y niñas, fomentar la agricultura y erradicar la ociosidad, fundar escuelas y otros tantos puntos que reflejaban claramente las ideas ilustradas que intentaba cimentar en las distintas provincias eclesiásticas<sup>761</sup>.

En general, la homilía pretendidamente escuchada por todos buscaba llegar hasta las fibras más íntimas de los espectadores; para ello se valían de los mecanismos que fuesen necesarios; como bien defiende el doctor Manuel de Lara:

*el sermón fue un espectáculo entretenido y sorprendente donde el espectador pasaba de la risa al llanto con absoluta facilidad, y en el que, entre invocación y admonición, entre la frase brillante y la amenaza individual, el predicador conseguía de su auditorio la conmoción emocional*<sup>762</sup>,

---

<sup>759</sup> Las Horas canónicas son una división del tiempo que se ajustaban a los rezos de los religiosos conventuales. Estas son: Maitines (medianoche), Laudes (3 a.m.), Prima (hora de la salida del sol, 6 a.m.), Tercia (tres horas después de la salida del sol, 9 a.m.), Sexta (12 p.m.), Nona (3 p.m.), Vísperas (puesta del sol 6 p.m.) y Completas (antes de acostarse, 9 p.m.)

<sup>760</sup> Cfr. C. González Sánchez. “*Lectio Espiritual*. Lectores y lectura...” Op. Cit. p. 284.

<sup>761</sup> Cfr. ANC. Virreyes 10. *Autos de visita de la doctrina de Santiago de Cao*. Fol. 528r-529v. Citado en D. Restrepo. *La Iglesia de Trujillo (Perú) bajo el episcopado...* Op. Cit. p. 443.

<sup>762</sup> M. De Lara Ródenas. *Religiosidad y cultura en la Huelva Moderna...* Op. Cit. pp. 338-339.



aunque no necesariamente la sumisión ciega de los asistentes; menos aun cuando las ideas liberales ya pululaban en estos lares.

El tercer tiempo señalado de la misa, conocido como Liturgia de la Eucaristía, comprendía el Ofertorio, la Consagración y la Comunión. En este lapso, los fieles voluntariamente o no ofrecían a sus pastores parte de sus bienes como muestra de donación, presión, arrepentimiento y súplica de perdón por sus pecados. En el siglo XVII, esta costumbre antigua, conocida como *camarico o recachico*, había degenerado en desmedro de los indios, por lo que se hizo imprescindible ordenar a los sacerdotes el carácter de libertad plena que estos tenían al dar sus ofrendas:

*que ningún cura se atreva con osadía a apremiar a sus feligreses a las dichas ofrendas, ... los días anteriores les den a entender que si bien es loable y meritorio el darlas, son voluntarias, y libres de todos, y que no teniendo de que hacerlas por su pobreza cumplan con besar el manípulo: el qual darán al Presbítero al tiempo del ofertorio sin apartarse de la grada última del Altar...*<sup>763</sup>.

Este decreto también se hacía extensivo a las ofrendas entregadas en la misa de Pascua y en la Conmemoración de los difuntos e implicaba penas de suspensión de los curas de hasta un año, además de obligarlos a restituir a los indios con el doble de lo que dieran.

A pesar de que las presiones no desaparecieron, el Concilio Limense de 1772 no tratará el tema salvo ciertas referencias a las que se entendían como *libres y voluntarias* oblaciones que debían darse en caso de bautismos y matrimonios, por ser ceremonias festivas<sup>764</sup>. Sí se recomendó, sin embargo, que se evitara pedir limosnas durante la misa por el desorden, distracciones y poco respeto que ocasionaban estas demandas<sup>765</sup>. Fue el obispo Martínez Compañón quien en su visita pastoral estableció la erradicación de este *abuso abominable y feo* contra los parroquianos con motivo de confesiones, fiestas y otros actos litúrgicos, condenando a quienes exigían alguna cantidad o especie, so pena de *cien pesos contra el Cura*<sup>766</sup>.

---

<sup>763</sup> AGI. Lima. 307. *Constituciones Sinodales...* Acción segunda. *Session* 5ª. Cap. 5. Fol. 21r-v.

<sup>764</sup> Recientemente el papa Francisco ha vuelto a insistir en la prohibición de dichos aranceles.

<sup>765</sup> Cfr. J. Tejada. *Colección de Cánones y de todos los Concilios...* Op. Cit. Acción II. Lib. III. Tit. VII. Cap. IX. p. 370.

<sup>766</sup> *Auto de la Visita* [de Baltasar Jaime Martínez Compañón] *hecha a la parroquia* [de Huancabamba] *en 10 de febrero de 1783, siendo párroco el Doctor Buenaventura Ribón y Valdivieso*. Orden Número 49. Citado en M. Ramírez. *Huancabamba. Su Historia, su geografía...* Op. Cit. p. 82.

Al final de la misa se incluía la procesión con el Santísimo Sacramento cubierto<sup>767</sup>, cantando el misterio o santo que se celebrara, terminando ante el altar con los versículos y oraciones de san Miguel y la Virgen. Después se recordarían las fiestas, los domingos de guardar y las indulgencias de la semana o del mes y, finalmente, se bendeciría la feligresía y el agua para que los fieles la llevaran a sus casas y la tomaran al levantarse y acostarse según lo mandado por el Obispo de Trujillo en 1785.

Durante toda la misa, se esperaba que los fieles demostraran un espíritu de recogimiento y de comunión con Dios; por lógica no siempre sucedía así, por lo que las sinodales insistirían en ello:

*... no consentirán los curas que se pidan limosnas, ni que los yndios hilen en sus Yglesias, ni que los Corregidores, caciques, ni alcaldes hagan pláticas en ellas... y es justo que en el Templo, que es casa de Dios, no se trate cosa que no sea oración y devoción y así por esta razón ternan (sic) cuidado de que los fieles eviten hacer ruido ni alboroto, [ni] conversaciones, pláticas, chacotas, y risas... Y a los que fueren demasiados e incorregibles en esto se les avisará tengan la compostura y modestia que conviene y guarden silencio. Y quando más que esto fuere menester, a imitación de Christo Señor Nuestro, los echarán fuera de las Yglesias y castigarán con rigor<sup>768</sup>.*

Esta mala costumbre no se había desechado del todo, por lo que en 1773 se insiste en que los asistentes a misa deberán permanecer con devoción, moderación y compostura, sin conversar entre ellos, meditando los misterios que se representan y con traje decente; en esto exhortó el obispo Martínez Compañón, pues en su opinión la irreverencia se mantenía si los feligreses no vestían de manera apropiada. Por ello ordenaría a los curas predicar acerca de la modestia con que debían asistir a los templos, sobre todo *las mujeres de cualquier clase social y condición que sean, que concurren a los oficios divinos, sea de día o de noche, con la cabeza descubierta*<sup>769</sup> (Imágenes 9,10, 11,12 y 13).

Como era de esperar, resultaba bastante más difícil mantener a los niños quietos durante la misa, por lo que Martínez Compañón prohibió interrumpir la celebración a excepción del tiempo de la lectura del Evangelio: el resto habrían de estar arrodillados

---

<sup>767</sup> Solo con licencia del Ordinario podía llevarse descubierto para veneración pública, so pena de delito grave. Cfr. J. Tejada. *Colección de Cánones y de todos los Concilios...* Op. Cit. Acción II. Lib. II. Tit. VII. Cap. IV. p. 369.

<sup>768</sup> AGI. Lima. 307. *Constituciones Sinodales...* Op. Cit. Acción segunda. Session 6ª. Cap. sumario. Fol. 21v-22r.

<sup>769</sup> ANC. Virreyes 10. *Autos de visita de la doctrina de Santiago de Cao*. Fol. 543v. Citado en D. Restrepo. *La Iglesia de Trujillo (Perú) bajo el episcopado...* Op. Cit. p. 475.

con las manos puestas delante del pecho y sin arrimarse a la pared, bancos ni sillas, salvo que hubiese sermón durante el cual se podrían sentar<sup>770</sup>.

Respecto al comportamiento de los sacerdotes, se esperaba que se mantuvieran en sus doctrinas a fin de celebrar todos los oficios religiosos con la debida compostura, con el atuendo adecuado y actuando siempre como modelo a seguir. El problema constante sería -según indicamos- el absentismo de los sacerdotes y curas; en palabras de Josef Carrión, obispo de Trujillo, se entregaban *a los desórdenes más detestables*; esto provocó que emitiera un edicto, en noviembre de 1799, en el que prohibía celebrar misa y administrar sacramentos a todo sacerdote vago y desconocido y clérigo ajeno a la Diócesis. La salvedad al caso la tenían aquellos clérigos seculares forasteros que presentaran los testimoniales de su ordinario aprobados por la jerarquía del lugar en que quisieran celebrar. El centro del asunto residía en que algunos sacerdotes o clérigos, estando suspendidos del ejercicio, teniendo una situación irregular e incluso no habiendo recibido la ordenación sacerdotal, se atrevían a realizar ritos religiosos obteniendo por ello un estipendio. Para evitar cualquiera de estas situaciones, en 1799, el obispado de Trujillo emitió un edicto dirigido a los vicarios para que tuviesen especial cuidado en suspender *de todo ejercicio de orden a los transgresores... procediendo contra ellos conforme a derecho*<sup>771</sup>. El elemento económico -innato en este asunto- llevó a cometer errores y tropelías, no solo por los sujetos antes mencionados, sino también entre aquellos que, teniendo las respectivas licencias, reclamaban porque no se les pagaba el importe de la misa. Así sucedió con Pedro José de Arriaga, cura interino de Sechura, quien fue despedido por el único motivo de haber exigido el peso diario de la misa: *El Sr cura [Miguel Angel Villarán] por quedarse y lucrar las innumerables misas que le pagan trata de despedir a los ínteres...*<sup>772</sup>.

Los sacerdotes y religiosos con misas a su cargo lo debían hacer en diferentes horarios; desde muy temprano: a las 4 de la madrugada o a las 10, 11 o 12 del día en la iglesia matriz<sup>773</sup>. Esto porque no se les permitía celebrar 2 misas el mismo día -lo que se

---

<sup>770</sup> Cfr. AGI. Estado. 75. N. 109. B. Martínez Compañón. *Visita Pastoral de la Diócesis de Trujillo. Estatutos u Ordenanzas de las escuelas solicitadas para niños y niñas que fundará en las ciudades del Obispado*. Fol. 6r.

<sup>771</sup> Hasta el momento no hemos encontrado en Piura casos de hombres que fingieran ser sacerdotes y realizaran ritos religiosos. Cfr. AGI. Lima. 803. N. 11. *Edicto de 11 de noviembre de 1799 expedido a fin de que ningún eclesiástico vago y desconocido sea admitido en ninguna doctrina de las de esta Diócesis*. Fol. 2r-4r. Nov. 1799.

<sup>772</sup> AGN. CTD. Caja 1. Doc. 91. Fol. 2r. "Carta de Pedro José de Arriaga a Tomás Diéguez". May. 1822.

<sup>773</sup> Cfr. AGN. CTD. Caja 4. Doc. 1487. Fol. 1v. "Carta de Francisco Miguel de Talledo a Miguel Angel

denominaba *binar*<sup>774</sup>-, aunque fuera en iglesias o capillas distintas salvo que en alguna de ellas no hubiese ningún sacerdote. Otras excepciones fueron el primer día de Pascua de Navidad y el 1 de noviembre, días en los que cualquier sacerdote podía celebrar hasta 3 misas diarias<sup>775</sup>.

Imagen 9

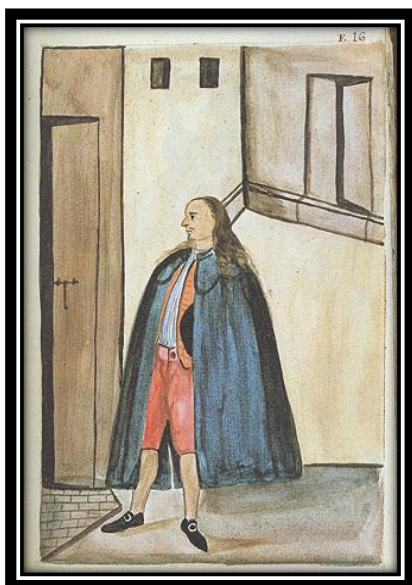


Imagen 10



Fuente: Obispo Martínez Compañón. *Trujillo del Perú en el siglo XVIII*. “Yndio de valles con trage de Yglesia” “Yndia de valles con el mismo trage”<sup>776</sup>.

Villarán”. Feb. 1817.

<sup>774</sup> M. L. Candau. *La carrera eclesiástica en el siglo XVIII*. Sevilla, Universidad de Sevilla, 1993.

<sup>775</sup> Cfr. J. Tejada. *Colección de Cánones y de todos los Concilios...* Op. Cit. Acción II. Lib. III. Tit. VII. Cap. VI-VII. p. 369.

<sup>776</sup> B. Martínez. *Trujillo del Perú en el siglo XVIII...* Op. Cit. T. II. Fol. E.16 y E.17.

Imagen 11

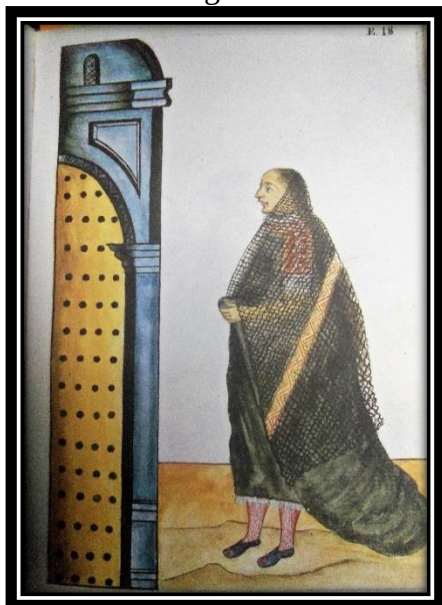
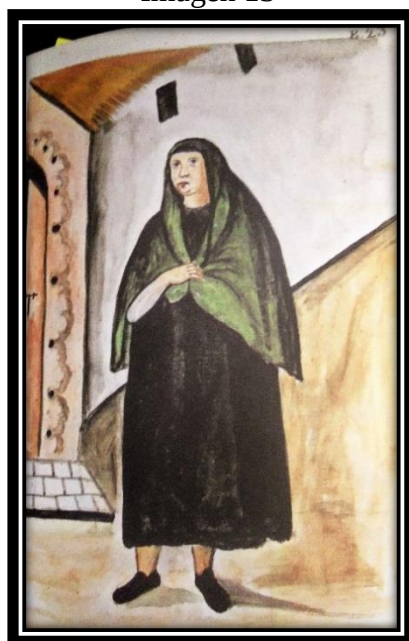


Imagen 12



Fuente: Obispo Martínez Compañón. *Trujillo del Perú en el siglo XVIII*. “Yndia de Colán con trage de Yglesia” “Yndio de sierra con trage de Yglesia”<sup>777</sup>.

Imagen 13



Fuente: Obispo Martínez Compañón. *Trujillo del Perú en el siglo XVIII*. “Yndia de sierra Ydem”<sup>778</sup>

<sup>777</sup> *Ibidem*. Fol. E.18 y E.22.

<sup>778</sup> *Ibidem*. Fol. E.23.

#### 4.3. Tipos de misas, significaciones e implicaciones contextuales

Dependiendo de su razón de ser, existían diferentes tipos de misas: Misa de Acción de Gracias con o sin *Te Deum*, misa Mayor, simple, cantada, rezada, de Aguinaldo, de Agonía, de *Réquiem*, de san Gregorio, de cuerpo presente, misa de 25, misa de exequias o funeral, etc., todas obviamente con el mismo núcleo central pero cada una con un motivo diferente. Describiremos algunas de ellas dejando para otro capítulo los datos cuantitativos de las celebradas al borde de la muerte o una vez fallecido.

Como su nombre indica, la misa de Acción de Gracias -con o sin *Te Deum*-, se realizaba para elevar las debidas a Dios por distintos motivos políticos, militares, religiosos u otros y se desarrollaban con toda solemnidad porque casi siempre eran mandadas por alguna autoridad.

La misa Mayor se realizaba el domingo o el día de fiesta religiosa, lo que implicaba que fuera cantada y dirigida por el sacerdote principal ayudado, o no, por su interino. En tal ocasión, el canto se acompañaba de algún instrumento musical, por lo general un órgano. El Concilio Limense puso especial énfasis en prohibir a los curas proseguir la misa si el coro no hubiere terminado de cantar *la Gloria y el Credo*<sup>779</sup>; ello porque a veces se hacía en voz baja, provocando que el sacerdote apresurara la celebración.

Había que poner extremo cuidado al entonar las canciones, a fin de no caer en irreverencias. El obispo Baltasar Jaime recomendaba a los curas que debían hacer cantar al coro de la iglesia durante los ensayos en su presencia, cuidando hacerlo todos al mismo tiempo *para evitar la indecencia o irreverencia y la desigualdad y disonancia que hoy se hace tan notable en el canto*<sup>780</sup>.

Los cantores particulares debían desempeñar su arte sin recibir un salario fijo mensual sino percibiendo un peso por toda función, entierros y casamientos. Entre los pocos beneficios que tenían estaba el de no pagar tributos y el que su matrimonio y sepultura fueran gratuitos; pero cuando éstos fueron suprimidos, en 1812 por la Constitución de Cádiz, los indios cantores dejaron el oficio para dedicarse a la agricultura. Con todo, su asistencia no siempre era constante: el alcohol, el miedo ante alguna amenaza por parte de feligreses o curas descontentos hacían de impedimentos.

Una de las primeras propuestas planteadas por la comisión eclesiástica de las Cortes

---

<sup>779</sup> J. Tejada. *Colección de Cánones y de todos los Concilios...* Op. Cit. Acción II. Lib. III. Tit. VII. Cap. VI-VII. p. 370.

<sup>780</sup> ANC. Virreyes 10. *Autos de visita de la doctrina de Santiago de Cao*. Fol. 587v. Citado en D. Restrepo. *La Iglesia de Trujillo (Perú) bajo el episcopado...* Op. Cit. p. 474.

gaditanas fue suprimir ciertas desviaciones introducidas en las prácticas litúrgicas, pues deseaba dignificar el canto gregoriano, obligar a todo el clero parroquial o catedralicio a la práctica del coro, cumplir con exactitud las horas del oficio divino, desterrar de la iglesias las denominadas *músicas teatrales* y la proliferación de instrumentos de música y abandonar la práctica de los adornos exuberantes del altar con velas<sup>781</sup> que más se colocaban por superstición o costumbre que por religión. Por supuesto las reacciones ante tales medidas no se hicieron esperar por parte de los feligreses de todo el reino.

Los instrumentos musicales aceptados en la celebración de la misa fueron el órgano, instrumentos de viento y, con mucha reserva, el violín. A medida que pasaron los años fueron utilizando otros como la trompa. No habían sido pocos los problemas vividos en el partido de Piura en este aspecto, porque la compra misma del instrumento presionó a los creyentes exigiéndoles dinero para su adquisición y agudizando su precaria situación. Además, hubo disputa por el cargo de *Maestro de capilla* que implicaba no solo un salario (40 pesos con 5 reales), que algunos podían desear, sino sobre todo cierto poder que les permitía tener algunos subordinados bajo su mando. Tal fue el caso experimentado, primero entre Lorenzo Gómez y Juan José Liborio Sánchez y, tras su fallecimiento, entre Cayetano Reyes, maestro de capilla de la iglesia matriz de Piura y José Jiménez, cantor de la cofradía de *Santísimo Sacramento*, quien pretendió *hacer un despojo violento* de estas funciones al contratar la música de un funeral y entierro sin conocimiento del maestro y amedrentando al cura Casimiro de la Sota<sup>782</sup>.

Las misas cantadas de difuntos llegaron a constituirse en manifestaciones de lujo en las sociedades americanas porque además del canto se agregaban vigilia, responsos y ofrendas de pan, vino, cera y otros, a diferencia de la misa rezada que solo implicaba las oraciones del responso o vigilia; volveremos a ello más adelante.

Las misas de Aguinaldo, que recordaban el traslado de José y María hasta Belén<sup>783</sup>, eran nueve y se desarrollaban del 16 al 24 de diciembre como preámbulo para alabar al Niño Dios con versos cantados a modo de villancicos. Duraban casi dos horas por las varias canciones y bailes que se realizaban y según Ricardo Palma, eran consideradas por algunas monjas como *misas con discante* que es como decir ridículas<sup>784</sup>. Cada misa

---

<sup>781</sup> Cfr. E. La Parra. *El primer liberalismo español...* Op. Cit. p. 130.

<sup>782</sup> Cfr. AGN. CTD1. Caja 1. Doc. 56. Fol. 1ss. “Carta de Cayetano Reyes, Mario Taboada y otros músicos a Tomás Diéguez”. Oct. 1821.

<sup>783</sup> Misas celebradas en Lima desde 1660. Cfr. I. Barriga. *Patrocinio, Monarquía y Poder...* Op. Cit. p. 78.

<sup>784</sup> Cfr. R. Palma. “Una misa de aguinaldo”. En: R. Palma. *Tradiciones Peruanas*. Barcelona, Océano, Tomo IV, p. 71.

costaba 2 pesos 2 reales. Un día después de finalizadas las nueve misas, el 25 de diciembre, se procedía a celebrar la *Misa de las doce de la noche* y a la mañana siguiente la *misa de san José y la Virgen*; ambas duplicaban el precio<sup>785</sup>.

Los oficios, como ya aludimos, se realizaban por distintos motivos: personales y familiares (pedir salud, solicitar discernimiento sobre algún tema, dar gracias por favores recibidos, encomendar el alma de parientes, etc.); por recepción de sacramentos (Bautismo, Comunión, Confirmación, Matrimonio y Orden Sacerdotal); por encomienda de cofradías y hermandades y por fundación de capellanías exigidas en las *últimas voluntades* en las que se destinaba cierta cantidad de dinero para su celebración y se especificaba cuántas y en honor a quién debían realizarse<sup>786</sup>. Si en la iglesia del poblado no había cofradías o hermandades, las misas eran sufragadas por los devotos que hacían las veces de *mayordomos* valiéndose de su patrimonio personal y de las ofrendas recibidas en los días de fiestas religiosas.

Aunque es de lógica suponer la gran variedad de motivos existentes en los encargos de misas, hemos encontrado pocos ejemplos; uno de ellos ilustrará bien el asunto. María Sebastiana Cano, vecina de Trujillo, suplica en 1812 al vicario de Catacaos, que pida al padre Rodríguez -del convento de san Francisco de Piura- la encomiende en el santo Sacrificio de la misa para que el Señor le dé aquello que más le convenga para su salvación<sup>787</sup>. Se deduce que esta mujer abandona su destino en las manos de Dios para que lo encamine a lo único que importa en esta vida: la salvación del alma.

Hubo también algunas causas religiosas formales que desembocaron en la realización de misas sobre todo cuando la máxima autoridad así lo mandaba. El obispo Martínez Compañón, en momentos previos a su llegada por este Partido, encargó a los curas que, además de orar por el éxito de la empresa, el día precedente a su llegada *cada uno celebrase una Misa al Espíritu Santo, con el Sacramento patente, a fin de que se digne comunicarnos luz y acierto, para conocer, y prever todo lo que condujese al mayor provecho y utilidad espiritual de sus parroquias*<sup>788</sup>. Confiaba dicho prelado en que los efectos de la misa conventual redundarían positivamente iluminándolo e infundiéndole

---

<sup>785</sup> Cfr. AGN. CTD1. Caja 1. Doc. 77. Fol. 8. "Entrada del curato (Catacaos) desde el 1° de marzo de 1824".

<sup>786</sup> Sobre capellanías véase M. Teruel Gregorio de Tejada. *Vocabulario básico de la Historia de la Iglesia*. Barcelona, Crítica, 1993, pp. 63-69 y M. L. Candau. *La Carrera eclesiástica...* Op. Cit. pp. 49-64.

<sup>787</sup> Cfr. AGN. CTD. Caja 1. Doc. 2208. Fol. 1v. "Carta de María Sebastiana Cano a Tomás Diéguez". Ago. 1812.

<sup>788</sup> *Pastoral e Instrucción de 14 de abril de 1782 del Ilustrísimo señor Obispo Baltasar Jaime Martínez Compañón*. Citado en M. Ramírez. *Huancabamba. Su Historia, su geografía...* Op. Cit. p. 70.



fuerza para tan titánica labor.

Cuestión parecida, aunque con tinte más festivo, fue la desarrollada en honor del obispo José Carrión y Marfil cuando el rey Fernando VII le concedió la *Gran Cruz de la Real Orden Americana de Isabel la Católica*, por Real Decreto de 23 de febrero de 1818. Por este motivo, el domingo 16 de enero de 1820 se celebró una solemne misa en la catedral de Trujillo, con asistencia de todas las autoridades y vecinos, *en la que fue investido con todas las insignias de la Gran Cruz, traídas de Córdoba*, adquiriendo desde entonces el tratamiento de *Excelentísimo Señor*<sup>789</sup>. Claro está que la celebración no se circunscribió a la ciudad de Trujillo, sino que se expandió hasta los pueblos más recónditos de la intendencia. Así, el 30 de enero ya encontramos noticias de festejo en pueblos como Querecotillo en donde se habían organizado *muchas candeladas, repiques y caxas* y, el día central, *una Misa de gracia con su Te Deum Laudamus, convidando a todos los oficiales de este escuadrón para que... ayuden a clamar al Todo Poderoso por Nuestro Amantísimo Prelado*. Tras la ingesta de comidas y bebidas se escucharon *muchos vítores ensalzándolo hasta lo sumo*, según comentario del cura Francisco de Paula Vera<sup>790</sup>.

Las razones políticas también invitaban a acercarse a la iglesia: por el nacimiento, embarazo, enfermedad o defunción de algún miembro de la familia real<sup>791</sup>, por guerras, por establecimiento de alguna institución importante, por el cambio de sistema de gobierno y otros.

Algunos ejemplos reforzarán lo antes dicho y permitirán tocar los hitos más relevantes del período que estudiamos en el que se realizaron celebraciones solemnes.

Uno de los primeros hechos políticos festejados religiosamente fue el nacimiento de la infanta María Amalia en 1778. La noticia tardó en llegar a los distintos partidos del virreinato y solo dos años después el cabildo de Trujillo informará haber desempeñado su

*obligación en las Preces y rogaciones al cielo, y demostraciones de mayor júbilo, concurriendo con el cuerpo eclesiástico a estos auspicios para que se continúen*

---

<sup>789</sup> R. Ortega y Sagrista. "Don José Carrión y Marfil, obispo de Trujillo y abad de Alcalá la Real (1746-1827)" en *Boletín del Instituto de Estudios Giennenses*. N° 15, 1958, pp. 47-48.

<sup>790</sup> Cfr. AGN. CTD. Caja 4. Doc. 1592. "Carta de Francisco de Paula Vera a Tomás Diéguez". Ene. 1820.

<sup>791</sup> Daniel Restrepo consigna un documento del Arzobispado de Trujillo, del año 1796, que indica las misas que se celebraron en el mes de septiembre y que sirven como referencia por posible similitud en la ciudad de Piura. *Viernes 2 Misa cantada por los Reyes presidentes y justicias... Sábado 3 Misa cantada por la salud de los reyes... Domingo 4 Memoria Post Primam a la patrona santa Rosa... Lunes 5 Misa cantada por los capitulares difuntos... Jueves 8 La natividad de Nuestra Señora...* Además, se realizaban misas de vivos y difuntos y de Vigilia. D. Restrepo. *La Iglesia de Trujillo (Perú) bajo el episcopado...* Op. Cit. p. 253.

*sus protecciones y se prospere y dilate la vida de Vuestra Merced y de su Real prosapia*<sup>792</sup>.

En esta primera oportunidad no hay mayor detalle de los festejos realizados.

Otros motivos de celebraciones fueron el nacimiento del infante Carlos Domingo Eusebio, en marzo de 1780, hijo de los Príncipes de Asturias, por el que se oficiaron misas solemnes de acción de gracias y demostraciones públicas en Lima y en las demás ciudades y provincias del reino<sup>793</sup>. El virrey Agustín de Jáuregui informaría del desarrollo en la iglesia Metropolitana de Lima, de una Misa de Acción de Gracias con la mayor solemnidad el 14 de noviembre, *habiéndole precedido la iluminación de calles, por espacio de tres noches consecutivas en demostración de la general complacencia...* Dicho ejemplo debía ser replicado con igual ceremonia en las demás iglesias<sup>794</sup>. El historiador David González Cruz realizó en su día un interesante estudio sobre el ceremonial realizado en España y América por el nacimiento de príncipes o princesas que fortalecía la imagen de la Corona. Afirma *que la propaganda oficial dirigió sus esfuerzos a reafirmar los valores sucesorios de la Monarquía a través del ceremonial practicado con los nacimientos reales*, los cuales implicaban Misa de Acción de Gracias, *Te Deum*, iluminaciones, procesiones y todo un conjunto de demostraciones de gratitud a Dios<sup>795</sup>. Era imprescindible hacer partícipes a los súbditos de estos acontecimientos como síntoma de adhesión y sujeción total a la Corona, dificultando una posible separación en un mundo en el que se había empezado a cuestionar varios fundamentos políticos en aras del naciente liberalismo.

Estas manifestaciones no solo eran celebradas por el clero secular; la religiosidad dirigida por los clérigos conventuales, en la metrópoli como en las colonias, sería tanto o más relevante. Prueba de ello la encontramos en la carta que dirige el provincial de la religión de la Merced, fray Ambrosio de Armas, al Consejo de Indias, en 1788, a colación del feliz nacimiento del infante Carlos María Isidro, también hijo de los príncipes de Asturias, a quien deseará -protocolariamente- muchos años de vida en las misas solemnes cantadas en sus iglesias conventuales<sup>796</sup>. Seis años después, al nacer el infante Francisco

---

<sup>792</sup> AGI. Lima. 898. Exp. 1. "Carta del cabildo secular de Trujillo a Su Majestad". Feb. 1780.

<sup>793</sup> Cfr. AGI. Lima. 645B. "Carta por nacimiento del Infante Carlos Domingo". May. 1781.

<sup>794</sup> Cfr. AGI. Lima. 901. Carta N° 5. "Carta del Virrey del Perú al Consejo de Indias". Nov. 1780.

<sup>795</sup> Cfr. D. González Cruz. "Nacidos para reinar: El ceremonial de la procreación en España y América durante el siglo XVIII". En: D. González Cruz. (Ed.) *Ritos y ceremonias en el mundo Hispano durante la Edad Moderna*. Huelva, Universidad de Huelva, CER, 2002, pp. 91-119.

<sup>796</sup> Cfr. AGI. Lima. 925. N. 1. "Carta de fray Ambrosio de Armas". Dic. 1788.

de Paula Antonio María, los predicadores del convento de santo Domingo de Lima, realizaron las *acostumbradas preces con una misa solemne por las benignas misericordias con que favorece a la Monarquía española*<sup>797</sup>, modelo que fue seguido por las distintas instituciones del virreinato, como lo confirma la carta del cabildo de Trujillo, al comentar haber dado *gracias a Dios por el feliz parto de la Reina Nuestra Señora*, permitiendo la *conservación y propagación de sus majestades*, en una *misa solemne que se cantó con Te Deum en esta santa Yglesia Catedral*<sup>798</sup> y con total seguridad, también, en las iglesias de las principales ciudades del obispado.

Con el transcurso del tiempo, irán ampliándose las celebraciones pues al estar embarazada la reina, en febrero de 1817, se emitirá una real cédula mandando se hicieran rogativas públicas y secretas *por su feliz preñado*<sup>799</sup>. La noticia llegará a Trujillo en octubre de ese año, procediendo el Obispo a comunicar que cumplirá con el debido esmero, informando a toda su diócesis. En el Alto Perú, se desarrollaron rogativas públicas el 6, 7 y 8 de noviembre con *Misa solemne, letanías de los santos, con toda la pompa y devoción posible y asistencia de todas las corporaciones*. Continuaron las *rogativas secretas pidiendo la bendición del fruto para el bien de toda la Monarquía*<sup>800</sup>.

Así como llegaban noticias favorables sobre el crecimiento de la familia real, y por ende su perpetuación en el poder, también se conocían aquellas que enlutaban a la Corona y que, por supuesto, implicaban celebraciones religiosas. En febrero de 1819, vía gacetas traídas de Quito a Piura, se supo de la muerte de la reina madre, María Luisa de Borbón-Parma, acaecida el 2 de enero y del rey padre, Carlos IV el 19 del mismo mes. La noticia oficial llegó varios meses después, lo que retrasaría las funciones fúnebres.

En el siglo XIX, tras la captura de Fernando VII por Napoleón, se iniciarían, entre los súbditos de ambos continentes, manifestaciones fidelistas en el aspecto político, militar y también religioso. Las principales ciudades del virreinato, dirigido entonces por Abascal, realizaron proclamaciones y solemnes rogativas a la Virgen del Rosario, como Patrona de las Armas Reales, por la liberación de Fernando y la expulsión de los franceses. Estos cultos duraron en Lima del 16 de octubre de 1807 al 24 del mismo mes y, tanto a la salida de la imagen como a su retorno a la Catedral, el concurso de gentes sería notable. Todo lo más florido del vecindario, con las principales autoridades a la cabeza, concurrió

---

<sup>797</sup> AGI. Lima. 953. N. 1. “Carta de los predicadores de santo Domingo”. Nov. 1794.

<sup>798</sup> *Ibidem*.

<sup>799</sup> AGI. Lima. 977. “Carta del virrey Joaquín de la Pezuela”. Sept. 1817.

<sup>800</sup> AGI. Lima. 977. “Carta del Obispo de la Paz”. Nov. 1817.

a dichas fiestas: las calles ostentaban ornatos y colgaduras, el pavimento sembrado de flores, las comunidades religiosas esperando un puesto señalado en el lugar que les correspondía según su antigüedad, el alegre tañido de las campanas, las “angelicales” voces del coro mezcladas con las del pueblo. En la rogativa que encabezaron las distintas autoridades, todo se mostraba impecable y se complementaba con la compostura de los semblantes, los clamores y ruegos reiterados en mil formas y estilos<sup>801</sup>.

Piura no sería ajena a estas rogativas: el 25 de octubre de 1808 lo hizo en la Plaza Mayor y en la plazuela del Carmen. Después del suceso, el vicario Tomás Diéguez ofició una misa de Acción de Gracias y, por la tarde, una procesión en la que los pobladores iban rogando al Patrono de la ciudad, San Miguel Arcángel, a santa Rosa de Lima y a Nuestra Señora del Rosario. Las rogativas se hacían por dos motivos: libertad de Fernando y la seguridad de la monarquía. A partir de entonces se mandó a los sacerdotes que incidieran en sus prédicas sobre el amor a la patria, a la religión y al rey sin dejarse engañar por los enviados de Bonaparte<sup>802</sup>. Uno de los curas que certificaría haberlo hecho, en Frías, fue Manuel José de Arrunátegui quien en sus exhortaciones manifestó su *fidelidad y patriotismo en cuanto mis fuerzas han alcanzado... y quantos arbitrios me han sido posibles para concertar la pública tranquilidad en mis Doctrinas*<sup>803</sup>. Claro ejemplo de que en los principales poblados rurales se cumplían las ordenanzas del gobierno virreinal.

Mientras Fernando VII se mantenía en cautiverio, la Junta Suprema Gubernativa de España e Indias resolvió establecer un Consejo de Regencia compuesto de cinco personas -una de ellas por las Américas-, a instalar el 2 de febrero de 1810. Conocida la noticia por el virrey del Perú, mandará su publicación a fin de que todos los súbditos reconocieran al Supremo Consejo de Regencia como depositario de la Soberana autoridad del Rey y

*que se celebre con Te Deum y Misa de gracias en la Santa Iglesia Catedral con asistencia de todos los tribunales y cuerpos, en cuyo acto se hará tres descargas de fusilería por las tropas... en la plaza mayor, tres días de iluminación y repique de campanas que empezarán la noche del Te Deum, practicándose la misma ceremonia con iguales solemnidades en las Capitales de Intendencias y Partidos de fuera*<sup>804</sup>,

---

<sup>801</sup> Cfr. R. Vargas Ugarte. *Historia del culto de María...* Op. Cit. pp. 85-86. Véase también AGI. Lima 802. “Carta del Cabildo de Lima a V. M”. Nov. 1809.

<sup>802</sup> Cfr. J. Gutiérrez. “Procesiones, proclamas y rogativas en Piura en honor a Fernando VII” en *Revista de Humanidades Mercurio Peruano*, N° 516, Año 2003, Universidad de Piura, pp. 30-31.

<sup>803</sup> AGI. Lima. 976. *Testimonio de los Documentos, méritos y servicios del presbítero Manuel José de Arrunátegui, cura propio de la Doctrina san Andrés de Frías*. Fol. 46v. Sept. 1816.

<sup>804</sup> AGI. Lima. 649. N. 70. “Real Decreto de 1 de diciembre de 1810”. Ene. 1814.

lo que indica la práctica seguida en la ciudad de Piura.

El siguiente paso político realizado por los españoles fue la constitución en Cortes, a partir de 1810. De este período -que llega hasta septiembre de 1813- interesa analizar la función religiosa y las manifestaciones que las Cortes mandaron realizar en Hispanoamérica, verificando en qué medida afectaron la religiosidad del partido de Piura, pese a su corta duración.

Las Cortes de Cádiz se reunieron por vez primera en la Isla de León el 24 de septiembre de 1810, con mucha solemnidad y en medio de una jornada festiva iniciada con una misa del Espíritu Santo en la Iglesia Mayor de san Fernando, celebrada por el cardenal Luis de Borbón. La primera disposición referida a un conjunto de manifestaciones religiosas que debían realizarse en todo el reino se sustentó en el real decreto de 1 de diciembre de 1810, que a la letra decía:

*para atraer las bendiciones del cielo [todas las autoridades eclesiásticas] ordenen oportunamente rogativas privadas y públicas, dispongan que sean acompañadas de exhortaciones cristianas y fervorosas, y procuren por todos los medios que dicta la Religión y que les inspire su ilustrado celo, el que se reformen las costumbres, se extingan las discordias, y se reúnan todos para rechazar al enemigo...*<sup>805</sup>.

Este mandato contendrá cuatro temas esenciales. De ellos, el más importante pedir bendiciones a Dios, pues nada podría lograrse sin su ayuda; dos estaban referidos a la conducta de los hombres y el último tendrá un tinte claramente bélico por la invasión napoleónica que se está atravesando. El 21 de julio de 1811 se recibió en Piura este documento, enviándose copias legales al vicario foráneo del partido, a prelados regulares y a los jefes militares. Uno de ellos sería Juan Christoval de la Cruz quien recibirá el decreto y recalcará en una carta estar enterado de las rogativas

*públicas, y secretas, para que Dios impida el curso de sedición y hostilidades que hace a nuestra Nación Española el tirano de Europa Bonaparte; lo haré notorio a los individuos y pueblos en que esta situado el cuerpo de Dragones de mi mando, para que dirijan a Dios sus más eficaces ruegos a que contribuiré con mis exhortaciones y exemplo*<sup>806</sup>.

---

<sup>805</sup> ARP. Intendencia. Causas ordinarias. Compulsas. Caja 43. Exp. 873. Fol. 1. Año 1811.

<sup>806</sup> *Ibidem*. Fol. 5.

La lejanía no sería obstáculo para el cumplimiento de este primer mandato al pie de la letra, por la obediencia que demostraba el clero y los jefes del ejército quienes, con su ejemplo y autoridad, ordenaron a todos los vecinos concurrir a la iglesia matriz para pedir a Dios por los cuatro motivos ya mencionados<sup>807</sup>.

Justamente, esta crítica situación en la que se encontraba sumergida buena parte del territorio español impulsó a los diputados a proponer y aprobar *Que los Reverendos Obispos y demás eclesiásticos prediquen contra los que intenten probar que la dinastía de los Napoleones deben reinar en España, y sobre que se manden hacer oportunas rogativas*<sup>808</sup>. De sobra sabían que la influencia que ejercían los eclesiásticos sobre los fieles no era mínima, así que no solo mandaron rogar a Dios por la salvación de España, sino aprovechar las homilías de las misas para concienciar a los fieles de combatir al invasor, aunque esto implicara la propia muerte, hecho que no sería olvidado al exigirse que en el ayuntamiento de todos los pueblos hubiera un libro de registro donde aparecieran las familias con hijos participantes en la guerra,

*expresando su nombre, graduación y servicios, cuya relación se leería todos los años el día 2 de mayo, que es el del aniversario de nuestra revolución, al ofertorio de la misa solemne, a celebrar a este intento, elogiando el orador sagrado su generosa resolución y destino, con la gratitud de la Patria; ... y al día siguiente se celebrará una función fúnebre en sufragio de los que hubiesen fallecido*<sup>809</sup>.

Tiempo después se ampliaría este decreto de la siguiente manera:

*Las Cortes Generales y Extraordinarias... han resuelto que en la Iglesia Mayor de todos los pueblos de la Monarquía se celebre en lo sucesivo con toda solemnidad un aniversario por las víctimas sacrificadas en Madrid el 2 de mayo de 1808, a que concurrirán las primeras autoridades que en ellas existieren, y habrá formación de tropas, salvas militares, y cuanto las circunstancias de cada pueblo pudieren proporcionar para la mayor pompa de esta función, tan patriótica como religiosa. Quede así consagrado para siempre aquel insigne acontecimiento*<sup>810</sup>.

Lo ordenado se publicó en el periódico “El Peruano” de Lima, el 21 de enero de 1812<sup>811</sup>, para conocimiento de todos los súbditos del imperio y de ahí se expandió la

---

<sup>807</sup> Cfr. R. Rosas. *Mentalidad y discurso religioso...* Op. Cit. p. 91.

<sup>808</sup> Diario de Sesiones de las Cortes Generales y Extraordinarias. [www.cadiz2012.es](http://www.cadiz2012.es) 2-12-1810, p. 139. Consultado el 2 de mayo de 2013.

<sup>809</sup> *Ibidem*. 4-02-1811, p. 498.

<sup>810</sup> *Ibidem*. 2-05-1811, p. 994.

<sup>811</sup> Cfr. “Cortes Generales de Cádiz. Real Orden” en periódico *El Peruano*, Tomo II, N° VI, pp. 52-54.

noticia hacia los distintos partidos del virreinato peruano. Cuando Fernando VII retoma el poder y desactiva las Cortes, el virrey del Perú consultará a la audiencia de Lima si, atendiendo al nuevo orden de cosas, debía o no confirmarse la celebración del aniversario de las víctimas del 2 de mayo. La Audiencia acordó que se suspendiese hasta recibir noticias de lo que se hubiese practicado en España<sup>812</sup>.

Como es sabido las Cortes se trasladarían a Cádiz a partir del 24 de febrero de 1811, con el objetivo de elaborar una Constitución que regulara la vida del imperio. Tras varios meses de discusiones consiguieron tal fin y procedieron a leerla, firmarla y presentarla a la regencia el día 18 de marzo de 1812. Se llevó a cabo todo un ceremonial, discutido y aprobado por las Cortes en días anteriores, conteniendo su juramento, no solo en territorio español, sino también aquí en América. De dicho acto rindió información Abascal comentando que, el 19 de marzo, en memoria de la publicación de la Constitución de la monarquía, se realizaron actos *con gala, besa manos, e iluminación general con solemne Te Deum en todas las Iglesias, y salva de artillería*<sup>813</sup>. De la misma manera el ayuntamiento de Trujillo comunicó haber celebrado el aniversario de la Constitución con besamanos, iluminación general, salvas de artillería y misa de Gracia en todas las iglesias donde se cantó un solemne *Te Deum*<sup>814</sup>.

Ratificando la comunión tradicional entre política y religión, artículos<sup>815</sup> puntuales de la Constitución gaditana especificaban que los actos oficiales debían estar acompañados por diferentes celebraciones religiosas; así, en La Punta (Sullana), tras elegir a las autoridades políticas (alcalde, regidores y procurador) procedieron a hacer el respectivo juramento por Dios y una señal de cruz por el que ofrecieron guardar y hacer guardar la *Constitución Sagrada de la Monarquía Española* y cumplir en todo con lo correspondiente a su empleo. Terminado el acto, todos pasaron a la iglesia parroquial donde se cantó misa solemne de Espíritu Santo a semejanza de lo realizado en Cádiz<sup>816</sup>.

En adelante se continuaría con idéntico mecanismo pues, tras haberse elegido juntas electorales de parroquia, el 17 de marzo de 1814, las autoridades y pobladores de este poblado marcharon de la casa consistorial a la iglesia parroquial para celebrar la misa del Espíritu Santo tal como lo estipulaba el artículo 47:

---

Citado en CDIP, tomo XXIII, vol. 3, pp. 55-57.

<sup>812</sup> Cfr. AGI. Lima. 1563. N. 25. May. 1815.

<sup>813</sup> AGI. Lima. 649. N. 70. Ene. 1814.

<sup>814</sup> AGI. Lima. 804. "Carta del Ayuntamiento de Trujillo". Dic. 1813.

<sup>815</sup> Artículos 47, 58, 71 y 86.

<sup>816</sup> Cfr. ARP. Libro de Cabildo de La Punta. Fol. 6r. Ene. 1814.

*Llegada la hora de la reunión, que se hará en las casas consistoriales o en el lugar donde lo tengan de costumbre, hallándose juntos los ciudadanos que hayan concurrido, pasarán a la parroquia con su presidente, y en ella se celebrará una misa solemne de Espíritu Santo por el cura párroco, quien hará un discurso correspondiente a las circunstancias.*

*Art. 48. Concluida la misa, volverán al lugar de donde salieron, y en él se dará principio a la junta, nombrando dos escrutadores y un secretario de entre los ciudadanos presentes, todo a puerta abierta*<sup>817</sup>.

En el acta correspondiente constará que el cura párroco José de los Santos Vargas Machuca pronunció un *discurso digno de todo aplauso y propio de las circunstancias del día*<sup>818</sup>. Imaginamos el talante de la predicación en la que destacaría la importancia de la representatividad y del sufragio.

Sin embargo, debemos hacer hincapié que desde el establecimiento de las Cortes no siempre se había advertido plena adhesión pues, como en todo, algunos estaban a favor de lo trabajado en Cádiz y otros en contra. Esta disparidad originó que las mismas Cortes emitieran un mandato

*para que se corrijan con todo el rigor de los cánones a los eclesiásticos que en el púlpito o en conversaciones privadas o en qualquiera otra forma de palabra o por escrito, directa o indirectamente osen denigrar a las Cortes o a sus individuos divulgando especies subversivas del orden y de la obediencia y sumisión a la representación Nacional y al gobierno y a los que en su nombre dirigen el Estado*<sup>819</sup>.

El Virrey se encargó de hacer circular esta orden a todos los lugares del virreinato.

A pesar de la labor realizada por el clero secular y regular, la ambivalencia de las discusiones en las Cortes gaditanas y, sobre todo, su marcada tendencia liberal había generado pesar e incertidumbre en varios vecinos españoles e hispanoamericanos, lo que llevó a comentar que lo allí discutido no era más que *la teología de los pisaverdes*. Un religioso limeño al respecto se lamentaba diciendo:

---

<sup>817</sup> *Constitución Política de la Monarquía Española*. Título III: De las Cortes. Capítulo III. De las juntas electorales de parroquia. Imprenta Real. Cádiz, 1812, p. 8.

<sup>818</sup> ARP. Exp. 16. Fol. 13. *Libro de Actas de Cabildo. Doctrina de la Santísima Trinidad de la Punta*. Año 1813.

<sup>819</sup> AGI. Lima. 649. N. 144. Jun. 1813.



*Mi corazón se divide de dolor: mucho me temo que aún el santo tribunal sea envuelto en las presentes calamidades... Se susurra que poco falta para que se hable descaradamente hasta desear su extinción*<sup>820</sup>

y no estaba lejos de la realidad porque después de largos y enardecidos debates se llegaría a suprimir el tribunal inquisitorial en 1813. La noticia fue recibida con alegría por unos y con desconfianza por otros. Este hecho constituyó también en un motivo indirecto de celebración pues, durante tres domingos consecutivos, en la misa parroquial debía aprovecharse la conglomeración de fieles para explicar los fundamentos y razones que impulsaron a los diputados a eliminarlo, además de informar sobre la destrucción de cuadros y pinturas que conservaban la memoria de los castigos impuestos por este tribunal. El arzobispo de Lima, Bartolomé de las Heras, estaría presente al tiempo de su cumplimiento en el sagrario de la Catedral de Lima, comunicando que lo mismo habían practicado los párrocos de toda la diócesis<sup>821</sup>; como lo confirmará poco tiempo después el Obispo de Trujillo<sup>822</sup>.

Como el trabajo en las Cortes de Cádiz era bastante arduo por las discusiones constantes, no bien recibidas por todos, en noviembre de 1813, los diputados decretaron que en acción de gracias se cantara un solemne *Te Deum* en todos los pueblos de la monarquía, procediéndose a rogativas públicas por tres días, implorando el auxilio divino para el acierto del congreso. El Obispo de Trujillo comentará en una carta su cumplimiento en todo el obispado<sup>823</sup>.

El tiempo gaditano coincidió con el terremoto en Piura, en febrero de 1814 que, según informes, dejó los templos en pésimas condiciones, no aptos para realizar ceremonias litúrgicas ahí. Pero el rito más importante de la religión católica no podía dejar de celebrarse -según quedó comentado- de modo que algunos miembros del clero regular acondicionaron ramadas en las afueras de la ciudad para realizar estos oficios. Por este trance tan terrible se incrementaron las oraciones privadas, penitencias, procesiones de sangre y rogativas públicas, pues una calamidad así acercaba más a Dios implorándole misericordia. Los fieles recurrían no solo a bendiciones, oraciones y conjuros sino también a la utilización de cruces, relicarios, agua bendita, escapularios y otros que

---

<sup>820</sup> J. Tricio "Otra" en periódico *El Peruano*, Lima, 29-X-1811, N° XVI, pp. 145-148 en CDIP, tomo 23, vol. 2, pp. 150-153.

<sup>821</sup> Cfr. AGI. Lima. 649. N. 130. Ago. 1813.

<sup>822</sup> Cfr. AGI. Lima. 1585. N. 41. Ago. 1813.

<sup>823</sup> Cfr. AGI. Lima. 1585. N. 83. Jun. 1814.

llevaban como verdaderos amuletos y símbolos que podían garantizar la protección y buena suerte<sup>824</sup>.

Pasado el susto, los pobladores piuranos celebraron el retorno de Fernando VII, sin esperar a que llegase la noticia oficial, siguiendo al padre maestro fray León Fajardo, del convento de la Merced, quien hizo una *solemne función y cantó el Te Deum en su Yglesia, mientras se preparó, con la magnificencia que correspondía la fiesta en la que hizo de orador por más de una hora*<sup>825</sup>, en que seguramente alabaría características del rey.

Los demás vasallos también celebraron el retorno, motivo por el cual el intendente Vicente Gil de Taboada comentó toda la parafernalia desplegada en la ciudad de Trujillo con la única intención de celebrar el retorno del Rey Cautivo que, por supuesto, implicaba repiques de campanas, misas, procesiones, bailes, cantos, luminarias, adornos en balcones y casas, salvas, vivas, que en conjunto no hacían más que reflejar ese espíritu barroco enraizado ya en las sociedades urbanas del virreinato. La noticia del retorno se recibió el 15 de septiembre y los preparativos por parte de autoridades civiles y eclesiásticas se iniciaron de inmediato. Realizaron una *solemne Misa de Gracias, Yluminación general por 3 días con repique de campanas* -que inició la misma noche- *y salvas de artillería*. Se colocaron bellas y vistosas colgaduras, espejos, cristales y lámparas en los balcones, se barrieron las calles y al paso de las distintas comitivas dirigiéndose a la iglesia matriz, los pobladores gritaban con algarabía “Vivas al Rey”. Además, hubo retreta de música por las calles por diez noches (hasta el 25 de septiembre) y la ciudad entera se convirtió, a juzgar por los informes, en *toda una Antorcha*. El domingo 25, tras la celebración del *Santo Sacrificio de la Misa en Acción de Gracias y reconocimiento por tamaño beneficio con una elegante oración que... predicó el Reverendo Padre Guardián del Convento de San Francisco Fray José Berrios*, se dispararían cañonazos de hora en hora, en tanto varias jóvenes con banderas, palmas, guirnaldas y faroles de cristal procesionaban. Junto a ellas desfilaron diversos coros de música con tambores, clarines y clarinetes que acompañaban a grupos de danzantes colocados delante de un piquete de caballería. Lo más llamativo sería que, reunido el cuerpo del ayuntamiento y los señores principales que se habían congregado, *bajaron todos de las casas capitulares, precedidos de 12 pajes con otras tantas hachas de blanca cera de Castilla, ... con una cinta que cada uno llevaba*

---

<sup>824</sup> Cfr. M. Petit-Breuilh. *Conjuros y exorcismos ante los desastres ...* Op. Cit. p. 333.

<sup>825</sup> AGI. Lima. 1566. N. 49. “El cabildo de la ciudad de Sn Miguel de Piura del Villar informa... sobre los méritos y particulares prendas que distinguen al Padre Maestro Fr. León Fajardo comendador actual de este convento de la Merced”. Dic. 1815.

*preparada, amarradas al mismo carro, haciendo la demostración de que iban tirando de él por todo el perímetro de la plaza mayor pasando por un arco que se puso en la casa de Josefa de los Ríos, llegando hasta el consistorio en donde estaba colocado el Real Retrato. Finalmente se sirvió un magnífico refresco costado por el alcalde de Trujillo Antonio Quevedo y Matos<sup>826</sup>. Triunfaba la procesión barroca.*

Una vez reestablecido el rey Fernando en su trono, derogará, como es conocido, la Constitución, dejando sin efecto toda la obra liberal de las Cortes gaditanas.

Por la importancia que representaba el Santo Oficio, el monarca se planteó la posibilidad de restituirlo. Tras varios meses de reflexión, Fernando VII decretó su restauración el 21 de julio de 1814<sup>827</sup>. En breve sería reinstalado en el virreinato peruano y, en septiembre de 1815, estaba funcionando en el obispado de Trujillo, en donde los inquisidores publicaron un edicto invitando a denunciar a todos aquellos que supieran *de las eqiseras, (sic) las que dan remedio para abortos* y otros tantos puntos similares contra la religión. El edicto tendría tal acogida en la ciudad que más de seiscientas personas llegaron ante el comisario Gamboa para denunciar delitos dejándolo bastante exhausto y enfermo. El domingo siguiente se procedió a efectuar el Auto de Fe, apagando *candelas que hasta mal de corazón le dio a varias gentes en la iglesia*<sup>828</sup>: parece que el impacto fue brutal en la sociedad trujillana porque la noticia se expandió rápidamente a todos los rincones del obispado. En Piura fue el Vicario el encargado de darlo a conocer a todos los fieles en las respectivas misas.

Otro de los motivos por los que se realizaban misas era para solicitar al Altísimo solución en la guerra o agradecerle si se había conseguido la victoria. Como recalca el historiador David González Cruz, desde mucho tiempo atrás en los *Reinos de la Monarquía Española, durante los períodos bélicos, se adoptaba como modelo básico de actuación la máxima de compaginar las armas con el rezo* y para tal ocasión las fervorosas súplicas se enmarcaban en un complejo ritual que incluía

*misas votivas,... vísperas, maitines, manifestaciones del Santísimo Sacramento, sermones, novenarios, indulgencias, oraciones de tiempos de guerra, canto de horas canónicas, rosarios, penitencias, preces, letanías a la Virgen, letanías de*

---

<sup>826</sup> Cfr. AGI. Lima. 804. “Carta del Intendente de Trujillo Vicente Gil de Taboada”. Nov. 1814.

<sup>827</sup> Cfr. F. Martí. *Iglesia y Estado en el reinado de Fernando VII*. EUNSA, Ediciones Universidad de Navarra, 1994, pp. 36-37.

<sup>828</sup> AGN. CTD. Caja 2. Cuaderno Número 5. Carta 13. Fol. 1r-v. Año 1815. (signatura antigua).

*santos, ejercicios espirituales, comuniones generales, oraciones nocturnas, canto del Te Deum y la Salve, procesiones, etc.*<sup>829</sup>.

Es decir, todo un conjunto de manifestaciones regladas por la Corona española que *enviaba cédulas a todos sus dominios en las que fijaba el trámite exigido para llevarlas a efecto*<sup>830</sup>. Para la guerra que sostuvo contra Gran Bretaña, en 1798, por ejemplo, se emitió una *Bula de la Santa Cruzada* por la que ganarían indulgencias aquellos que, residiendo en ciudades y pueblos de españoles y cumpliendo con los requisitos religiosos, contribuyesen con la limosna estipulada. Para lograr mayor captación económica de españoles y mestizos<sup>831</sup> se suspendió momentáneamente todas las demás *indulgencias y gracias concedidas por su Autoridad Apostólica a cualesquiera Iglesia, Monasterios, hospitales, lugares piadosos, universidades, etc.* A su vez se especificaban los días en que se podía ganar indulgencia plenaria:

*En cada una de las quatro Domínicas de Adviento. El miércoles, viernes y sábado de las cuatro Témporas de Adviento. En los tres días de las Rogaciones de mayo. El día de la Natividad del Señor y en cada una de las tres misas de esta fiesta. En las fiestas de san Esteban, san Juan Evangelista y de los santos Inocentes. El día de la Circuncisión del Señor y de la Epifanía. En las domínicas de Septuagésima y Quinquagésima. En todos los días desde miércoles de ceniza... En los ocho primeros días de Pasqua... En las fiestas de san Marcos... En la vigilia y día de Pentecostés. En los seis días siguientes a Pentecostés... Y en todos los demás días de Estaciones de [Semana Santa]*<sup>832</sup>.

Un ejemplo de realización de misas con el objetivo citado había sido experimentado por iniciativa de las Cortes gaditanas cuando mandaron que se efectuase un *Te Deum* en Acción de Gracias por los felices resultados de las batallas de Leipzig, del 18 y 19 de octubre y por los triunfos del Pirineo del 10 de noviembre del mismo año de 1813. El aviso circuló por todo el obispado de Trujillo<sup>833</sup>; suponemos que Piura no sería ajena a la

---

<sup>829</sup> D. González Cruz. “Los ‘Dioses’ de la guerra: propaganda y religiosidad en España y América durante el Antiguo Régimen”. En: D. González Cruz (Ed.) *Religiosidad y costumbres populares en Iberoamérica*. Huelva, Universidad de Huelva, 2000, p. 36. Véase también un estudio más reciente del mismo autor titulado “La Mentalidad religiosa católica en los conflictos bélicos de España y América durante el Antiguo Régimen: el siglo XVIII”. En: D. González Cruz, (Ed.) *Religión y conflictos bélicos en Iberoamérica*. Sevilla. Universidad Internacional de Andalucía, Fundación Caja Rural del Sur, 2008, p. 14.

<sup>830</sup> D. González Cruz. “Los ‘Dioses’ de la guerra...” Op. Cit. p. 38.

<sup>831</sup> Las poblaciones de indios estuvieron exentas de participar en la publicación de la Bula de la Santa Cruzada según Ley 10 Lib. 1º Tit. 20 de la Recopilación de Indias. No obstante, en 1805, se aplicó esta Bula en el pueblo de Lambayeque justificando la medida en sus más de 25000 habitantes. AGI. Lima. 1616. “Comisario General de Cruzada”. Mar. 1805.

<sup>832</sup> ARP. Prot. 1. Leg. 154. Alcaldes ordinarios: Manuel Luis Farfán de los Godos y Sedamanos. Piura. 1798.

<sup>833</sup> Cfr. AGI. Lima. 1586. N. 88. Jun. 1814.

orden.

Los ritos y las formas no cambiaron una vez lograda la independencia en Piura; así se procedería, en primer lugar, a jurar por la misma y a trasladarse a la iglesia matriz para los respectivos oficios en los cuales se explicaría el significado de *libertad e independencia*, confiando en la influencia y poder de convicción que los párrocos ejercerían sobre sus feligreses. El juramento se realizaría por cuerpos institucionales: primero el cabildo piurano (7 de enero de 1821) y 18 días después el clero encabezado por el vicario Tomás Diéguez:

*Juro a Dios Nuestro Señor y a estos santos Evangelios que toco con mi mano, defender la Independencia de la América, que se ha proclamado. Juro sostener los derechos de la patria, y coadyuvar a este sagrado objeto con todas mis fuerzas, sacrificando... mi propia vida. Juro guardar obediencia a las autoridades legítimamente constituidas por la patria. Si así yo lo hiciere, Dios me ayude; y de no, me lo demande...*<sup>834</sup>.

El ejemplo de juramento y posterior misa debía seguirse en todos los pueblos, enviando los respectivos informes a las autoridades. Así lo hizo, en febrero de 1821, Santiago Saavedra y Hersillas *para dar cumplimiento a las superiores providencias recibidas por las que convocó a su feligresía para que asistan el día 4 de marzo y se cante la misa prevenida y su Te Deum Laudemus* y proceder a prestar juramento en conjunto con el vecindario, para lo que solicitaba estuviera presente algún juez secular o quien se ordenase<sup>835</sup>. Esta costumbre se prolongó en los años siguientes a la proclamación de la independencia como se observó en el pueblo de Santa Ana de la Huaca, en donde prestaron juramento de fidelidad y obediencia al *Excelentísimo Supremo Delegado y Gran Mariscal marqués de Torre Tagle*, luego de lo cual fueron a la iglesia parroquial con el venerable cura párroco en donde se celebró una misa de Gracia cantando solemnemente el *Te Deum*<sup>836</sup>.

Habiendo hecho este somero recorrido de las misas celebradas durante el período que estudiamos, señalaremos brevemente dos temas más: las oraciones recitadas antes y después de la misa y los problemas suscitados en los oficios dominicales, pues es bien sabido que todo fiel había de cumplir con un cronograma de oraciones diario; para ello

---

<sup>834</sup> E. Ramos Briceño. *Documentos históricos...* Op. Cit. pp. 29-30.

<sup>835</sup> Cfr. AGN. CTD. Caja 4. Doc. 1404. Fol. 1. "Carta de Santiago Saavedra y Hersillas a Tomás Diéguez". Feb. 1821.

<sup>836</sup> ARP. *Libro de Actas de Cabildo. Santa Ana de la Huaca*. p. 38. Mar. 1822.

existían libros y textos que ya compilamos en líneas anteriores<sup>837</sup>.

Rubén Vargas Ugarte, en su libro *Historia de la Iglesia en el Perú*, trata sobre las oraciones en la vida cotidiana de los limeños que puede aplicarse, como símil, a los piuranos. Afirma que, terminada la misa, los feligreses acostumbraban reunirse en la plaza aledaña a la iglesia, descubriéndose y rezando el Credo tras escuchar la campanada general. A mediodía, después de rezar el *Ángelus* la ciudad se tornaba silenciosa y un buen número de vecinos se entregaba a la siesta. A las dos y media, cuando en la catedral comenzaban los esquilonos a llamar a Vísperas, tornaba el bullicio a las calles y plazas y a las tres en punto empezaba el rezo de Vísperas<sup>838</sup>.

Luego se rezaba el rosario a la Virgen

*compuesto de sesenta y tres avemarías y siete Padrenuestros en memoria de los siete gozos en que fue poseído y penetrado el Corazón de la Santísima Virgen: 1° Cuando le fue anunciado el misterio de la Encarnación; 2° en la visita que hizo a su prima Santa Isabel; 3° en la Natividad de su preciosísimo Hijo; 4° cuando vio que lo adoraban los Reyes Magos; 5° cuando lo halló disputando entre los doctores en el templo; 6° cuando el mismo Señor después de su resurrección se dignó visitarla; y 7° en la gloriosa Asunción a los cielos*<sup>839</sup>.

Como se observa, dos de los misterios (el 4° y 6°) ya no están vigentes en la actualidad, antes bien se han agregado 15 misterios incluyendo los denominados “luminosos”, rezados los jueves. Tras las oraciones de la noche, los fieles debían rezar otro rosario de sesenta avemarías.

Por su parte, los niños debían asistir obligatoriamente al *trisagio*<sup>840</sup> y *rosario cantado por las calles... todos los domingos por la tarde* y de preferencia en unión de sus padres *para que se acostumbren a este santo ejercicio*; de regreso a su casa debían ir cantando ‘*Todo fiel Christiano*’ o *El Padre Nuestro y el Ave María*<sup>841</sup>.

---

<sup>837</sup> En las Constituciones Sinodales de 1623 se mandaba tocar las campanas para la plegaria al amanecer y mediodía; y por la noche debía orarse por las ánimas del purgatorio durante una hora. En los pueblos de indios se ordenaba que los *muchachos re[za]sen en vos alta cantando por las calles por las ánimas del purgatorio, exhortando a los demás fieles lo hagan...* Cfr. AGI. Lima. 307. “Constituciones Sinodales del Obispado de Truxo del Pirú...” Acción primera, sesión 5ª, capítulo último. Fol. 9r.

<sup>838</sup> Cfr. R. Vargas Ugarte. *Historia de la Iglesia en el Perú*. Tomo II. Lima, Imprenta Aldecoa (Burgos), Imprenta Santa María, 1953-1962, pp. 455-457.

<sup>839</sup> *Auto de la Visita* [de Baltasar Jaime Martínez Compañón] *hecha a la parroquia* [de Huancabamba] *en 10 de febrero de 1783, siendo párroco el Doctor Buenaventura Ribón y Valdivieso*. Orden Número 66. Citado en M. Ramírez. *Huancabamba. Su Historia, su geografía...* Op. Cit. p. 84.

<sup>840</sup> Son himnos en honor a la Santísima Trinidad en la que se repite tres veces la palabra “santo”, por ejemplo, el Trisagio angélico y el Gloria *in Excelsis*. Cfr. AAP. *Autos de Visita de Mons. Baltasar...* orden N° 64.

<sup>841</sup> AGI. Estado. 75. N. 109. B. Martínez Compañón. *Visita Pastoral de la Diócesis de Trujillo...* Fol. 6v/8r.

Asimismo, los negros esclavos debían rezar el rosario con mucha devoción y compostura todos los días de la semana -excepto domingo y fiestas de guardar- después de sus labores, en presencia del amo o del mayordomo<sup>842</sup>, cumpliendo con lo mandado por la cédula de 1789.

A la puesta del sol, alrededor de las seis, al son de las Ave Marías, todos se descubrían y saludaban a la Virgen como pensaban lo había hecho el Arcángel san Gabriel; tras ello se prohibía tocar las campanas hasta las seis de la mañana del día siguiente<sup>843</sup>.

Los sábados, tanto en los pueblos de españoles como de indios, se cantaba la Salve a la Virgen haciendo señal con las campanas para invitar a todos los fieles<sup>844</sup>. Para el puerto de Paita este era un día especial pues se celebraba a la Virgen de las Mercedes con una misa cantada<sup>845</sup>.

A las nueve debía orarse *por los agonizantes y por los que se hallaban en pecado mortal*<sup>846</sup>. En la intimidad de sus dormitorios debían hacer un examen de conciencia, orar, pensar en la muerte y tomar agua bendecida en la misa dominical.

No hemos encontrado ninguna alteración o desorden en la realización de estas oraciones -obviamente tampoco conocemos el nivel de cumplimiento en la privacidad de las casas-, pero sí en la celebración de misas en donde se esperaba que todo saliese a la perfección, lo que no se lograba por varias razones. Por ejemplo, en la sierra existían parroquias bastante alejadas de las pequeñas zonas pobladas a las que demoraban varias horas en llegar y postergaban su retorno hasta el día siguiente. En el pueblo de Amotape, como en otros pueblos aledaños, los agricultores foráneos que asistían a los deberes religiosos el domingo o festivo, si verificaban que la misa acababa después de las doce, considerando que era demasiado tarde para regresar a sus casas, buscaban *las chicherías por no haber otra proporción* y pasaban ahí *el resto del día en continua diversión*<sup>847</sup> bebiendo hasta perder la razón (Imágenes 14, 15 y 16). Esta era una de las razones utilizadas para justificar la costumbre de embriagarse que tanto criticaban las autoridades

---

<sup>842</sup> Cfr. J. Matraya. *Catálogo Cronológico de las Pragmáticas...* Op. Cit. N. 1550, p. 406.

<sup>843</sup> Cfr. AGI. Lima. 959. N. 21. "Edicto en que el Excelentísimo e Ilustrísimo Señor D. D. Juan Domingo Gonzalez de la Reguera, Caballero Gran Cruz de la Real y distinguida orden española de Carlos III: Arzobispo de Lima, del Consejo de Su Majestad &". Impreso en la Real Casa de Niños Huérfanos. Año 1795". p. 11.

<sup>844</sup> Cfr. AGI. Lima. 307. "Constituciones Sinodales del Obispado de Truxo del Perú..." Acción primera, Sesión 5ª, capítulo último. Fol. 9r.

<sup>845</sup> Cfr. AGN. CTD. Caja 2. Doc. 593. Fol. 2r. "Carta de José Maximiano Espejo a Tomás Diéguez". Dic. 1819.

<sup>846</sup> R. Vargas Ugarte. *Historia de la Iglesia en el Perú...* Op. Cit. Tomo II, p. 457.

<sup>847</sup> ARP. Intendencia. Causas criminales. Caja 63. Exp. 1232. Fol. 19. Año 1805.

civiles y eclesiásticas y que fue muy difícil de erradicar. Debemos resaltar que el obispo Martínez Compañón insistió -como ya advertimos- en que, aprovechando la Dominica quincuagésima de la Pasión, se hablara sobre la embriaguez *haciendo ver que por ella se degrada[ba] voluntariamente al hombre* reduciéndolo al estado miserable de las bestias, origen de la sensualidad y lascivia, y *piedra del escándalo de su casa y familia*<sup>848</sup>, pudiendo llegar al extremo de disolverla por la violencia que engendraba.

La situación se mostró alarmante para el Obispo; sabía que se consumía varios tipos de bebidas alcohólicas en casi toda la diócesis e informaba que no había *casi ángulo ni rincón alguno donde no se hubiese extendido y en que no fuese excesivo, exorbitante y sumamente vicioso el uso que de dicha bebida se hacía entre las personas de condición pobre y humilde y especialmente entre los yndios*<sup>849</sup>.

Sobre este grave problema de la embriaguez y su relación con el aspecto religioso volveremos en otro capítulo, no sin antes comentar que, por el artículo 313 de la Constitución gaditana, en las diferentes provincias y pueblos del reino se procedió a elegir a las autoridades encargadas del gobierno local que tenían el deber de reorganizar el pueblo tratando de evitar los abusos y desórdenes que habían notado. Para cumplir con este mandato, las autoridades de La Punta establecieron, en el quinto punto de su reglamento, que *toda persona que trabaja[ra] en el ramo de chichería*, debía abstenerse *de vender en los días festivos antes que pase la Misa Mayor* por ser *este uno de los motivos para que la mayor parte de la gente se quede sin misa*<sup>850</sup>. Este auto se publicó para conocimiento de la feligresía, pero, días después, la autoridad se quejaría de la absoluta desobediencia pese a haber establecido multas y destinado a un responsable.

La situación no cambiaría en los años posteriores, tornándose insostenible de tal manera que el propio obispo de Trujillo, Josef Carrión y Marfil, en abril de 1813, volverá a recalcar la falta de *mucha gente a misa, por consecuencia solo los bien inclinados son los concurrentes; más sin embargo en lo demás, a chicheríos, gallos y juegos no faltan, y de aquí... se ve todos los días, no con poco dolor, robos, heridas y muertes*<sup>851</sup>. No parecía haber solución; en alguna misiva enviada al Vicario de Catacaos confesará estar todo

---

<sup>848</sup> *Auto de la Visita* [de Baltasar Jaime Martínez Compañón] *hecha a la parroquia* [de Huancabamba] *en 10 de febrero de 1783, siendo párroco el Doctor Buenaventura Ribón y Valdivieso*. Orden Número 10. Citada en M. Ramírez. *Huancabamba. Su Historia, su geografía...* Op. Cit. p. 76.

<sup>849</sup> ANC. Virreyes 17, *Decreto del 5 de septiembre de 1786*, fol. 782v-783r. Citado en D. Restrepo. *La Iglesia de Trujillo (Perú) bajo el episcopado...* Op. Cit. p. 456.

<sup>850</sup> ARP. *Libro de Actas de Cabildo. Doctrina de la Santísima Trinidad de la Punta*. Exp. 16. Fol. 9r. Año 1813.

<sup>851</sup> AGI. Lima. 1585. N. 35. "Informe del Obispo José Carrión y Marfil". Fol. 219r. Abr. 1813.



trastornado, no pudiendo hacer milagros; ni él ni los curas celebrantes. Pues por más que insistiera en la persuasión, no se encontraba ni la clave ni el éxito de la empresa:

*Quisiera que se me demostrara cómo obrará un párroco para persuadir a sus feligreses que huyen de él, que no quieren doctrina, misa, ni sermones, ¿con qué, pues, han de quedar persuadidos? Y no queriendo concurrir como lo hacen ¿Quién los llevará?... Todo me calienta demasiado la cabeza...*<sup>852</sup>.

Imagen 14

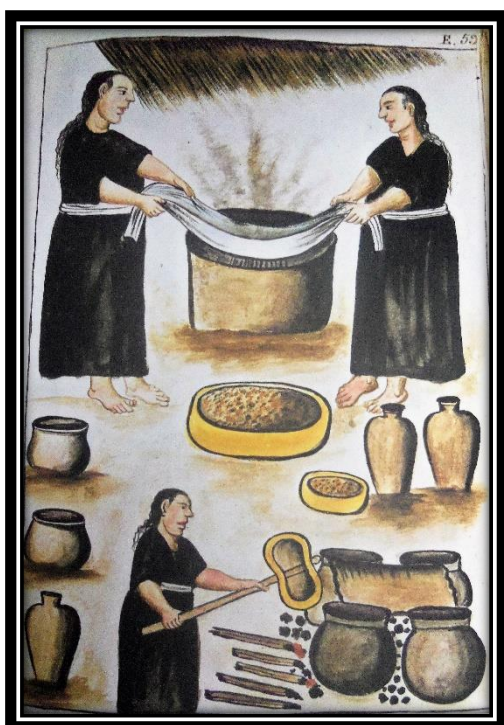


Imagen 15



Fuente: Obispo Martínez Compañón. *Trujillo del Perú en el siglo XVIII*. “Yndias colando chicha y despumándola” e “Yndios merendando en chichería”<sup>853</sup>.

<sup>852</sup> AGN. CTD. Libro 11. Cuaderno 34. Carta 5. “Carta del Obispo José Carrión a Tomás Diéguez”. Ene. 1814.

<sup>853</sup> B. Martínez. *Trujillo del Perú en el siglo XVIII...* Op. Cit. T. II. Fol. E.59 y E.60.

Imagen 16



Fuente: Obispo Martínez Compañón. *Trujillo del Perú en el siglo XVIII*. “Yndios bailando en el patio de la chichería”<sup>854</sup>.

Un año después, Manuel José de Arrunátegui, cura y vicario de la doctrina de Frías, envía a un emisario ante el Obispo diocesano, pidiéndole una copia de la providencia librada por el Virrey del Perú, a petición del cura de San Carlos (Chachapoyas), sobre la inasistencia de aquellos indios sus *feligreses a la Doctrina, Misa, y demás obligaciones*, porque él se hallaba en la misma situación con su feligresía y quería hacerlos entrar en razón con ayuda del *Subdelegado de este Partido conforme a lo determinado por el Virrey, presentando en razón de ello los escritos necesarios*<sup>855</sup>.

En conclusión, la trascendencia y relevancia de la celebración de la misa -de cualquier tipo- no sería ni asimilada ni por consiguiente cumplida por la mayoría de los feligreses, según consta de las quejas de los curas y párrocos, por varias causas: la lejanía de las parroquias, falta de dinero para alojarse por un día en los pueblos, tendencia a embriagarse antes de los oficios divinos, preferencia por asistir a otras actividades sobre todo de recreación, etc. A pesar de las intenciones de autoridades civiles y sobre todo eclesiásticas, poco pudo hacerse para lograr erradicar estas costumbres. A continuación, veremos si encontramos situaciones similares o diferentes en las fiestas religiosas.

<sup>854</sup> B. Martínez. *Trujillo del Perú en el siglo XVIII...* Op. Cit. T. II. Fol. E.61.

<sup>855</sup> ARP. Notarial. Caja 83. Prot. 13. Correlativo 159. Acto notarial 17. “Poder de Manuel José de Arrunátegui al presbítero José María Arriaga”. Feb. 1814.



**CAP. V.**

**LAS FIESTAS RELIGIOSAS.**



## CAP. V. LAS FIESTAS RELIGIOSAS

### 5.1. Principales fiestas religiosas: celebraciones y tensiones.

*Un hálito de incienso envolvía a la ciudad, por cuyas calles discurría la gente en vaivén inusitado, imprimiéndole a la vida ciudadana un alegre y vistoso aspecto de feria. En las puertas y balcones de las casas solariegas los sederos y floreos mantones y las colchas adamascadas vertían, en soberbia competencia, las cascadas de sus oros y sus flores sobre aquellas otras naturales, olorosas y recién holladas, que yacían en el suelo, regadas por los fieles en una procesión madrugadora*<sup>856</sup>.

A diferencia de la misa y el adoctrinamiento, la fiesta religiosa sería la representación estelar de toda una simbología sagrada que no excluía lo profano y que entusiasmaba al conjunto de participantes por la alegría innata de la celebración. El carácter festivo de los indígenas, en principio bien canalizado durante más de dos siglos por los españoles, se convertirá en una manifestación que, en opinión de los nuevos pensadores dieciochescos, representaba excesos, supersticiones, alienaciones y vicios; por ello intentarían, sin éxito, encaminar la fiesta y su celebración hacia una religión más pensada que sentida.

Y es que el pueblo veía las fiestas religiosas como alegres celebraciones que rompían con la rutina diaria, que permitían salirse de las normas conductuales apropiadas y que liberaban deseos normalmente reprimidos por las autoridades civiles y sobre todo eclesiásticas. Fueron estos los principales motivos que les impulsaban a acudir a los ritos religiosos, aunque no entendieran su verdadero significado<sup>857</sup> por la propia deficiencia del adoctrinamiento, ya mencionada.

Situación similar fue encontrada por Álvarez Santaló en los receptores de fiestas religiosas españolas que presentarían ciertas dificultades para la percepción neta de *la realidad sensorial, la construcción lógica intelectual o la situación emocional* que los mensajes transmitían y que, lógicamente, debían provocar *confusión, hastío, impaciencia o rechazo* deteriorando *de este modo la eficacia de la comunicación*. Sin embargo, mayoritariamente, parece que incentivaron *el interés y la satisfacción en la dialéctica: propuesta-recepción del mensaje*<sup>858</sup>.

---

<sup>856</sup> E. López Albújar. *Matalaché*, p. 70. Esta es una novela histórica ambientada en 1816 en una hacienda situada a las afueras de Piura, llamada La Tina, propiedad del criollo Juan Francisco de los Ríos y fue publicada por primera vez en 1928.

<sup>857</sup> R. Rosas. *Mentalidad y discurso religioso...* p. 123.

<sup>858</sup> L. Álvarez Santaló. "El espectáculo religioso..." Op. Cit. p. 172.

No obstante, estas manifestaciones en ambos lados del Atlántico debían representar todo lo aprendido en el proceso de enseñanza de la doctrina, en el sermón, en la confesión, en las reuniones de hermandades y cofradías, en las pláticas cotidianas del sacerdote, en fin, en todo contexto en el que se hubiera evangelizado, y debían tener como propósitos adorar a Jesucristo, venerar a la Virgen en sus distintas advocaciones y celebrar a los Santos o a objetos sagrados como la Hostia o la Santísima Cruz. Estos trascendentales objetivos fueron los que infundieron en la fiesta un sentido de obligatoriedad establecido en concilios, sinodales, visitas, cédulas reales y otros tantos documentos emitidos por autoridades eclesiásticas.

Las Constituciones sinodales de 1623 reiteraban lo sabido y estipulado en los Mandamientos de la santa Iglesia: por derecho divino y positivo, los fieles estaban obligados a guardar y santificar los domingos y fiestas, absteniéndose de cualquier acto u ocupación ilícita y servil y dándole a Dios este día para descansar en él y ponerse a su servicio<sup>859</sup>. Con el tiempo este sentido de “descanso” fue trastocándose en diversión y jolgorio como explicaremos más adelante.

Como era de esperar, estas Sinodales recogían también el calendario de fiestas religiosas que debían guardar los indios con la respectiva devoción y sin acudir al trabajo. En el cuadro N° 24 se observa claramente cuáles eran las más relevantes y se incorporan aquellas que, siendo de los españoles, podrían ser también festejadas libremente por los indios que se inclinaban por esa devoción para lo cual debía facilitárseles la participación sin colocar el trabajo como excusa. Pero, ¿por qué se les eximía de las fiestas de los españoles? Porque las autoridades eclesiásticas estaban convencidas de que los aborígenes las tomaban como pretexto para entregarse ordinariamente a *sus borracheras, taquies*<sup>860</sup>, y otros *gentilismos, vicios y pecados*, desestimando la esencia de la celebración, y, por otro lado, porque las convertían en una escapatoria del trabajo, dándose a la *ociosidad y vicio*, afectando negativamente los *obrajes, ingenios y haciendas* por la pérdida del *jornal* y por la falta de pago de los tributos<sup>861</sup>. Como se verifica, el elemento económico no solo afectaría a los indios sino a la misma Iglesia que dejaría de

---

<sup>859</sup> Cfr. AGI. Lima. 307. “Constituciones Sinodales del Obispado de Truxo del Perú...” Acción segunda. Sesión 2ª. Cap. 1. Fol. 15r.

<sup>860</sup> Según Álvaro Ezcurra este término haría alusión a los bailes y cantos indígenas. A. Ezcurra. *Los bailes de los indios: a propósito de la historia semántica de taqui en español*. En <https://www.jstor.org/stable/...> Consultado el 7 de marzo de 2017.

<sup>861</sup> *Ibidem*. p. 15v.

percibir las respectivas contribuciones y además tendría que lidiar con los problemas surgidos a consecuencia de borracheras.

Cuadro N° 24. Fiestas religiosas para los indios

|                                                                      |
|----------------------------------------------------------------------|
| Semana Santa                                                         |
| F. del Espíritu Santo                                                |
| F. de la circuncisión del Señor                                      |
| F. del día de los Reyes Magos                                        |
| F. de la Ascensión                                                   |
| F. del Corpus Christi                                                |
| F. de la Natividad de nuestra Señora                                 |
| F. de la Anunciación                                                 |
| F. de la Purificación                                                |
| F. de la Asunción                                                    |
| F. de los apóstoles san Pedro y san Pablo                            |
| <b>De las fiestas de los españoles, si quisieren podían guardar:</b> |
| F. de los Apóstoles                                                  |
| F. de la Concepción de Nuestra Señora                                |
| F. de la invención de la Cruz                                        |
| F. de la Natividad de san Juan Bautista                              |
| F. de la Transfiguración del Señor                                   |
| F. de todos los santos y los titulares de cada pueblo                |

Fuente: Elaboración propia en base a lo establecido en la Constituciones Sinodales de 1623<sup>862</sup>.

Siglo y medio más tarde, durante el VI Concilio Limense los padres conciliares allí reunidos insistirían en el significado de la fiesta, con especial hincapié en recalcar su cometido: pues se entendía que eran días para ejercitarse en santidad, en obras de piedad y religión, en honra de la divina Majestad y en reverencia de los santos de quienes en tales días se hacía memoria de sus virtudes con el fin de imitarlas. Se realizaría además un listado de fiestas a celebrar por los indios y españoles, especificando también cuáles se

<sup>862</sup> AGI. Lima. 307. “Constituciones Sinodales del Obispado de Truxo del Perú...” Acción segunda. Sesión 2ª. Cap. 2. Fol. 15v.



limitaban a ser fiestas de precepto y cuáles obligaban al descanso. El Cuadro N° 25 especifica tal relación.

Cuadro N° 25. Fiestas de indios y españoles (1772)

| Mes        | Festividad                                                                                                                                                                                                              | Fiestas de guardar   |             | Oída la Misa pueden trabajar <sup>863</sup> |
|------------|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----------------------|-------------|---------------------------------------------|
|            |                                                                                                                                                                                                                         | Indio <sup>864</sup> | Español     |                                             |
| Enero      | 1. Circuncisión del Señor<br>6. Epifanía (Reyes)                                                                                                                                                                        | X<br>X               | X<br>X      |                                             |
| Febrero    | 2. Purificación de Nª Señora<br>24. San Matías apóstol                                                                                                                                                                  | X                    | X           | X                                           |
| Marzo      | 19. San José<br>25. Anunciación de Nª Sra.                                                                                                                                                                              | X                    | X           | X                                           |
| Mayo       | 1. San Felipe<br>3. La invención de la Cruz<br>15. San Isidro labrador<br>30. San Fernando, rey de Castilla                                                                                                             |                      |             | X<br>X<br>X<br>X                            |
| Junio      | 13. San Antonio de Padua<br>24. Natividad de San Juan Bautista<br>29. San Pedro y San Pablo, apóstoles                                                                                                                  |                      | X           | X                                           |
| Julio      | 25. Santiago el Mayor, apóstol<br>26. Santa Ana                                                                                                                                                                         |                      | X           | X                                           |
| Agosto     | 10. San Lorenzo, mártir<br>15. La Asunción de Nª Srª<br>24. San Bartolomé, apóstol<br>28. San Agustín, doctor de la iglesia<br>30. Santa Rosa, patrona de las Indias                                                    | X                    | X           | X<br>X<br>X                                 |
| Septiembre | 8. La Natividad de Nª Srª<br>21. San Mateo, apóstol<br>29. La dedicación de San Miguel Arcángel                                                                                                                         | X                    | X           | X<br>X                                      |
| Octubre    | 28. San Simón y Judas, apóstoles                                                                                                                                                                                        |                      |             | X                                           |
| Noviembre  | 1. La fiesta de Todos los Santos<br>30. San Andrés, apóstol                                                                                                                                                             |                      | X           | X                                           |
| Diciembre  | 8. La Concepción de Nª Srª<br>21. Santo Tomás, apóstol<br>25. Natividad de Ntro. Señor Jesucristo<br>26. San Esteban protomártir<br>27. San Juan, evangelista<br>28. Fiesta de los Inocentes<br>31. San Silvestre, Papa | X                    | X<br>X<br>X | X<br>X<br>X<br>X                            |

Fuente: VI Concilio de Lima<sup>865</sup>.

<sup>863</sup> El VI Concilio Limense no especifica grupo social, por tanto, asumimos que todos quedan contenidos.

<sup>864</sup> Comprende también a mestizos y mulatos.

<sup>865</sup> J. Tejada. *Colección de Cánones y de todos los Concilios...* Op. Cit. VI. Acción II. Libro II. Tít. II. pp. 345-349.

A lo largo de las dos décadas iniciales del siglo XIX -analizadas aquí- se irán agregando otras conmemoraciones, anotadas en los documentos administrativos de la iglesia matriz de Piura; constituyen una muestra fidedigna de lo que en realidad se celebraba. El siguiente cuadro las describe:

Cuadro N° 26. Fiestas religiosas en Piura (XIX)

| Festividades             | Número de Fiestas            |
|--------------------------|------------------------------|
| Señor de la Resurrección | Una fiesta                   |
| San Juan Bautista        | Dos fiestas                  |
| Señora del Tránsito      | Dos fiestas                  |
| San Pedro                | Una fiesta                   |
| Santísima Cruz           | Una fiesta                   |
| San Isidro               | Dos fiestas                  |
| San Miguel               | Dos fiestas                  |
| San Antonio              | Dos fiestas                  |
| Santa Rosa               | Dos fiestas                  |
| San José                 | Una fiesta más<br>septenario |
| San Sebastián            | Dos fiestas                  |
| Señora de la Luz         | Dos fiestas                  |
| Señora de las Mercedes   | Dos fiestas                  |
| Señora del Rosario       | Una fiesta                   |
| San Vicente              | Una fiesta                   |
| San Nicolás              | Una fiesta                   |
| Las Ánimas               | 48 misas                     |
| Señora de Guadalupe      | Tres fiestas                 |
| Señora de los Dolores    | Septenario                   |
| Santa Ana                | Una fiesta                   |

Fuente: Elaboración propia en base a documento administrativo<sup>866</sup>.

No tenemos constancia documental que explique por qué algunas devociones celebraban más de una fiesta en la misma iglesia y durante el mismo año (Virgen de Guadalupe, san Juan Bautista, santa Rosa, Virgen de las Mercedes, etc.) pero creemos -a

<sup>866</sup> AGN. CTD1. Caja 1. Doc. 88. Fol. 1r-v. "Novenarios". El documento no presenta autor ni fecha, pero por cotejo de la caligrafía podría pertenecer al cura Pedro José de Mena quien estuvo a cargo de la iglesia matriz en 1817. Todas las menciones corresponden a un año.

modo de hipótesis- que el poder adquisitivo de los mayordomos y cofrades debió conjugarse con el de los feligreses devotos que -de manera individual, familiar o colectiva- pudieron organizar y costear una segunda o tercera fiesta. Precizando lo expuesto tenemos hasta tres opciones extraídas a partir del cruce de información de los cuadros 24 y 26: primera, siendo fiesta solo para españoles se les permitía a los indios, mestizos o castas ofrecer otra a la misma devoción (caso que podría aplicarse a san Juan Bautista); segunda, siendo fiesta en que solo debían escuchar misa y luego ir a trabajar, por evitar esto último, cada grupo social organizaría una fiesta en diferentes días (caso aplicable a san Isidro, san Antonio y san Miguel Arcángel); tercera, siendo una fiesta de guardar obligatoria para españoles e indios -como la de santa Rosa- celebrarían por separado dicha fiesta para no mezclarse socialmente.

Por su parte, testamentos y testamentarías aportan una cuarta alternativa: el que personas particulares dejaran dotaciones especiales destinadas a la fiesta de un santo tal como fueron los casos, entre otros, de Miguel Garcés<sup>867</sup> y del presbítero Manuel de Ubillús. El primero, vecino de Piura en 1786, destinaría a la cofradía del Rosario 31 pesos 4 reales para su novenario y fiesta; el segundo, donaría más de 100 pesos a la cofradía de la Virgen del Carmen (Huancabamba) de los cuales 39 serían destinados a las misas, novenarios y fiesta<sup>868</sup>. De cualquier manera, la diferencia de costos, ofrendas y número de misas entre una y otra fiesta permite afirmar que no eran de la misma calidad y fastuosidad.

Pocos años después de proclamada la independencia del Perú, verificamos que esta costumbre fue desapareciendo excepto en el caso particular de la fiesta de la Virgen de Guadalupe para la que aún encontramos registros que demuestran la celebración de dos fiestas en el mismo mes de diciembre, quizá una ofrecida a la Virgen de Guadalupe de Pacasmayo y la otra a la mejicana<sup>869</sup>.

Las fiestas mencionadas aquí, junto a las otras organizadas por los conventos de san Francisco, betlemita y mercedario, pueden ser clasificadas en tres grupos diferenciados en función de su significación popular.

---

<sup>867</sup> Cfr. ARP. Intendencia. Leg. 3. Exp. 45. Fol. 46r. "Testamentaria de Miguel Garcés". Sept. 1786. En dicha celebración hubo 3 misas cantadas, 8 misas en el novenario, una misa el día central y otra misa el día miércoles.

<sup>868</sup> Cfr. ARP. Intendencia. Leg. 20. Exp. 354. Fol. 51v. "Testamentaria de Manuel de Ubillús". Oct. 1801.

<sup>869</sup> La primera fiesta del año 1824 se celebró el 12 de diciembre y costó 6 pesos 6 reales; la segunda, del siguiente día costó 9 pesos. Ambas entregaron ofrendas por un monto total de 31 pesos y celebraron once misas cantadas que costaron 41 pesos. Cfr. AGN. CTD1. Caja 1. Doc. 77. Fol. 8. "Entrada del curato (de Catacaos) desde el 1° de marzo de 1824".

El primer grupo contiene el Corpus Christi y la Semana Santa; el segundo, las fiestas patronales y demás santos, y el tercero, la Navidad, día de Reyes, día de difuntos y las fiestas dedicadas a las distintas advocaciones de la Virgen<sup>870</sup>.

### 5.1.1. Corpus Christi y Semana Santa

En el período que trabajamos, la festividad del Corpus Christi era considerada de mayor relevancia que la de la Semana Santa, a diferencia de su significación actual. Ambas celebraciones -junto a misas solemnes, canonizaciones y procesiones- se enmarcan en el grupo que Álvarez Santaló califica como *espectáculos de exaltación-homenaje organizados con motivo y en torno a la liturgia del triunfo* y la *exhibición del paradigma*. Dicho bloque espectacular adquiere el distintivo de excelencia por su *frecuencia y publicidad participativa y por su elevado nivel de estructuración, ritmando el ciclo anual de la celebración y la convocatoria festiva*<sup>871</sup>.

La fiesta del Corpus Christi tiene su origen en un milagro acontecido en el siglo XIII, en la Península Ibérica, por el cual el Papa Urbano IV, tras conocer y reflexionar sobre el asunto, expidió Bula, el 10 de mayo de 1263, concediendo indulgencias a quienes acudieran a adorar el Santísimo. Un año después el Vicario de Cristo establecería la festividad del Corpus en la Iglesia Universal<sup>872</sup>.

Es bien sabido que la expansión de la Reforma protestante -calvinista, sobre todo- obligaría a la Iglesia Católica Romana a insistir en la adoración de la sagrada Forma, recalcando así el dogma de la transubstanciación defendido en el Concilio de Trento.

Al tiempo de la defensa de la importancia de la Eucaristía en Trento, su culto se expandía por orden de la Iglesia en la metrópoli y en las colonias. Así, en la ciudad de Trujillo se celebraría por vez primera en 1551, participando solo españoles; los indios se incorporarían recién en 1560. En sus inicios, esta fiesta anual presentaría algunos desórdenes que provocaron la intervención de las autoridades quienes, con mucha dificultad, conseguirían reorganizar el uso del espacio en la procesión<sup>873</sup>. En los años

---

<sup>870</sup> Un resumen de las fiestas religiosas en Piura y los problemas surgidos en torno a ellas acaba de publicarse en mi artículo “Desavenencias en las fiestas religiosas piuranas durante el tránsito hacia la Independencia” En: C. Arrizabalaga; S. Cortez; C. Pérez y M. Prendes (Eds.) *Doscientos años de artes, letras y vida cotidiana en el norte del Perú*. Piura, Universidad de Piura, 2018, pp. 124-138.

<sup>871</sup> L. Álvarez Santaló. “El espectáculo religioso...” Op. Cit. p. 169.

<sup>872</sup> Cfr. J. M. Ortiz. *Disertación Histórica de la Festividad, y procesión del Corpus, que celebra cada año la muy Ilustre ciudad de Valencia, con explicación de los símbolos que van en ella*. Valencia, en la oficina de Joséph y Thomas de Orga, 1780, pp. 3-6.

<sup>873</sup> Las autoridades trujillanas acordaron que delante del Santísimo Sacramento fueran los españoles sastres con la imagen de Nuestra Señora; delante de ellos irían el cacique principal de ese valle y sus acompañantes

posteriores, seguirían agregándose los demás grupos sociales, convirtiendo la fiesta del *Corpus Christi*, entre otras cosas, en una clara representación de la jerarquía social existente; como bien describe el doctor Manuel de Lara, en aquella celebración iban todos los estamentos y corporaciones ordenadas según protocolo rígidamente establecido.

*El puesto ocupado por una hermandad, una comunidad religiosa o un oficio en la procesión del Corpus es, indudablemente, el puesto que tiene en esa sociedad. Simbolizados por sus emblemas y estandartes, cuando no por sus propios patronos que salen en andas, están todos los que son, y tal representación se rodea de un verdadero y múltiple espectáculo*<sup>874</sup>,

que debía sobre todo cumplir con dos objetivos: adorar al mismo Jesucristo a través de la Sagrada Forma y ratificar la posición que cada grupo tenía en la sociedad resaltando las funciones dirigentes de unos y receptoras de otros.

Sobre esto León Carlos Álvarez Santaló resalta que el espectáculo, por su poderosa maquinaria ritual que sirvió para metaforizar las relaciones sociales, *constituiría un laboratorio de organigramas especialmente adecuado para la “demostración” evidente de la ubicación relativa del individuo o el grupo en la escala de diferencias y jerarquías*. En ese sentido, el espectáculo debía garantizar *no solo la corrección de la ubicación que organizaba sino su carácter inapelable como resultado de una decisión “divina”* que escapaba totalmente *del voluntarismo social*, de tal manera que si este argumento resultaba poco razonable e inaceptable, se hacía imprescindible una *mayor sobreutilización del espectáculo como “prueba” evidente*<sup>875</sup>.

En consecuencia, el orden que ocupaba cada cofradía o hermandad en las procesiones no era un tema secundario pues representaban claramente la *mecánica de exclusión-inclusión* por la que cada grupo reflejaba ante los asistentes los *privilegios y elementos que lo hacían singular*, reforzando al mismo tiempo *la unidad entre sus integrantes*<sup>876</sup>. Esta pertenencia al grupo estaría ligada, según la historiadora María José

---

con la imagen de san Juan Bautista; a continuación se colocarían los oficiales indios sastres con la imagen de san Pedro; luego delante los indios albañiles, españoles sederos, zapateros, carpinteros, labradores, plateros y silleros con la imagen de santa Ana; y encabezando la procesión se situarían los principales del valle de Moche junto con sus danzarines y con la imagen de san José. Cfr. J. Castañeda Murga. “El Corpus Christi en Trujillo. Siglos XVI y XVII”. En: VV.AA. *Pueblos, provincias y regiones de la Historia del Perú*. Lima, Academia Nacional de la Historia, 2006. pp. 234-236.

<sup>874</sup> M. De Lara Ródenas. *Religiosidad y cultura en la Huelva Moderna...* Op. Cit. p. 397.

<sup>875</sup> L. Álvarez Santaló. “El espectáculo religioso...” Op. Cit. p. 163.

<sup>876</sup> C. Sánchez Raigada. “Derecho y sociedad corporativa virreinal. Una aproximación a los litigios de las cofradías piuranas durante el siglo XVII”. En: D. Fernández; D. Lévano y K. Montoya (Comps.). *Cofradías en el Perú...* Op. Cit. p. 271.

de la Pascua Sánchez, a *la manifestación de estatus y exteriorización de preeminencia social*<sup>877</sup>.

En 1778 el Rey decretó que la tropa de los distintos cuerpos militares debía rendir homenaje al Santísimo Sacramento de la Eucaristía, en su salida pública y procesional, por lo que en el virreinato peruano se tomaron todas las medidas acordes para su cumplimiento, añadiéndose así un cuerpo jerárquico más a esta representación socio-religiosa<sup>878</sup>.

La importancia de esta festividad se manifestaba en su duración: ocho días de celebración (Octava) que incluía novenario y misas cantadas; el problema surgía si en la parroquia no se contaba con la guía o directorio impreso de la Novena teniendo que solicitarlo al vicario u autoridad eclesiástica de la ciudad<sup>879</sup>. En los días de infraoctava<sup>880</sup>, por las tardes se predicaban sermones a los fieles asistentes a la iglesia. Como no eran mayoría, las Sinodales de 1623 ofrecieron 40 días de indulgencias a los participantes y 80 a quienes además contribuyeran con cera y adornos diarios<sup>881</sup>. Con el tiempo, esta política obtendría buenos resultados porque aglutinaría cada vez a más fieles que asistían por diversas motivaciones y que desplegaban, año tras año, más esfuerzos por representar con mayor pomposidad su lugar en la festividad. Por tanto, en cada uno de los días de celebración, se iban añadiendo elementos vistosos a fin de ser distinguidos de las otras hermandades o cofradías; para ello debían agenciarse de recursos económicos utilizando, entre otros mecanismos, la recogida de limosna, a pesar de que el VI Concilio Limense prohibía su solicitud sirviéndose de las imágenes, en casas o tiendas, como solía suceder acompañados de tonadas fúnebres con guitarrillas o bandurrias<sup>882</sup>.

El ceremonial iría recargándose con la presencia de adornos (faroles, velas, cruces, flores, colgaduras, arcos y otros), así como con comparsas disfrazadas con distintas

---

<sup>877</sup> M. J. de la Pascua. "Solidaridad en el Antiguo Régimen. Las hermandades" en *Andalucía en la Historia*. Año V, número 15, enero, 2007, p. 19.

<sup>878</sup> Cfr. AGI. Lima. 658. N. 355. "Carta del virrey del Perú Manuel Guirior". Ago. 1778.

<sup>879</sup> En 1815, en la parroquia de Tambogrande, el cura Juan Pío Rodríguez fue amenazado por su compañero de oficio de no celebrar las misas cantadas si no tenía la Novena del Señor Sacramentado. Tal amenaza le obligó a pedirla al vicario Tomás Diéguez. Cfr. AGN. CTD. Caja 3. Doc. 1357. Fol. 1r-v. "Carta de Juan Pío Rodríguez a Tomás Diéguez". May. 1815.

<sup>880</sup> *Los seis días comprendidos en la octava de alguna festividad de la iglesia, no contando ni el primero ni el último*. Cfr. *Nuevo Tesoro Lexicográfico Real Academia Española* en <http://ntlle.rae.es/ntlle/SrvltGUIMenuNtllle?cmd=Lema&sec=1.0.0.0.0>. Consultado el 21 de mayo de 2018.

<sup>881</sup> Cfr. AGI. Lima. 307. "Constituciones Sinodales del Obispado de Truxo del Perú..." Acción segunda. Sesión 7ª. Cap. último. Fol. 23r.

<sup>882</sup> Cfr. J. Tejada. *Colección de Cánones y de todos los Concilios...* Op. Cit. VI. Acción III. Tít. VIII. XI. p. 372.

vestimentas y máscaras y con la música de varios instrumentos como arpas, cajas, quijadas de burro, flautas, etc., que acompañaban la victoria del Cristo Eucarístico sobre Satanás. Si en el poblado no se contaba con músicos y cantores, el mayordomo responsable se veía precisado de mandarlos llevar desde otros curatos asumiendo el salario y la manutención de los artistas mientras duraba la celebración. Así lo hizo en 1819 el cura-mayordomo de Salitral cuando pidió al vicario de Catacaos Tomás Diéguez que le consiguiera *Arpista, Tronpista* (sic), y voz, para que participen desde la víspera hasta el último día de la octava, ofreciéndoles 25 o 30 pesos y dándoles todo lo preciso para su estadía durante los días que estuviesen en el pueblo<sup>883</sup>.

En estas procesiones del Corpus, la iglesia matriz cumplía con las ordenanzas, mandando tocar sus campanas *todo el tiempo que el Augusto Divino Sacramento gaste y ocupe desde su salida hasta su regreso* y aquellas iglesias por donde pasare harían lo mismo<sup>884</sup>.

No solo la normativa o las crónicas. También la literatura histórica nos presenta testimonios de aquellas procesiones. Si bien no abunda, contamos con una novela que detalla minuciosamente cómo se vivía esta celebración en Piura: *Matalaché* de Enrique López Albújar:

*Un hálito de incienso envolvía a la ciudad, por cuyas calles discurría la gente en vaivén inusitado, imprimiéndole a la vida ciudadana un alegre y vistoso aspecto de feria. En las puertas y balcones de las casas solariegas los sederos y floreos mantones y las colchas adamascadas vertían, en soberbia competencia, las cascadas de sus oros y sus flores sobre aquellas otras naturales, olorosas y recién holladas, que yacían en el suelo, regadas por los fieles en una procesión madrugadora.*

*En algunas esquinas levantábanse arcos, fajados de cintas de papel y trapos de color, guarnecidos de guirnaldas de follaje y laurel, empenachados de alegres banderines y de cuyo centro pendían nubes de seis puntas, abiertas, como grandes estrellas de mar, vaciadas de palomas y décimas, echadas al paso del Santísimo. En otras, en vez de arcos, lucían altares de gusto infantil, semejando acolchados estuches, dentro de los cuales edificaba un San Antonio, un San Jacinto o alguna virgen cualquiera, trajeada mundanamente, con crespos naturales en torno de las arreboladas mejillas, brillantados pendientes, collarines de perlas y faldas tachonadas de lentejuelas y briscados. Y delante de la imagen, guardabrisas de cilindro y campana, adornados de cintas rojas, tejidas en losange, y dentro de los cuales parpadeaban los cirios lacrimosos; floreros de loza, con cabezas de perro*

---

<sup>883</sup> Cfr. AGN. CTD. Caja 1. Doc. 169. Fol. 1r-v. “Carta de Pedro Lucas Cabral y Saavedra a Tomás Diéguez”. May. 1819.

<sup>884</sup> Cfr. AGI. Lima. 959. N. 21. “Edicto en que el Excelentísimo e Ilustrísimo Señor D. D. Juan Domingo Gonzalez de la Reguera...”. p. 13.

*truncadas y chillonas escenas pastoriles; sahumadores de plata, coronados de pavos reales, con alardes de hinchazón prosopopéyica; de gallinas en arrebujaamiento maternal, y palomos de buche engolillado y túrgido*<sup>885</sup>.

Por lógica comercial, las fiestas constituían tiempos de negocios. La concurrencia a las procesiones era aprovechada por pequeños comerciantes que en las calles cercanas a las iglesias vendían banquetes en base a animales típicos de la región, acompañados de la infaltable chicha de maní y de jora y dulces, como bollos, alfeñiques, acañas y mazapanes<sup>886</sup> que hacían disfrutar al máximo a grandes y chicos.

Y esto no solo en la ciudad, sino en cada pueblo del Partido en donde, dependiendo del mayordomo elegido para la ocasión, se hacían las coordinaciones respectivas para dotarla de lo mejor, incluso llevando recursos desde la ciudad. Así Carlos Ramos, del pueblo de Salitral, en 1820, comentó al vicario de Catacaos, Diéguez, que *queriendo seguir el entusiasmo o costumbre de las gentes en estas fiestas*, había decidido *quemar unos fuegos para lo cual solicitó le enviara al cohetero Taboada* con quien ya había trabajado hacía dos años en Huancabamba<sup>887</sup> además, de algunos músicos expertos. El eclesiástico cumplió con el pedido, procediéndose a celebrar con gran algarabía la última fiesta del Corpus de la época virreinal.

Tal fue el barroquismo insertado en esta fiesta que la Revista *Mercurio Peruano*, ya mencionada, empezó a publicar duras críticas al respecto, por considerar una celebración más de competencia y visualización que de carácter religioso. En conjunto presentaban:

*unos instrumentos estrepitosos, los más de ruido muy desagradable. Los súbditos de la comitiva que precede a los Reyes van a porfía en revestirse de trajes horribles. Acompañan a la procesión con unos alaridos y ademanes atroces. La serenidad y feroz entusiasmo con que representan todas estas escenas nos dan una idea de la barbaridad con que harán sus acometidas marciales. Esta decoración, que sería agradable en una mascarada de carnaval, parece indecente en una procesión eclesiástica*<sup>888</sup>.

La intención clara de los ilustrados y los críticos era dar un giro drástico a estas manifestaciones en las que debía primar la espiritualidad y no el exceso irreverente que

---

<sup>885</sup> E. López Albújar. *Matalaché...* Op. Cit. p. 70.

<sup>886</sup> *Ibidem*.

<sup>887</sup> Cfr. AGN. CTD. Caja 3. Carta 1337. "Carta de Carlos Ramos a Tomás Diéguez". May. 1820. (signatura antigua).

<sup>888</sup> J. Rossi y Rubí. "Idea de las congregaciones públicas de los negros bozales" en *Mercurio Peruano*. Tomo II, N° 48, junio de 1792, pp. 116-117.



incluso en algunas ocasiones llegaba a la violencia entre los participantes, efecto del alcohol. Las autoridades españolas de entonces pretenderán reconducir las fiestas religiosas con la intención de purificar las prácticas religiosas y de mantener el orden público<sup>889</sup>. En palabras del investigador Alejandro Rey de Castro Arenas los ilustrados pretendían acabar con estas costumbres escandalosas, *con el excesivo interés por lo maravilloso, con las expresiones desmedidas de religiosidad en las fiestas, romerías y procesiones, con la mezcla de elementos sacros y profanos* y con los despilfarros<sup>890</sup>; sin éxito: porque eran modos enraizados en el tiempo que habían ido modelando la personalidad colectiva de los diferentes grupos sociales. Menos aún porque estas costumbres agradaban a algunas autoridades; fue el caso del vicario Tomás Diéguez, invitado a Piura un día antes de la Octava del Corpus a divertirse *con los danzantes, supuesto que es aficionado a este gremio*, según opinión del cura de Colán<sup>891</sup>.

Considerar estas celebraciones como exageradas, absurdas y de mal gusto no fue opinión solo de pensadores del virreinato peruano sino también de algunos extranjeros que visitaron la Ciudad de los Reyes en tiempo de fiesta religiosa, como Gilbert Farquhar Mathison<sup>892</sup> quien en 1822 comentó su desagrado por estas manifestaciones.

La segunda celebración religiosa más importante del año era la Semana Santa, iniciada en la procesión del borriquito -el domingo de Ramos- y sucedida con una serie de cofradías que salían desde distintas iglesias. Durante toda la semana se mandaba ayuno<sup>893</sup>, así como para otras fiestas, pero al coincidir con período de trabajo duro en el campo, por la deficiente alimentación de los indios y por la presencia de alguna enfermedad, se les dispensaba del mismo.

De acuerdo a los manuales eclesiásticos vigentes de la época, el ritual del Jueves Santo incluía una Misa Crismal<sup>894</sup>, por la mañana; terminada la hora nona, se iniciaban

---

<sup>889</sup> Cfr. M. López. “La fiesta religiosa en la diócesis de Granada (1750-1829). Opinión, control y represión” en *Chronica Nova*, N° 21, 1993-1994.

<sup>890</sup> Cfr. A. Rey de Castro. “Ilustración y sociedad en el mundo Iberoamericano: élite y plebe, 1750-1821”. En: VV.AA. *Etnicidad y discriminación racial en la Historia del Perú*. Lima, PUCP, Banco Mundial, 2002, pp. 113-114.

<sup>891</sup> Cfr. AGN. CTD. Caja 2. Doc. 847. “Carta de Jacinto a Tomás Diéguez”. May. 1815.

<sup>892</sup> Gilbert Mathison, viajero inglés, recorrió Brasil, Chile y Perú aportando valiosa información para el estudio de la vida cotidiana de estas naciones. Cfr. G. Mathison. *Residencia en Lima entre abril y mayo de 1822*. En: CDIP. Tít. XXVII, vol. 1, pp. 280-281.

<sup>893</sup> El VI Concilio recalcó el calendario con los días de ayuno que debía ser recordado en misas precedentes a los creyentes. Cfr. J. Tejada. *Colección de Cánones y de todos los Concilios...* Op. Cit. VI. Libro III, tít. IX, pp. 374-375.

<sup>894</sup> Celebración en la que se consagra el Santo Crisma y bendice los demás óleos o aceites necesarios para los sacramentos.

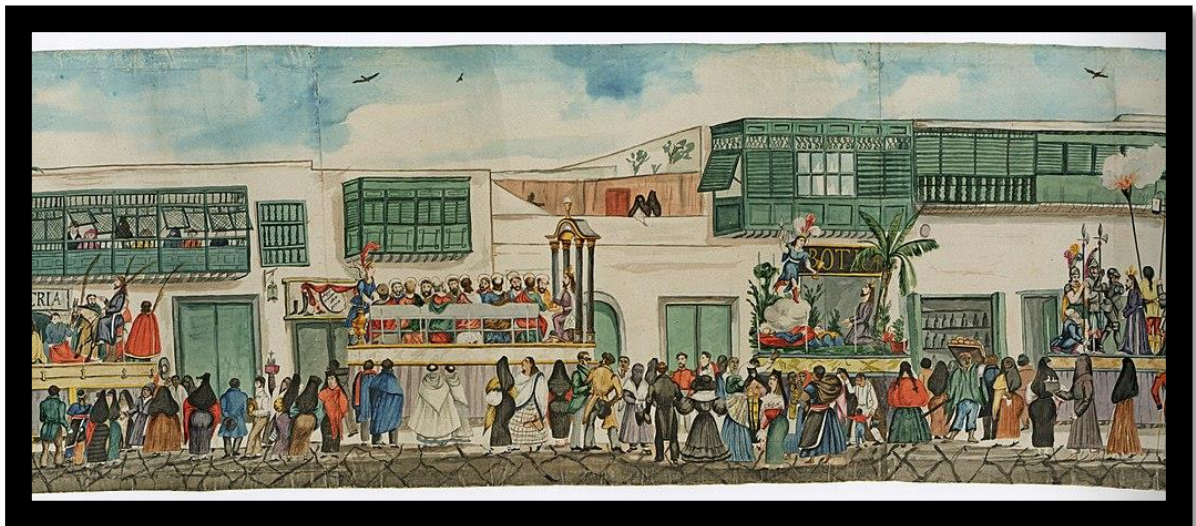
los preparativos para la Misa Mayor iniciándola con el Mandato o Sermón del Nuevo Mandamiento: *que os améis mutuamente como yo os he amado*<sup>895</sup>. Una hora después salía la procesión (imagen 17) y más tarde el ritual del Lavatorio de pies<sup>896</sup>. Durante la celebración de la misa se conmemoraba la institución de la Eucaristía en la Última Cena de Jesús con sus apóstoles. El Santísimo Sacramento se depositaba en un monumento lujosamente decorado e iluminado, como símbolo del sepulcro *-prisión y cárcel donde estuvo el Señor* sin que los suyos pudieran verlo-; por ello las formas consagradas se colocaban en un cáliz cubierto y cerrado bajo llave. El ceremonial incluía la apertura del sagrario con la respectiva llave (o llaves), lo que en las principales ciudades correspondía a la máxima autoridad política (gobernador, corregidor o alcalde de primer voto) que la recibía del deán del cabildo eclesiástico. David Carbajal, a quien seguimos en esta oportunidad, afirma que la recepción de la llave del depósito del Jueves Santo era una tradición inmemorial y legítima porque se practicaba *regularmente con los patronos, y siéndolo el rey Nuestro Señor en todas las catedrales y parroquiales* debía *hacerse efectiva con los que lo representa(ba)n*. Por tanto, el Jueves Santo, las autoridades civiles acudían a la iglesia para recibir la llave en acción del Real Patronato<sup>897</sup>.

---

<sup>895</sup> Jn. 13:34. La ceremonia del Mandato debe su nombre a que contiene uno que Jesucristo llama *nuevo*, no obstante ser el segundo de la antigua ley, y uno de los dos en cuya observancia... se encierran la ley y los Profetas. J. González. *Sermones doctrinales, morales, dogmáticos, panegíricos y apologeticos o de controversia católica y social acomodados a las más urgentes y apremiantes necesidades de los actuales tiempos. O sea el Catolicismo y la sociedad defendidos desde el púlpito*. Madrid, Imprenta de la Esperanza, 1866, p. 412.

<sup>896</sup> Cfr. R. Altez. *Desastre, independencia y transformación: Venezuela y la primera República en 1812*. En <https://books.google.es/books...> Consultado el 9 de marzo de 2017. s/p.

<sup>897</sup> Cfr. D. Carbajal. "Entre leyes, costumbres y misteriosas ceremonias: Patronato regio y rituales de Jueves Santo en el siglo XVIII novohispano" en *Signos Históricos*. Vol. 16. N° 31, México, enero-junio 2014, pp. 19-20.



Fuente: F. Fierro. Acuarela (fragmento) “Procesión del Jueves Santo por la calle de san Agustín”<sup>898</sup>.

En los pueblos rurales del virreinato peruano era recogida por la autoridad indígena. Esta acción tan significativa, por su carácter político y sagrado, no estuvo exenta de algunos reveses, alterándose el orden establecido; así, por ejemplo, en Guadalajara, el 4 de abril de 1776, el Obispo hubo de ordenar la supresión de los oficios del jueves y viernes santos, y la ceremonia de presentar al Santísimo Sacramento ante el vice- patrono, al tiempo de recibir y entregar la llave del Arca del Monumento en donde se depositaba porque el deán Francisco Gabriel Olivares y Benito se negó a entregarle la llave al alcalde de primer voto, Manuel de Urreta y San Juan<sup>899</sup>.

Este hecho y otros parecidos fueron conocidos por el rey quien calificó el accionar de sus representantes políticos como abuso irreverente y contrario a los sagrados ritos celebrados en la Real Capilla y procedió a emitir una real cédula, el 26 de diciembre de 1779, en la que ordenaba que *las misteriosas ceremonias de Jueves y Viernes santos* se ciñeran a lo prescrito por la Iglesia<sup>900</sup>. La decisión del monarca eliminaba directamente la exposición del Santísimo ante el vice-patrono, al momento del depósito, pero dejaba la duda de si implicaba también la entrega o no de la llave<sup>901</sup>, por tanto, obispos y

<sup>898</sup> F. Fierro. Acuarela (fragmento) “Procesión del Jueves Santo por la calle de san Agustín” en [https://es.wikipedia.org/wiki/Pancho\\_Fierro...](https://es.wikipedia.org/wiki/Pancho_Fierro...) Consultado el 2 de septiembre de 2018.

<sup>899</sup> David Carbajal ha realizado un estudio exhaustivo sobre esta disputa y otras parecidas en el virreinato novohispano. “Entre leyes, costumbres y misteriosas ceremonias...” Op. Cit. pp. 19-20.

<sup>900</sup> Cfr. AGI. Lima. 901. Exp. 1. “Carta del virrey del Perú Agustín de Jáuregui avisando recibo de Real Cédula”. Nov. 1780.

<sup>901</sup> Cfr. J. Matraya. *Catálogo Cronológico de las Pragmáticas...* Op. Cit. N. 1243, p. 373.

magistrados novohispanos continuaron la disputa por este tema en los siguientes años llegando a estipular que *la llave del Jueves Santo no significaba directa y únicamente el Patronato, sino cualquier autoridad del cuerpo político*<sup>902</sup>. En ese sentido mantendría las dos alternativas.

Otro caso más cercano al territorio estudiado fue el experimentado en Frías, donde el procurador de indios Bernardo Pizarro, el Jueves Santo, ocasionó un grave escándalo porque el presbítero Manuel José de Arrunátegui permitió a un hombre blanco sacar una de las llaves del Sagrario, incitando al común de indios a rechazar tal intromisión<sup>903</sup>. Por esta acción *ridícula* -a decir del sacerdote- se detuvieron los oficios por algún tiempo imponiéndose la voluntad de la masa indígena que reclamaba el protagonismo otorgado en una fiesta tan solemne.

A medida que pasaron los años, en aras a reflejar mayor devoción, se fueron sumando nuevos elementos que cambiaron sutilmente parte del protocolo mandado por la Iglesia. Así por ejemplo, el Jueves Santo se hacían velaciones en las iglesias en las que se conversaba, comía y bebía, cayendo algunas veces en falta de decoro; el Viernes Santo se solía colocar en las iglesias la efigie de Jesucristo *en ademán de enfermo* tendido *sobre una cama*, cantándose el Credo y responso a la Agonía de Cristo<sup>904</sup>; hombres y mujeres procedían toda la noche a velar la imagen tal como lo hacían el domingo de Resurrección. Tras expandirse estos y otros cambios, los conciliares decidieron poner punto final a *esos abusos* expresados -según su criterio- no solo en las actitudes poco religiosas de los asistentes sino también en los objetos (cama), estado físico de Jesús y oraciones impropias de esos ritos. No lograron su objetivo.

Las procesiones nocturnas de jueves y viernes santos<sup>905</sup> debían tener como requisito la licencia del Ordinario, por los desórdenes que acarreaban; y estas podían ser solicitadas no solo por los sacerdotes sino también por los mayordomos de las cofradías o hermandades. En la iglesia matriz de Piura se sacaban para dichas procesiones los guiones de la Virgen de la Soledad, del Señor Cautivo y de otros santos, con un estricto orden jerárquico, pues estas funciones siempre guardaban la respectiva etiqueta. Los permisos

---

<sup>902</sup> D. Carbajal. "Entre leyes, costumbres y misteriosas ceremonias..." Op. Cit. pp. 26/31.

<sup>903</sup> Cfr. ARP. Intendencia. Causas criminales. Caja 68. Exp. 1373. Fol. 2r. 1813.

<sup>904</sup> Cfr. J. Tejada. *Colección de Cánones y de todos los Concilios...* Op. Cit. VI. Libro III. Tit. VIII. Cap. único. p. 372.

<sup>905</sup> El VI Concilio de Lima, desde 1772, prescribió que las procesiones nocturnas de Semana Santa debían solicitar licencia a los ordinarios para poder salir, comprometiéndose a guardar el orden y compostura sin entrar en las iglesias, caso contrario serían prohibidas por completo. Cfr. J. Tejada. *Colección de Cánones y de todos los Concilios...* Op. Cit. VI. Acción III. Tit. VIII, IX. p. 372.

podían pedirse con varios días de anticipación o el día anterior si el correo era rápido por la cercanía, como en su momento lo solicitó Pedro Sandoval, mayordomo del Señor Cautivo para que saliera en procesión el día siguiente<sup>906</sup>.

Como en la Península, estas procesiones incluían disciplinantes<sup>907</sup>: si bien fueron prohibidos en 1792 por el obispo Achurra para la doctrina de Huancabamba. Los flagelados de sangre, cruz o empalados solían salir en ellas para pedir perdón a Dios por sus graves ofensas, pero normalmente semejantes penitencias públicas, viciadas por sus protagonistas, según opinión del Obispo, no generaban más *que envilecimiento, presunción y soberbia y mayor prostitución vistiéndose [y] desnudándose en las mismas casas de su perdición*<sup>908</sup>. A pesar de esta prohibición, una vez más, los feligreses impusieron la costumbre ante el mandato real: en 1813, tiempo de Cortes gaditanas, el Obispo de Trujillo informará a la Regencia su prohibición a las procesiones nocturnas de sangre o penitencia<sup>909</sup>.

Documentos de la época debidos al canónigo Mariano de la Torre informan de la participación de danzantes bailando al son de unas *flautas desiguales, de mayor a menor, hasta el número de seis o algo más, atados en fila, que soplan gradualmente, por sus tonos antiguos, que aunque hacen alguna consonancia, no tienen el orden armonioso de la música*<sup>910</sup>. Se oían -continuaba nuestro autor- desde lejos, y sus danzas no incluían más mudanzas que un paseo acelerado con los brazos enjarrados, vestidos con máscaras y con plumajes de pájaros. Su baile resultaba infatigable por *dos o tres días, con sus noches, sin descanso, por todas las plazas y calles, hasta los extramuros, siempre bebiendo chicha; y aguardiente, mezclándose hombres y mujeres en las casas donde repartían bebidas, durmiendo todos juntos con mil indecencias entre sus propios hermanos, y entre padres con hijos, del uno y otro sexo*<sup>911</sup>.

Al parecer, a opinión de los clérigos, los feligreses se quedaban en la superficialidad de la celebración sin profundizar ni en su naturaleza ni en su significado. En opinión de José García García este desconocimiento del corpus dogmático podía o no estar unido al

---

<sup>906</sup> Cfr. AGN. CTD. Caja 4. Doc. 1437. “Carta de Pedro Sandoval a Tomás Diéguez”. Abr. 1821.

<sup>907</sup> Los disciplinantes debían colocarse delante de la procesión y nunca podían entrar en las iglesias.

<sup>908</sup> APH. Libro 3 de bautismos, año 1785-1787, *Autos de Visita...* octubre 10 de 1792. Citado en D. Restrepo. *La Iglesia de Trujillo (Perú) bajo el episcopado...* Op. Cit. p. 510.

<sup>909</sup> Cfr. AGI. Lima. 975. N. 3. “Compulsa de la representación hecha en 27 de mayo de 1813 a la Regencia”. May. 1813.

<sup>910</sup> AGI. Lima. 1568. “Contestación que dirige el Dr. D. Mariano de la Torre y Vera, canónigo de la Santa Yglesia metropolitana de Lima...” Art. 33. Fol. 15v. Ene. 1814.

<sup>911</sup> *Ibidem*.

*rechazo de los supuestos significativos del ritual sin ser inconveniente para implicarse en él*<sup>912</sup>, sobre todo si la celebración incluía diversión continuada para los participantes que utilizaban *inconscientemente los significados concretos*<sup>913</sup> acoplándose así a los demás.

Para esta celebración se armaban *Monumentos* en las capillas, oratorios e iglesias, ataviados con preciosos objetos en donde reposaba la Sagrada Forma consagrada en medio de cortinas, velas, flores, telas, etc. para lo cual se necesitaba dinero que, vía donativos y limosnas, se iba recolectando en las casas y bodegas, como quedó reflejado en la acuarela de Pancho Fierro titulada “Para el Santo Monumento” en la que se observa a un mercedario acompañado de dos esclavos negros: uno sostiene el enorme parasol y el otro porta un azafate en el que se depositaba la limosna de los fieles (imágenes 18 y 19). En otros lugares, los encargados de solicitar dinero llevaban una cruz delante o una imagen con un Rosario, pero no siempre guardaban la compostura y decencia debidas, demorando a veces la marcha procesional, generando que la otorgación de las licencias comportara advertencias de guardar orden y devoción, pues -se decía- eran muchos los desbarajustes experimentados<sup>914</sup>.

El Sábado Santo se tocaba el repique del Aleluya esperando que sea la iglesia matriz quien empezara las campanadas<sup>915</sup>. Y la semana terminaba con la Fiesta de Pascua o domingo de Resurrección: desde su madrugada se tocaban campanadas como símbolo de *regocijo común por tan gran Misterio*<sup>916</sup>. Luego se festejaba con mucha pompa y diversiones públicas, lo que implicaban comida y sobre todo bebida en exceso.

La concurrencia era abrumadoramente masiva durante toda la Semana Santa, de manera que podría asumirse que los feligreses de entonces eran los seres más devotos<sup>917</sup>. No obstante, y basándonos en algunas apreciaciones como la del cura Justo Huertas, los indios aparecían en el pueblo de Yapatera a buscar tabernas más que por el verdadero significado religioso de la celebración, es decir, a los fines religiosos sumaban los propósitos mundanos o primaban estos por encima de aquellos.

---

<sup>912</sup> J. García García. “Los ritos y sus actores...” Op. Cit. p. 24.

<sup>913</sup> *Ibidem*. p. 20.

<sup>914</sup> Cfr. J. Tejada. *Colección de Cánones y de todos los Concilios...* Op. Cit. VI. Libro III. Tit. VIII. Cap. Único. VIII-IX. p. 372.

<sup>915</sup> Cfr. AGI. Lima. 959. N. 21. “Edicto en que el Excelentísimo e Ilustrísimo Señor D. D. Juan Domingo Gonzalez de la Reguera...” p. 11.

<sup>916</sup> *Ibidem*.

<sup>917</sup> AGN. CTD. Caja 1. Cuaderno N° 3. Carta 36. 1815. (signatura antigua).

Imagen 18

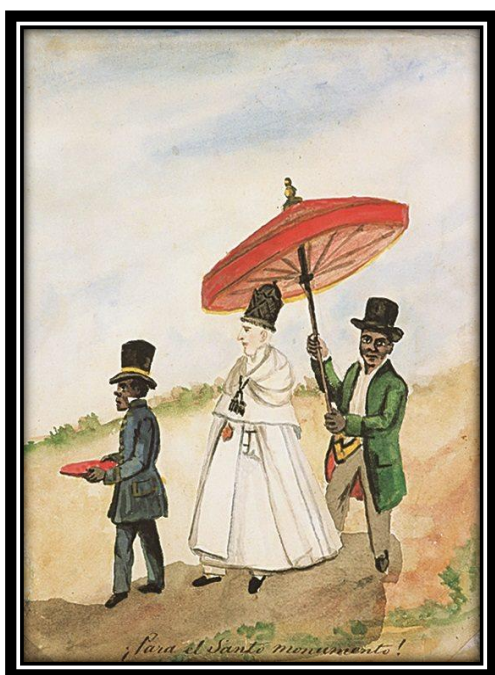


Imagen 19



Fuente: F. Fierro. "Para el Santo Monumento"<sup>918</sup>

Tal multitud sería aprovechada por los comerciantes del pueblo o de la ciudad para vender dulces, pescados, licores y otros comestibles que fueron prohibidos por el Concilio Limense para evitar las distracciones y lograr una verdadera devoción y decoro<sup>919</sup>.

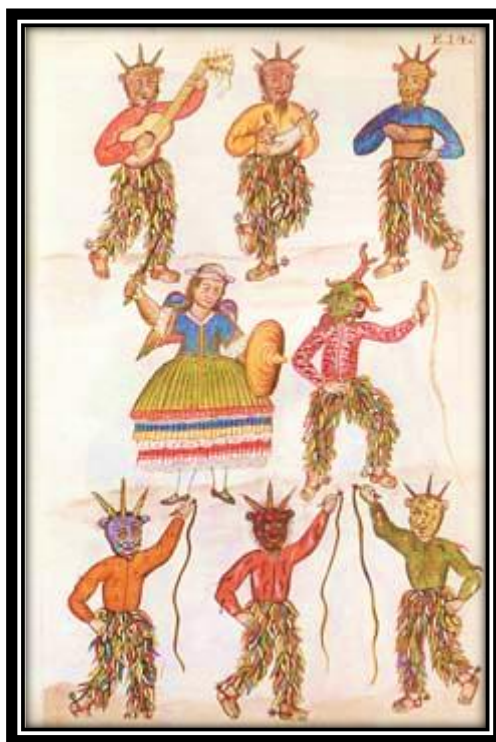
El siguiente domingo se daba paso a la procesión de Cuasimodo en la que salía el Santísimo Sacramento, para ser llevado a ancianos y enfermos que no habían podido participar de la festividad. En la procesión participaban comitivas de danzantes negros o indios conocidos como *Los diablicos* que iban vestidos con trajes llamativos y máscaras. Complementaban su atuendo un conjunto de armas (confeccionadas con palos) y látigos con los que realizaban excitantes movimientos (imagen 20).

<sup>918</sup> F. Fierro. "Para el Santo Monumento" en [https://es.wikipedia.org/wiki/Pancho\\_Fierro#/media/File:%C2%A1Para\\_el\\_Santo\\_monumento!.jpg](https://es.wikipedia.org/wiki/Pancho_Fierro#/media/File:%C2%A1Para_el_Santo_monumento!.jpg) Consultado el 2 de septiembre de 2018.

<sup>919</sup> Cfr. J. Tejada. *Colección de Cánones y de todos los Concilios...* Op. Cit. VI. Libro III. Tit. IX. Cap. II. p. 374.



Imagen 20



Fuente: Obispo Martínez Compañón. *Trujillo del Perú en el siglo XVIII*. “Danza de los Diablicos”<sup>920</sup>.

### 5.1.2. Fiestas patronales y de otros santos.

El segundo grupo, referente a las fiestas patronales y demás santos, está íntimamente relacionado con las cofradías, hermandades<sup>921</sup> y asociaciones encargadas, entre otras cosas, de la organización y desarrollo de la fiesta del santo patrono que era escogido entre los santos por sus virtudes o por los oficios que desempeñaron de manera similar a los miembros de la cofradía. Así, san José, que en vida fue carpintero, se convirtió en patrón

<sup>920</sup> B. Martínez. *Trujillo del Perú en el siglo XVIII...* Op. Cit. T. II. Fol. E. 145.

<sup>921</sup> Manuel de Lara Ródenas utiliza los términos cofradía y hermandad como sinónimos, pero recalca que existen ciertos matices diferenciales referidos al grado de institucionalización de la asociación y a sus fines estatutarios. Para él “hermandad englobó a cualquier tipo de asociación religiosa fuera cual fuese su naturaleza, finalidad y esquema organizativo, mientras que... cofradías [eran] congregaciones con suficiente cuerpo normativo y clara vertiente procesional. De hecho, todas las llamadas cofradías fueron también frecuentemente denominadas como hermandades, pero hubo hermandades -como las terceras y las gremiales- a las que rara vez se les nombró como cofradías”. M. De Lara Ródenas. *Religiosidad y cultura en la Huelva...* Op. Cit. p. 105. Además de estas denominaciones existían otras como “esclavitudes”, y “congregaciones”. Las primeras eran una especie de hermandad, cofradía o congregación donde concurrían varias personas a hacer diferentes actos de devoción y las segundas eran personas que se juntaban y formaban un cuerpo para ejercer alguna obra piadosa o de devoción. Cfr. D. Lévano. “Cofradías de devoción versus cofradías de contrato. La Reforma de las cofradías limeñas en el siglo XVIII”. En: D. Fernández; D. Lévano y K. Montoya (Comps.). *Cofradías en el Perú...* Op. Cit. p. 223.



de ellos, san Pedro de los pescadores, san Isidro de los yerbateros, san Eloy de los plateros, san Lucas de los pintores, santa Cecilia de los artistas, santa Rosa de Lima de las enfermeras y san Lorenzo de los herreros<sup>922</sup>.

La fecha de la fiesta del santo patrono coincidía con el calendario religioso de la iglesia universal, sin embargo, en otros casos la hicieron concordar con la historia legendaria local referida al milagro atribuido al santo en cuestión<sup>923</sup>. Por la visita de Martínez Compañón conocemos un listado de santos patronos del Partido de Huancabamba, constituidos a su vez en Titulares de sus respectivas iglesias, a saber:

*San Pedro, patrón de Huancabamba,  
san Miguel Arcángel y san Francisco de Asís, de Sónдор,  
santa Ana, de Huarmaca,  
el Patriarca San José, de Congoña, de Sapce y Yamango,  
san Juan Bautista, de la hacienda Hualcas y Chalaco,  
santo Domingo de Guzmán, del pueblo de Santo Domingo,  
las Ánimas Benditas, de Huajambe,  
san Francisco de Asís, de la hacienda de Succhil, y san Marcos, de Llipta o  
Llista*<sup>924</sup>.

Para ejecutar la fiesta del santo patrono era necesaria una cuidadosa planificación que implicaba la contratación de, por lo menos, un sacerdote, sacristanes, monaguillos, campaneros, músicos, cargadores de andas y decoradores de altares; la adquisición de manteles, cortinas de seda, encajes, alfombras; y la compra de velas, flores, perfumes y adornos para el altar y la capilla del santo<sup>925</sup>, tachuelas, clavos, banderas, incienso, rosas de papel colorado<sup>926</sup> y todo aquello que contribuyera a engalanar al máximo al santo celebrado.

Se esmeraban en adornar los altares de santos y vírgenes no solo para agradar a quien celebraban sino también porque algunos permitían ganar indulgencias, plenarias o parciales, a sus cumplidores. Por tal motivo, los altares fueron ganando cada vez más fama y, por ende, se solicitaba constantemente la licencia para construirlos, no solo en la ciudad sino también en zona rural donde algunos sacerdotes como Francisco de Borja

---

<sup>922</sup> Cfr. G. Reverter-Pezet. *Las cofradías en el virreynato del Perú*. Lima, 1985, pp. 2-3.

<sup>923</sup> Cfr. L. Millones. *Dioses familiares. Festivales populares en el Perú Contemporáneo*. Lima, Ediciones Congreso del Perú, 1999, p. 24.

<sup>924</sup> M. Ramírez. *Huancabamba. Su Historia...* Op. Cit. p. 66.

<sup>925</sup> Cfr. G. Reverter-Pezet. *Las cofradías en el...* Op. Cit. pp. 6-7.

<sup>926</sup> Cfr. AACH. *Quenta de entrada y gastos de la cofradía del Santísimo Sacramento de la matriz de Piura. Presentada por Marcos García y Tomás Fuentes mayordomos del 14 de julio de 1777*. Citada en D. Restrepo. *La Iglesia de Trujillo (Perú) bajo el episcopado...* Op. Cit. p. 499.

Zurita se esforzaron por solicitar Breves de indulgencias plenarias para todos aquellos que durante la Novena de Nuestra Señora del Carmen -del 7 al 16 de julio-, visitaran la iglesia de Huarmaca y, que tras confesarse y comulgar, recibieran la bendición papal<sup>927</sup>. El Breve dado por Pío VI, el 14 de mayo de 1781, concedía además varias indulgencias en favor de las Ánimas del Purgatorio por las misas de difuntos que se celebraren en el Altar de Nuestra Señora del Carmen<sup>928</sup>. Seguramente, los pobladores de esta zona celebraron la noticia por los beneficios espirituales que acarreaba. En la visita a esta provincia eclesiástica, Baltasar Jaime -con la intención de arraigar la devoción en los feligreses- concedió 40 días de indulgencia por cada vez que rezaren el rosario, otros 40 a los que rezasen 3 Avemarías delante de la imagen de Nuestra Señora del Carmen, de la Purísima y/o de santa Rosa; 40 más a quienes rezasen 3 Padrenuestros delante de san Pedro; otros 40 días a los que rezasen 5 Avemarías delante de Nuestra Señora del Rosario que se veneraba en Chalaco y otros 40 días a los que rezasen 3 Avemarías delante de la Pura y Limpia Concepción venerada en la iglesia de Sándor, aplicables a sí mismos o a las benditas almas del purgatorio. Otorgaría también 3 indulgencias plenarias en el día de Nuestra Señora del Carmen, de san José y el Jueves Santo para todos aquellos huancabambinos que confesasen y comulgasen en esos días y rezasen una estación de 6 Padrenuestros y 6 Avemarías al Santísimo Sacramento, rogando a Dios por la paz y concordia entre los Príncipes cristianos, extirpación de las herejías, victoria contra infieles y buenos sucesos de la Iglesia y de la Monarquía<sup>929</sup>.

Del afán por la consecución de indulgencias para españoles e indios tenemos un claro ejemplo: el maestro de campo, Vicente María Fernández de Otero, comerciante y dueño de las haciendas Chipillico, Curbán, Chapallirá, Suipirá y Pelingará, consciente de la ausencia de noticias como éstas en los pueblos de corta vecindad y sabedor de los beneficios espirituales que su concesión tendría para la población indígena -favoreciendo su asistencia a la iglesia y a la misa dominical-, solicitará las licencias oportunas al Supremo Consejo de Indias a fin de pedir Breve a la Silla Pontifical. Fernández de Otero lo conseguirá para varios altares de las iglesias cercanas a sus haciendas no sin antes recalcar que era imprescindible visitarlos, prioritariamente, en día de su respectiva fiesta, orar y/o cumplir con confesar y comulgar. Veamos una pequeña muestra de lo afirmado

---

<sup>927</sup> Cfr. AGI. Indiferente. 2921. "Despachos de la Comisaría de Cruzada". Ago. 1781.

<sup>928</sup> Cfr. AGI. Indiferente. 2921. "Secretaría del Perú". Ago. 1781.

<sup>929</sup> Cfr. *Auto de la Visita* [de Baltasar Jaime Martínez Compañón] *hecha a la parroquia* [de Huancabamba] *en 10 de febrero de 1783, siendo párroco el Doctor Buenaventura Ribón y Valdivieso* en Ramírez, Miguel. *Huancabamba. Su Historia, su geografía...* Op. Cit. p. 84.

en el siguiente cuadro:

Cuadro N° 27. Altares con indulgencias

| Señor/Santos/Virgenes                           | Tipo de indulgencia        | Iglesia                       |
|-------------------------------------------------|----------------------------|-------------------------------|
| Virgen del Rosario                              | I. plenaria                | I. de Chipillico              |
| Nuestro Señor atado a la columna <sup>930</sup> | I. plenaria                | I. de Chipillico              |
| Santísima Cruz                                  | I. plenaria                | I. de Suipirá                 |
| Patriarca san José                              | I. plenaria                | I. de Suipirá                 |
| Señor Cautivo                                   | I. plenaria                | I. de Suipirá                 |
| San Francisco de Asís                           | I. plenaria                | I. de Suipirá                 |
| San Vicente Ferrer                              | I. para iglesia            | I. de Suipirá                 |
| Santísima Trinidad                              | I. para iglesia            | I. de Suipirá                 |
| Purísima Concepción                             | I. plenaria y parciales    | I. de Suipirá                 |
| Virgen de Guadalupe                             | I. plenaria                | I. de Suipirá                 |
| Señora de los Dolores                           | I. plenaria                | I. de Suipirá                 |
| San Vicente Ferrer                              | I. plenaria                | I. de Suipirá                 |
| San Juan Evangelista                            | I. plenaria                | I. de Suipirá                 |
| Cristo Circuncidado <sup>931</sup>              | I. plenaria                | I. de Suipirá                 |
|                                                 | I. plenaria para iglesia   | I. Curbán y Tambogrande       |
|                                                 | I. plenaria para iglesia   | Chipillico                    |
| Nuestra Señora del Carmen                       | I. plenaria y para iglesia | I. Huarmaca                   |
| San Vicente Ferrer                              | I. plenaria perpetua       | I. del convento san Francisco |
| Nuestra Señora de Agua Santa                    | I. plenaria perpetua       | I. del convento san Francisco |
| San Antonio de Padua                            | I. plenaria perpetua       | I. del convento san Francisco |
| Patriarca san José                              | I. plenaria perpetua       | I. del convento san Francisco |
| Nuestra Señora del Rosario                      | I. plenaria perpetua       | I. del convento san Francisco |
| San Roque <sup>932</sup>                        | I. plenaria perpetua       | I. del convento san Francisco |
| San Juan Evangelista                            | I. plenaria                | I. del convento san Francisco |

Fuente: Elaboración propia con documentos de AGI<sup>933</sup>.

<sup>930</sup> Para ganar esta indulgencia plenaria, los devotos debían asistir el Viernes Santo y hacer oración delante de la imagen. Cfr. AGI. Indiferente 2924. N.31. “Solicitud de Breve por Vicente María Fernández de Otero”. Abr. 1787.

<sup>931</sup> Para ganar indulgencia debía ponerse delante de la imagen el Viernes Santo.

<sup>932</sup> En el caso de san Roque de Mompeller, podían obtener indulgencia los que en sus enfermedades acudieran a su patrocinio. Cfr. AGI. Indiferente 2924. N.31. “Solicitud de Breve del convento de san Francisco de Piura”. Abr. 1787.

<sup>933</sup> Cfr. AGI. Indiferente 2924. N. 6 y N.31. “Lista de varios permisos que, por la Secretaría del Perú, ha

Con todo este regalo de indulgencias que perseguía captar la atención y asistencia de los feligreses -y que a su vez implicaba mayores ingresos económicos para el cura por los diezmos y ofrendas- las fiestas en la ciudad y en algunas zonas rurales se fueron haciendo cada vez más concurridas con claras excepciones de aquellas celebradas en parroquias más alejadas.

Una de las fiestas más relevantes en el norte del Perú era la del Señor Cautivo, sobre el que se difundieron algunas leyendas acerca de su milagroso origen<sup>934</sup>, leyendas que se expandieron lentamente por todo el obispado de Trujillo, convirtiéndose en materia de devoción; se celebraba desde fines de septiembre, prolongándose hasta los primeros días de octubre. Si bien hemos encontrado referencias de esta devoción, creemos que, en el período estudiado, aún no estaba enraizada la peregrinación de feligreses de distintas partes del partido piurano hacia Ayabaca, pues no hemos encontrado documentos que la respalden; además fueron escasos los piuranos con objetos o joyas sobre él; en el caso de los ayabaquinos, de donde datan las leyendas, tampoco encontramos representación significativa de mandas pías o misas en honor del Señor Cautivo. Por lo tanto, creemos que tal fervor enraizaría a raíz de la Independencia, convirtiéndose en fiesta y culto de carácter masivo.

¿Cuáles eran las formas devocionales?: en tal celebración todos los años se hacía *Misión en la Vice Parroquia de San Lorenzo en el Novenario... a la Efigie del Señor Cautivo que allí se venera(ba), cuyos sermones todos [eran] de pura Misión*, alterando únicamente las procesiones de sangre, nocturnas, por lo establecido en la real cédula de 1777. Pese al mandato, consta información de que hasta 1800 continuaría la procesión en la que se cantaban *saetas en cada esquina* y se predicaba *sus pláticas para mover los fieles a penitencia*. Los sermones morales y misionales continuaron hasta 1812<sup>935</sup>.

Normalmente festejar al santo patrono duraba una semana iniciada con un novenario, septenario o quincenario tras lo que se desarrollaban las vísperas, *tercia* y serenatas. El día central se celebraba misa y sermón, este último resaltando las virtudes del santo, complementándolo con pequeñas obras teatrales que debían mover a la devoción y evitar

---

concedido el Supremo Consejo de Indias a fin de impetrar del Papa diferentes gracias para la Iglesia de Nuestra Señora del Rosario, en el pueblo de Curbán”, Chipillico, Suipirá y convento san Francisco. May. 1787 y Abr. 1788.

<sup>934</sup> El relato de los sucesos milagrosos puede leerse en el libro de Marcela Olivas, *Peregrinaciones en el Perú. Antiguas rutas devocionales*. Lima, Universidad de San Martín de Porres, 1999, p. 26 y en el de Luis Millones, *Dioses familiares...* Op. Cit. p. 25.

<sup>935</sup> Cfr. AGI. Lima. 803. N. 19. Fol. 1r. “Testimonios de los acuerdos y oficios pasados al Obispo de Trujillo por el Ilustre Ayuntamiento de esa ciudad”. May. 1813.

caer en la mera comedia. Después de la procesión final se acudía al banquete sufragado con dinero de la cofradía y, antes de terminar el convite, se leía la lista de los fallecidos ese año y se elevaba una plegaria por sus almas. De celebrar exitosamente y según lo planificado, se cumplía con una de sus principales funciones: *Promoción en el prestigio social*, concedido a quienes se encargaban de las diversas tareas, porque tales cargos asumidos por los más adinerados legitimaban las diferencias económicas a ojos de los más pobres<sup>936</sup>. A esta función, el doctor Manuel Marzal Fuentes S. J. agrega otras dos: *de Integración* de los habitantes del pueblo, entre sí, con los emigrantes que regresaban con ocasión de la fiesta, y con los muertos, presentes en las mentes como iniciadores y continuadores de la celebración; y la función *de Desahogo colectivo*, en la difícil vida de un pueblo<sup>937</sup> que esperaba con ansias estos momentos de explosiva alegría y jolgorio porque, al igual que en España, se disfrutaba de toros, mercados, peleas de gallos, ferias y comedias, razón por la que el VI Concilio Limense intentaría regularizar estas actividades así como los excesos en comidas y bebidas de los pueblos de indios<sup>938</sup>, sin conseguirlo.

### **5.1.3. Navidad, advocaciones marianas y otras celebraciones. La fiesta como “espacio” de tensiones y tumultos.**

El tercer grupo de festividades englobaba la Pascua de Navidad, día de Reyes, día de los Difuntos y las fiestas dedicadas a las distintas advocaciones de la Virgen. No las describiremos, pero sí resaltaremos algunas peculiaridades de sus celebraciones.

En base a la normativa, todas habrían de tener un elemento común: se iniciaban con el repique de campanas de la Matriz y de las otras iglesias que pautaban el proceso de celebración. Sin embargo, las tonadas no siempre eran las mismas pues en la noche de vísperas de Navidad, para convocar a *Maitines* y *Misa solemne*, debían tocarse las campanas según lo acostumbrado en cada iglesia<sup>939</sup> y, en el caso de la celebración del día

---

<sup>936</sup> Respecto a esta función social Alejandro Diez Hurtado reafirma que las familias o individuos comprometidos en la organización de las fiestas religiosas tenían la finalidad de mantener y sostener el culto religioso adquiriendo, en contraposición, una reafirmación de su prestigio social. Cfr. A. Diez. “los sistemas de cargos religiosos y sus transformaciones”. En: M. Marzal y otros. *Religiones andinas*. Madrid, Enciclopedia Iberoamericana de Religiones, Trotta, 2005, p. 255.

<sup>937</sup> Cfr. M. Marzal. *Los santos y las transformaciones...* Op. Cit. pp. 32-33.

<sup>938</sup> Cfr. J. Tejada. *Colección de Cánones y de todos los Concilios...* Op. Cit. Acción II. Lib. II. Tit. II, p. 346.

<sup>939</sup> Cfr. AGI. Lima. 959. N. 21. “Edicto en que el Excelentísimo e Ilustrísimo Señor D. D. Juan Domingo González de la Reguera...” p. 11.

de todos los Santos, se doblaban campanas, dando el primer doble a las dos de la tarde, por espacio de un cuarto de hora y después en cada uno por el mismo espacio de tiempo, terminando con otro igual al toque del Ave María, suspendiéndose desde entonces hasta las seis del día siguiente. En la vigilia y misa cantadas en las iglesias los lunes de cada semana con procesión de Ánimas, no podía excederse del número de dobles y campanadas respecto de las honras de particulares, salvo el de la procesión que podía durar el tiempo en que esta volvía a la iglesia<sup>940</sup>.

Asimismo, parece que la mayoría de fiestas dedicadas a la Virgen implicaba nueve misas cantadas de novena, misas nocturnas en el Altar de la respectiva imagen, la fiesta propiamente dicha en el día central, procesión y algunas actividades más mundanas como corrida de toros e iluminación por varios fuegos de distintos tamaños, todo lo cual provocaba un gran despliegue de alegría, camaradería, efusividad y otros sentimientos identificados -desde el exterior- a la devoción<sup>941</sup>.

Los problemas nacían cuando la imagen no contaba con el ropaje suficientemente nuevo y hermoso de acuerdo a la dignidad representada. Y si en la ciudad existía mayor facilidad para encontrar remedio -al constar negocios que vendían las telas apropiadas para confeccionarlo y, reuniendo el dinero, se procedía a comprarlas- en los pueblos las dificultades aumentaban: se dependía de encargos realizados para conseguir lo necesario, y poder cumplir así con la festividad. Sechura, pueblo costeño, es un buen referente de ello: no contaba con tiendas que vendiesen telas, de modo que en 1810 un conocido devoto, Toribio Chullis, hubo de tratar con el comerciante piurano, Estalisnao Moreno, 5 varas de lama<sup>942</sup> *atenuada para el culto de la Madre de Dios del Carmen... ya que por otro arbitrio no se puede conseguir otras de sus semejanzas*. Y añadía que, de no poder reunirla, le mandara *antiguas ropas como más decentes de aquel tipo con que me quedaré tan gustoso y tan laudable mi deseo al culto de la soberana Ymagen de la Madre de Dios, y que siendo esto tan urgente espero por la vía de correos me diga lo conveniente*<sup>943</sup>, pues contaba con poco más de dos meses para la elaboración de la prenda. El pedido fue respaldado por otra misiva del capitán Francisco de Paula Vera, quien, como mayordomo de la cofradía del Carmen, insistiría ante el comerciante en su envío de *un faldellín de los*

---

<sup>940</sup> *Ibidem*. p. 17.

<sup>941</sup> Cfr. AGN. CTD. Caja 4. Doc. 1466. “Carta de Pedro Miguel de Sierra a Estalisnao Moreno”. Ene. 1812.

<sup>942</sup> Tela de seda entretejida con oro o plata en que el metal queda por encima sin pasar al revés; sin flores. Cfr. *Nuevo Tesoro Lexicográfico Real Academia Española* en

<http://ntlle.rae.es/ntlle/SrvltGUIMenuNtllle?cmd=Lema&sec=1.0.0.0.0>. Consultado el 22 de mayo de 2018.

<sup>943</sup> AGN. CTD. Caja 3. Doc. 1191. “Carta de Torivio Chullis a Estalisnao Moreno”. Mar. 1810.

*antiguos* -semejante, decía, al realizado en el manto de la Virgen en Piura- *en buen tesú*; y especificaba: *aunque el expresado Chulli quería de la tienda género nuevo, estos no los hay, por ser unas lamitas muy ordinarias, lo que no sucede siendo de esos famosos faldellines de buen tesú*. Asimismo, dicho mayordomo aprovecharía para pedir *dos docenas de flores de mano*, hechas por las carmelitas, *de las mejores, escarchadas para el rostro*<sup>944</sup> de la Virgen. Como se observa, recurrirían a un segundo mecanismo: reutilizar telas ya usadas; se aplicaría entonces un tercer modo, alquilar la vestimenta de otra Virgen. De ello da indicios el Libro de Cofradías de Nuestra Señora de la Purísima Concepción al reflejar que se guardaban, entre otros ornamentos de la Virgen, un vestido de lana blanca con florecitas rosadas galoneado con franjas de plata fina, forrado con raso blanco y un cíngulo abotonado con hilado de oro de cinta de tela con flores de terciopelo coloradas<sup>945</sup>.

Conseguir los elementos necesarios para la celebración no era tarea fácil; habría de traerse desde lugares lejanos, agenciando el coste, pero la carga más pesada no era esta, sino la confección de los distintos adornos para engalanar la fiesta. Esta tarea recaía en los cofrades, hermanos y devotos en general, quienes invertían buen número de horas en ello. Terminada la fiesta, el cansancio sería común denominador no solo de feligreses sino también del celebrante, que algunas veces era foráneo y tenía que adaptarse al ambiente, por lo menos, durante un mes. La dureza de los caminos y la insalubridad del lugar podían afectar la salud del sacerdote, como fue el caso de Juan Pío Rodríguez, cura de Tambogrande, quien comentará los padecimientos de una enfermedad de tercianas contraída a su regreso de Chipillico, donde había asistido a celebrar una novena a Nuestra Señora del Cisne<sup>946</sup>. Aprovechamos la referencia para comentar que esta fue una advocación promovida desde fines del XVI en el pueblito del mismo nombre, en la

---

<sup>944</sup> AGN. CTD. Caja 4. Doc. 1576. “Carta de Francisco de Paula Vera a Estalisnao Moreno”. Mar. 1810.

<sup>945</sup> Cfr. AGI. Lima. 976. *Testimonio de los Documentos, méritos y servicios del Presbítero Manuel José de Arrunátegui, cura propia de la Doctrina de San Andrés de Frías*. Ago. 1817. El ropaje entregado a los mayordomos por el vicario Manuel José de Arrunátegui fue acompañado de recomendaciones puntuales, tales como que solo debía servir para las fiestas de esta Virgen y no para ninguna otra de las festividades de las demás Imágenes que se celebran en esta Iglesia; que serían los mayordomos quienes las administrasen y que los curas que le sucediesen no permitirían a los encargados hacer *otro uso de dichas especies, o que por empeño o favor o interés prestarlas a los mayordomos de otras cofradías; y en el caso así sucediese estén obligados por cada vez que lo hagan, a dar 6 pesos para costear... la cera de Castilla con que se vela en sus fiestas hasta donde alcanzase*.

<sup>946</sup> Cfr. AGN. CTD. Caja 3. Doc. 1359. “Carta de Juan Pío Rodríguez a Tomás Diéguez”. Sept. 1819.

provincia de Loja<sup>947</sup>, y que por cercanía geográfica, social y comercial se había trasplantado en nuestro territorio.

A pesar de los gastos y agotamiento general, en los asistentes quedaba la satisfacción de haber disfrutado la festividad y haber demostrado todo el amor y devoción al santo o titular celebrado; no siempre era un éxito porque, en algunas ocasiones, se presentaban problemas serios, como el no tener sacerdote disponible, el producirse tumultos entre los indígenas y ataques entre feligreses. Vale la pena detenerse brevemente en cada uno de estos problemas contemplando sus respectivos factores causales.

La ausencia de curas celebrantes podía deberse, entre otras razones, a enfermedades, desidia, incumplimiento de pagos, postulaciones, etc. Por ejemplo, en 1817, el cura Pedro Josef de Mena se quejaba ante el vicario Diéguez porque su coadjutor, además de ser *negligente*, era *ayunador que enferma el estómago y se manda sangrar* experimentando malos resultados. *Por esto, todos los días festivos me pide... que celebre Pro populi... y nada consigo porque, ingratos y Vuestra Merced ausente, se niegan todos a pagarme.* Asimismo, los mercedarios *no me han auxiliado aun teniendo por delante al Frayle Lozano muy ocioso; Fray Simón con su patojera se hace sordo, y Noblesia su ahijado... está enfermo*; por tanto, la celebración recae solo en mi persona sin recibir ningún pago<sup>948</sup>. Estos lamentos probablemente quitaron las ganas de volver a celebrar fiestas en los años consecutivos y, en algunos casos, buscar otras iglesias que fueran más rentables, para lo que tenían que postular en Trujillo acudiendo a la misma ciudad o a poblados cercanos.

Lo problemático era que viajaran a dejar las solicitudes o a examinarse en tiempos cercanos a fiestas religiosas importantes, lo que provocaba que se extremaran medidas obligándoles a regresar a sus curatos. Así sucedió en febrero de 1821 cuando el *Comisionado General para el Gobierno del Obispado*, José Cleto Gamboa, comunica al vicario de Piura que el Obispo, *atendiendo a la grave obligación que asiste a todo cura de residir en su beneficio por el tiempo de la Santa Quaresma*, ha notificado que los sacerdotes que se encuentren postulando a alguna prebenda

---

<sup>947</sup> Sobre esta devoción en Loja véase Nicholas Santoro. *Mary in our life. Atlas of the names and titles of Mary, the mother of Jesus, and their place in Marian devotion*. United States of America, iUniverse, 2010, p. 356 ss.

<sup>948</sup> AGN. CTD. Caja 3. Doc. 1099. “Carta de Pedro Josef de Mena a Tomás Diéguez”. Feb. 1817.



*no falten para este Santo tiempo a dicha su residencia y mandó que se les notifique para que a proporción de la distancia en que cada uno se hallare de su curato salga para él, de modo que por mano de su respectivo Vicario de Provincia pueda hacer constar que el citado miércoles ya se halle presente a la Administración de la Bendita ceniza en sus feligreses, bajo de precepto de Santa obediencia... quien no lo cumpliese, sino fuere por impedimento físico o moral, que haga constar quedará sujeto a las penas que hubiese lugar en Derecho según su culpa<sup>949</sup>.*

El segundo problema en las fiestas -larga y exhaustivamente mencionado- era la embriaguez de los asistentes y sus consecuencias: atropellos contra la autoridad y contra todos aquellos que intentaran apaciguarles. Este comportamiento sería común desde inicios de la conquista, pues en las Constituciones Sinodales de 1623 reiteraban que los indios *se ocupaban... en sus borracheras, taquíes y otros gentilismos, vicios y pecados, y no empleaban el tiempo en el fin principal de santificar los dichos días, los cuales guardaban solo por huir del trabajo y darse a la ociosidad y vicio*. Esta primera apreciación parte de dos características psicosociales que los españoles adjudicaron a los indígenas: la holgazanería y la embriaguez que, al parecer, eran los principales motivos que les atraían a las celebraciones religiosas en desmedro de la economía de los españoles; por tanto, los conciliares recordaban a los curas prohibir *borracheras, taquíes, ni dançar al modo gentilicio, ni de noche, sino que en tocándose a la oración se recojan a sus casas, castigando severamente a los que no lo hicieren<sup>950</sup>*.

Desafortunadamente para la Iglesia estos problemas no competían solo a los aborígenes; también los mestizos y los españoles se vieron afectados por el mismo tema. De esto se quejaba el cura de Huancabamba, Buenaventura Ribón, en 1783, al recalcar que había mixtos que residían en los campos separados de toda sociedad, que solo en días de las mayores festividades venían al pueblo más que por lo devoto, por las fusiones y juntas que tienen de andanzas y borracheras<sup>951</sup>.

Con el transcurrir del tiempo no cambiaron las costumbres. Continuamos encontrando testimonio de ello en Huancabamba, donde su cura Diego del Castillo, enumeraba las consecuencias del alcohol:

*pelean, se maltratan y cometen mil injusticias castigando y oprimiendo sin tino y sin razón a todos los que no siguen su ejemplo. Se desnudan y empobrecen porque*

---

<sup>949</sup> AGN. CTD. 1. Caja 1. Doc. 47. Fol. 1r. "Auto del Dr. Josef Cleto Gamboa". Feb. 1821.

<sup>950</sup> AGI. Lima. 307. "Constituciones Sinodales del Obispado de Truxo del Pirú..." Acción segunda. Sesión 2ª. Cap. 2. Fol. 15v.

<sup>951</sup> Cfr. *Plan presentado al Ilustrísimo Señor Jaime Martínez Compañón por el insigne Párroco y Vicario de Huancabamba doctor Buenaventura Ribón Valdivieso*. Citado en M. Ramírez. *Huancabamba. Su Historia, su geografía...* Op. Cit. p. 85.

*destas circunstancias se aprovechan las chicheras y vendedores de aguardiente para comprarles sin orden, ni cristiandad sus granos, y demás bienes, adeudándolos a su arbitrio para que después y al tiempo del cobro resulten prejuicios, robos y quebraderos de cabeza al cura*<sup>952</sup>.

Pero si el problema era recurrente, es preciso preguntarse por las causas que lo generaban para tener una visión más completa del asunto.

Entre los motivos que impulsaban al aborígen a rebelarse se cuenta los atropellos cometidos contra sus personas y bienes materiales, ya sea pagando diezmos, ofrendas, impuestos, bulas o contribuciones varias mandadas por las autoridades. El grupo indígena no permaneció inactivo ante la opresión y, en cada oportunidad, se alzaba motivado por un líder, haciendo saber su malestar a la autoridad y en algunas oportunidades logrando su cometido. A pesar de las sugerencias de no maltratar físicamente a los aborígenes, hubo curas doctrineros que los azotaron aprovechando su asistencia a fiestas.

El atentar contra el escaso patrimonio material de los indios obligándoles a dar ofrendas, pagar diezmos indebidos, comprar bulas o pagar impuestos ocasionó que, aprovechando alguna fiesta, los acompañantes de la procesión dieran voces de alzamiento con o sin armas, contra sus autoridades civiles y/o eclesiásticas. Como la fiesta implicaba diversión y embriaguez, sería una ocasión propicia para envalentonarse y demandar a los representantes del Estado y de la Iglesia los excesos cometidos; si bien, pasada la euforia y retornando a la sobriedad pedían perdón a los agraviados<sup>953</sup>.

Con el transcurrir del tiempo, por las más de cien rebeliones indígenas surgidas en todo el virreinato peruano y por la presencia de ideas liberales, los indios de la serranía piurana iban tomando conciencia de su fuerza colectiva y del pánico que podían generar. Por lo general, y de resultas de una rutinaria conexión económica entre poblados de la costa norte, las noticias sobre tumultos se transmitían rápidamente como reguero en pólvora y, como compartían similar situación, los grupos indígenas copiaron las formas violentas aplicándolas en los días festivos. En Yungay, por ejemplo, durante la fiesta de Reyes de 1780, se sublevaron los vecinos tratando de dar muerte a los comisionados encargados de informar sobre la Revisita. Este mal comportamiento fue secundado por los feligreses de Huaraz, *el 8 de carnestolendas, juntándose en un cerrillo y levantando banderas de donde bajaron a la Plaza sin que hubiese modo de contenerlos, porque estaban apercebidos de muerte los que protegiesen la Jurisdicción Real*. El marqués de

---

<sup>952</sup> ARP. Intendencia. Causas criminales. Caja 63. Exp. 1226. Fol. 12-13. Año 1804.

<sup>953</sup> Cfr. ARP. Intendencia. Causas criminales. Caja 67. Exp. 1359. Fol. 5/24v. Año 1812.

Casa Hermosa montó intrépidamente entre todo el tumulto, dando tiempo a que los curas sacasen el Santísimo Sacramento, e interpelló a que dijese lo que querían y *pidieron la Revisita para quemarla porque en ella se numeraban cholos, contra la costumbre en que se hallaban de no pagar tributos, y también juzgaban eran comprendidos los mestizos*. Les dieron la Revisita y quedaron pacificados, pero con la convicción de que la unión y la fuerza podían permitirles lograr sus objetivos<sup>954</sup>. En nuestra zona de estudio - específicamente en Chalaco- se verificó una sublevación indígena, en 1819, contra el subdelegado de Piura Clemente Merino, provocando que los indios se rehusaran no solo a obedecerle sino también a celebrar las tan importantes fiestas navideñas. Las 9 misas de Aguinaldo, la del Gallo y la de san José y la Virgen (del 25 de diciembre) no se realizarían según el deseo del cura Manuel García por lo que dejaría de percibir más de 400 pesos<sup>955</sup>.

Otras de las causas que impulsaban los alzamientos era la disconformidad con la elección de autoridades nativas, de mayordomos, de músicos o cantores, etc. porque debía imponerse la costumbre sobre cualquier tipo de autoritarismo o tiranía del sacerdote. La elección de mayordomos, desde los primeros años de conquista española, no competía al cura sino a los miembros de cada cofradía o hermandad que lo hacían *entre los originarios, en turno alternativo de parcialidades y sin que nunca haya entrado algún forastero*, pues estos solo se encargaban de servir en las corporaciones menos importantes y nunca en la del *divinísimo*. En esta consigna se ampararon los indios de Colán en 1809 y denunciaron al cura José Navarro porque sin consenso ni voluntad del común de indios había *elegido despóticamente... a los mayordomos y priostes que le habían parecido para el servicio de las cofradías de Nuestro Amo Señor Sacramentado y la de Nuestra Señora*. Los indios reconocían que los curas podían incentivar una fundación cofradial, participar como testigos en la elección de mayordomos y aprobar las constituciones cofradiales, pero no tenían autoridad para nombrar mayordomos; motivo por el cual se rebelaron e iniciaron un largo litigio que finalmente les dio la razón<sup>956</sup>.

Otro caso será el altercado sucedido en Frías, en 1813, al tiempo de la conmemoración de la Fiesta de Nuestra Señora del Rosario. En dicha ocasión, el cura Manuel José de Arrunátegui y el procurador de indios Bernardo Pizarro discutieron por

---

<sup>954</sup> Cfr. AGI. Lima. 901. Exp. 11. "Carta del Virrey Guirior al Rey sobre tumultos y sublevaciones ocurridas en la Provincia de Guaylas". Mar. 1780. Según opinión del Virrey el verdadero motivo del tumulto era la disposición dada por el alcablero para hacer rondas con fusiles a su arbitrio.

<sup>955</sup> Cfr. AGN. CTD. Caja 2. Doc. 691. Fol. 1r. "Carta de Manuel García a Tomás Diéguez". Ene. 1820.

<sup>956</sup> Cfr. AAP. Varios asuntos. Leg. 4. Exp. 98. "El procurador de naturales de Colán presenta queja de José Navarro por haber elegido despóticamente a los mayordomos y presbíteros para el servicio de cofradías". s/m. 1809.

la elección de dos cantores para las misas. Las personas propuestas a los mayordomos de las cofradías de san Andrés y Nuestra Señora del Rosario eran un indio y un mestizo, pero fueron rechazadas por la autoridad indígena porque ya tenían dos cantores que servían gratuitamente con la única condición de que no les cobrasen tributos. El problema -a decir del cura Arrunátegui- era que estos cantores no siempre estaban disponibles, razón por la que planteaba que todos los indios pagasen dos reales por cada misa (juntando unos 50 pesos al año) para dividirlos entre los que desempeñaran el oficio. Dicha discusión se convirtió en una situación insostenible, a tal extremo que el Procurador, tras haber recibido dos *cimbronazos* por parte del cura, convocó al común de indios a levantamiento, interrumpió la misa, sacó a todos de la iglesia y *en medio de la plaza hizo mayores escándalos*. Pasados unos minutos movilizó nuevamente a los indios con la intención de quitarle las llaves de la Iglesia al cura defendido por los mestizos del pueblo. Finalmente, el enfrentamiento con cuchillos, palos y otras armas fue disipándose hasta lograr la calma<sup>957</sup>. En este caso observamos, por una parte, la toma de postura y defensa que asumen indios y mestizos -unos liderados por su protector y los otros por el sacerdote- y, por otra, la idea de no ser el cura sino el común de indios quien debía elegir a los cantantes pagados con dinero de las cofradías. Cuestionan la facultad del sacerdote para elegir e imponer y se arrogan esta potestad porque son ellos quienes solventarán este servicio<sup>958</sup>.

Por otro lado, las revueltas podían suscitarse también cuando las autoridades religiosas decidían erradicar algunas costumbres indígenas que consideraban irreverentes, más aún si se utilizaba el templo con ocasión de las vísperas de alguna fiesta religiosa. En algunos pueblos, por ejemplo, era costumbre que en todas las fiestas los indios se reunieran en la iglesia por la noche, en un acto que llamaban *Velorio*, para beber aguardiente, chicha y guarapo al son de melodías emitidas por el órgano y a la luz de velas. Durante un par de horas conversaban, reían y, por efecto del alcohol, cometían *ynsolencias repugnantes al templo de Dios*<sup>959</sup>, lo que provocó que, algunos curas, como Pedro Patiño, intentaran erradicarlo con el entendible rechazo de la comunidad.

El tercer y último problema referido a peleas entre feligreses se centra en la múltiples discordias -por deudas, venganzas, infidelidades, envidias, etc.- que desembocaban incluso en la muerte de alguno de los contrincantes. Aprovechando la fiesta de Nuestra Señora del Rosario, en la capilla de Chipillico, en 1809, se produjo un crimen que

---

<sup>957</sup> Cfr. ARP. Intendencia. Causas criminales. Caja 68. Exp. 1373. Fol. 2. Año 1813.

<sup>958</sup> Cfr. R. Rosas. *Mentalidad y discurso religioso...* Op. Cit. p. 141.

<sup>959</sup> AAT. Secc. Idolatrías. Exp. N° DD-1-19. Fol. 1v. Año 1814.

conmocionó a propios y extraños: El 12 de diciembre, un zambo libre llamado Pedro García fue asesinado durante una riña. El supuesto autor del crimen, Pablo del Castillo, alegó en todo momento inocencia por defensa propia; como no creyeron en su afirmación se asiló en la iglesia evitando su detención momentáneamente, siendo luego extraído, encarcelado y condenado a destierro por dos años<sup>960</sup>.

El segundo ejemplo se enmarca en tiempos inmediatamente posteriores a la proclamación de la Independencia, cuando el ambiente inflamado de ideas liberales y el caos permitían un sinnúmero de atropellos contra algunos grupos sociales. Así sucedió el día que acabó la Octava del Corpus en Trujillo, después de que colocasen al Santísimo Sacramento en su lugar, dispararon *a cuatro españoles* y aún decían faltaba matar *nueve*<sup>961</sup>.

En general, como bien destaca el historiador Manuel de Lara Ródenas, *apenas hubo procesión o celebración solemne sin que la habitual expresividad de los fieles degenerase pronto en irreverencias, tensiones o altercados. Cofrades contra cofrades, frailes contra frailes, clérigos seculares contra clérigos seculares, indios contra curas doctrineros, alcaldes indígenas contra sacerdotes e incluso autoridades civiles contra autoridades políticas dieron tono a desfiles procesionales de toda especie*<sup>962</sup>.

En síntesis, las fiestas religiosas, durante el período de transición hacia la independencia, no fueron solo expresión de las distintas devociones, sino que, en la serranía piurana y en algunas poblaciones rurales costeñas, se convirtieron en momentos oportunos para dar a conocer la insatisfacción que vivían por tener que soportar castigos corporales, pagar tributos e impuestos excesivos y lidiar con el autoritarismo de algunos sacerdotes. Por tanto, el feligrés indígena no se mantuvo inmóvil ante la injusticia, sino que, justificándose en la embriaguez, logró aterrorizar y desafiar a la autoridad, así como también al grupo mestizo y blanco que en conjunto eran minoría. Las nuevas ideas que atacaban el autoritarismo, la tiranía y la libertad iban calando en las mentes de las autoridades indígenas, quienes, aprovechando las festividades religiosas que congregaban gran número de fieles, buscaban el apoyo necesario para pedir y exigir lo que creían conveniente.

---

<sup>960</sup> Cfr. AGN. Causas Criminales. Leg. 117, Cd. 1425. Año 1810. Citado en M. Seminario. *Historia de Tambogrande...* Op. Cit. p. 127.

<sup>961</sup> AGN. CTD. Caja 2. Doc. 497. “Carta de M. D. a Tomás Diéguez”. Jun. 1822.

<sup>962</sup> M. De Lara Ródenas. *Religiosidad y cultura en la Huelva...* Op. Cit. p. 173.

## 5.2. Miedo y piedad ante las catástrofes naturales

No queremos desaprovechar la oportunidad para mencionar brevemente las actividades religiosas que se realizaron a causa de los desastres naturales, como terremotos, sequías y lluvias torrenciales, comparando las realizadas en España con algunas desarrolladas en sus colonias americanas porque, según concluye María Eugenia Petit-Breuilh, desde el siglo XVI hasta las primeras décadas del XIX, a pesar de las limitaciones de la distancia, existió un intercambio permanente de los aprendizajes adquiridos con cada nuevo suceso catastrófico tanto en España como en sus colonias. Esta situación contribuyó a que aspectos distintos de la vida humana se difundieran y fueran quedando en el acervo cultural de la sociedad hispana, desde los rituales religiosos hasta el flujo de nuevas ideas que explicaban las causas científicas de los desastres<sup>963</sup>.

Ya en el primer capítulo apuntamos las dos principales causas que se trabajaron respecto de los desastres naturales: la providencialista y la científica ilustrada; toca pues analizar los efectos religiosos inmediatos que generó en la población afectada directamente o en aquella que se enteró del desastre tiempo después.

Como es bien sabido, las interpretaciones religiosas de carácter providencialista abundaban. El desarrollo científico, en este ámbito, era aún limitado. A tenor del panorama de inseguridad colectiva y de impotencia frente a las calamidades, para el doctor Adrián García Torres, acudir al amparo de los remedios espirituales aplicados por la Iglesia católica pasó a ser el recurso más eficaz, sobre todo, porque se quería atenuar el castigo divino. Por este motivo, en una sociedad plenamente sacralizada, no fue difícil vincular el funcionamiento de la naturaleza con los designios divinos; es comprensible, por tanto, que el clero pusiera en marcha un engranaje perfecto por el cual tomará bajo su mando todos los ritos religiosos destinados a pedir misericordia a Dios; aunque presentaran matices de acuerdo al desastre vivido<sup>964</sup>. Así, para lluvias y sequías, las manifestaciones fueron de menor envergadura que para los terremotos quizá porque aquellas se presentan con signos que permiten prevenir algunos efectos y su prolongación de meses o años induce a los pobladores a agenciarse de varios mecanismos materiales

---

<sup>963</sup> Cfr. M. Petit-Breuilh. *La vida cotidiana ante los desastres naturales...* Op. Cit. p. 324.

<sup>964</sup> Cfr. A. García Torres. “En busca del perdón divino: Los mecanismos de la religiosidad popular ante las adversidades climáticas y naturales en las tierras meridionales valencianas durante el siglo XVIII”. En: E. Serrano (Coord.) *De la tierra al cielo. Líneas recientes de investigación en Historia Moderna*. Zaragoza, Institución Fernando el Católico (CSIC), 2013, pp. 192-193. Véase también del mismo autor “Aguaceros e inundaciones en el sureste de España en la primera mitad del siglo XVIII. Repercusiones de un riesgo histórico” en *Revista Historia Autónoma*, 8, 2016, p. 83.

para soportarlas, superarlas o resignarse; mientras que los terremotos por su carácter repentino, devastador y destructor de vidas e infraestructura generaban más terror porque, según la creencia, Dios expresaba su ira y enojo arrasando con todo aquello que había creado, y por ende, se hacía necesario mostrarle arrepentimiento con múltiples actividades religiosas que en esencia surgían como muestra de arrepentimiento del pecado del hombre. Al respecto León Carlos Álvarez Santaló resalta que *la “seguridad” con la que, en este contexto, se realizaban las fiestas religiosas procedía del reconocimiento y aceptación de la superioridad sobrenatural del “responsable” del modelo religioso que, paralelamente, sugería-imponía la irresponsabilidad y peligrosidad de enfrentarse a su voluntad explicitada en el modelo y, en su caso, la inevitable necesidad y urgencia de contrarrestar el error-pecado y pagar con él*<sup>965</sup>. Nada más cerca de lo pensado y ejecutado en Piura.

De las pocas referencias encontradas sobre acciones religiosas en torno a lluvias anotamos una del siglo XVII sucedida en Lima, donde no se tenía experiencia de fuertes lluvias sino más bien de neblina y garúa; en febrero de 1652, cayó un chaparrón *tan recio, que el Arzobispo mandó se tocasen plegarias en todas las iglesias, pidiendo a Dios cesase el aguacero*<sup>966</sup>. El temor de la población ante tan inusitado fenómeno pluvial provocó la inmediata reacción religiosa a la que indudablemente se sumaron decenas de feligreses.

Para las lluvias que se presentaron en nuestra región, en 1791, solo hemos encontrado referencias literarias que, probablemente, son una muestra de lo que se hizo en la realidad: oraciones y votos. La continuidad de las precipitaciones hizo suponer la persistencia de la maldad de los hombres y, por consiguiente, de la ira de Dios:

*Conociendo castigo tan tremendo  
se movieron por fin a penitencia,  
oraciones y votos ofreciendo  
por impetrar del Cielo la clemencia;  
pero Dios, que ofendido se está viendo  
siendo todo bondad por excelencia,  
justo permaneció siempre irritado  
hasta dexar el vicio castigado*<sup>967</sup>.

No hemos encontrado más noticias al respecto, pero creemos que al igual que en la

---

<sup>965</sup> L. Álvarez Santaló. “El espectáculo religioso...” Op. Cit. p. 166.

<sup>966</sup> V. Eguiguren. *Las lluvias en Piura...* Op. Cit. p. 8.

<sup>967</sup> *Mercurio Peruano*. Tomo II... Op. Cit. p. 257.

Península<sup>968</sup> debieron organizarse oraciones comunitarias vespertinas y oraciones personales y familiares, de acuerdo a los destrozos afrontados, pues sin duda alguna hubo casas y haciendas que no se derrumbaron a diferencia de aquellas construidas con adobes y paja que padecieron el envite de las destructoras aguas. Los dueños de campos de cultivo perdieron sus cosechas, como ya comentamos en el primer capítulo, y, de hecho, esto debió provocarles en muchos momentos oraciones, plegarias y jaculatorias rogando al ser Divino para que cesasen los aguaceros porque estaban convencidos de que solo su voluntad terminaría con las precipitaciones. Manuel Diéguez, tras *el gran Aguacero* que cayó en marzo de 1821, creyó que no quedaría en la casa de su hermano, el vicario, ni techo en pie, *pero* -escribió- *Dios quiso que no siguiese*<sup>969</sup>.

En el otro extremo, las sequías fueron también motor de algunas acciones litúrgicas, sobre todo si se vivía de la agricultura, porque la angustia ante la pérdida de las cosechas les impulsaba a desarrollar rogativas *pro pluvia*, el *universal remedio* para poner fin a la falta de chubascos. Las rogativas eran semejantes entre las poblaciones católicas, tan acostumbradas a solicitar la provisión divina. Los estudios del historiador Adrián García sobre varios poblados meridionales de Valencia en el siglo XVIII permiten corroborar algunas semejanzas con los poblados piuranos porque ambos -sustentados en la agricultura- tuvieron que afrontar sequías en las últimas décadas de este siglo e incluso en Piura se prolongaron durante los primeros años del XIX.

Al parecer de Adrián García, dependiendo de la duración de la sequía y su gravedad, se desplegaban diferentes prácticas religiosas cada vez más complejas. Este autor comenta que, en el Bajo Vinalopó, tras la siembra en el otoño de 1772, la falta de lluvia hizo que como primera medida de prevención se pasara oficio a las comunidades y cleros ilicitanos para iniciar oraciones privadas; como no obtuvieron los resultados deseados se desarrollaron rogativas públicas a Nuestra Señora de la Asunción. Al obtenerse algunos chubascos en febrero, se procedió a agradecer el favor divino con una misa de acción de gracias. Sin embargo, la continuidad de la falta de precipitaciones condujo a la realización de una procesión de la Patrona por la Villa de Elche y nueva rogativa general de penitencia

---

<sup>968</sup> El 7 y 8 de septiembre de 1793 cayó un fuerte aguacero en varios poblados valencianos generando que los residentes de la villa de Aspe organizaran una rogativa *pro serenitate* suplicando intercesión divina. En tiempo de sequías los aspenses se encomendaban a su patrona la Virgen de las Nieves, pero para esta avenida no pudieron recurrir a ella. *La razón fue que su ermita se encontraba a varios kilómetros del pueblo y se necesitaba la autorización del obispado de Orihuela. El sustituto fue otro de los símbolos relevantes de la religiosidad barroca, la Sagrada Forma.* A. García. “Tras la tempestad, no llegó la calma: el medio Vinalopó ante los temporales de septiembre de 1793” en *Revista de Historia Moderna*, N°29, 2011, p. 107.

<sup>969</sup> AGN. CTD. Caja 1. Doc. 455. “Carta de Manuel a Tomás Diéguez”. Mar. 1821.



con dos nuevos mediadores: el Divino crucifijo de la Agonía y María Santísima de la Merced. Concluida la ceremonia, se trasladó a los intercesores al convento de los mercedarios donde se expusieron durante nueve días con misa por las mañanas y el rosario por las tardes<sup>970</sup>. Este mecanismo era tradicional en la metrópoli en donde -según recalca Arturo Morgado- primaría siempre un concepto devocional pragmático por el cual el fervor que despertaba un culto determinado estaba en relación directa a su valor profiláctico:

*El éxito de un voto mostraba que el santo velaba por el pueblo, y, en la medida en que el santo siguiera respondiendo, los aldeanos perseverarían en el mantenimiento del voto. Cuando se producía una catástrofe, la elección de un santo profiláctico era bastante problemática, y la mayor parte de los pueblos se volvía hacia los santos con reputación de especialistas... y cuando la devoción a algún santo nuevo se popularizaba, las distintas órdenes religiosas tendían a apropiársela para potenciar obsequios y donaciones por parte de los fieles<sup>971</sup>.*

El norte del Perú no fue ajeno a estas rogativas, pues tras agudizarse la crisis económica por casi diez años de sequía, el cura de Tambogrande, Miguel Jaime de los Ríos, hizo rogativas pro lluvias en las fiestas que celebró en junio de 1802; su expresión fue elocuente para describir la pobreza del lugar: *Lo hombres y mujeres están pelados sin tener una cabra ni un camote que comer*. El cura estuvo a punto de sumarse al éxodo masivo que había dejado vacías la mayor parte de las casas en la zona, pero recurrió a las fuerzas sobrenaturales para paliar junto a sus feligreses esta dramática situación, que se superó superficialmente durante los dos siguientes años en que cayeron esporádicas lluvias<sup>972</sup>.

Continuando la sequía, los feligreses volvieron a centrar sus esperanzas en las gracias divinas, refugiándose en la devoción mariana para solicitar la tan preciada lluvia. Así en Trujillo, en 1816, se hizo a María Santísima *un Novenario muy religioso en esta Catedral por falta general de aguas en toda la Provincia*<sup>973</sup>; escasez que empobrecía a pequeños campesinos y a grandes hacendados, quienes se lamentaban en sucesivas cartas, esperanzándose también en el Omnipotente para que mandase lluvias, porque solo *Dios*

---

<sup>970</sup> Cfr. A. García. "En busca del perdón divino..." Op. Cit. pp. 195-196.

<sup>971</sup> A. Morgado. *Ser clérigo en la España del Antiguo Régimen...* Op. Cit. p. 158.

<sup>972</sup> Cfr. M. Seminario. *Historia de Tambogrande...* Op. Cit. p. 120.

<sup>973</sup> AGN. CTD. Caja 2. Doc. 801. "Carta de Hernández a Tomás Diéguez". Mar. 1816.

como Poderoso lo podía remediar<sup>974</sup>. Estos reiterados lamentos, acompañados de frases esperanzadoras, son un claro indicio de que las manifestaciones eran más individuales que colectivas pues, hasta el momento, no hemos encontrado informe alguno que indique la realización de otros ritos religiosos en la ciudad de Piura con esta intención, excepto uno que escapa a nuestro lapso de estudio, 1831, en que el subprefecto, Tomás Cortes, a pedido de algunos hacendados, mandó traer del pueblo de Chocán la imagen del Señor de la Buena Muerte, por *la esterilidad de los tiempos... que se nota en toda la Provincia a causa de no haber lluvias... [para dirigirle] deprecaciones a la Sagrada Ymagen... mediante una rogación pública [que implicaba novenario] que se le hará en esta ciudad*. Se buscaba que con esta rogativa terminara *el rigor de su Justicia y proveyera las lluvias y regadíos de avenidas de ríos*. Por dicho motivo, se pidió al cura y vicario de La Punta, José Santos Vargas Machuca, se encargase de las gestiones, con la oposición del Alcalde y regidores de Querecotillo por pensar que dicho sacerdote quería afincar definitivamente esta efigie en su pueblo. Se tenía pensado que el Señor de Chocán llegase para el 13 de febrero, día de su fiesta, pero como los municipales lo retuvieron en Querecotillo, esperando la opinión y permiso del *Provisor Gobernador Eclesiástico de la Diócesis del Departamento de la Libertad* -que finalmente no llegó- los comisionados que regresaron de hacer esta diligencia fueron capturados y reclusos en la cárcel de Piura por negarse al pedido de la autoridad. Por otra parte, el mismo Subprefecto con su escolta de más de 60 hombres se presentó, el 27 de enero, en el pueblo de Querecotillo donde se estancó la efigie y desató un violento enfrentamiento entre pobladores (hombres y mujeres) y sus huestes armadas con sables, lanzas y armas de fuego, llevando grillos para el Alcalde y demás municipales. Convocado el Cabildo abierto por el Subprefecto, se manifestó que les permitieran quedarse con la efigie *mientras duraba el Novenario que le estaban haciendo, pasado el cual protestaban conducirla a Piura como se había mandado. Convencido con esto aquel Magistrado salió con su escolta*. El suceso fue catalogado como motín y por tal fueron encarcelados por varios meses<sup>975</sup>.

Por lo expuesto, estamos convencidos de que era común denominador en las colonias hispanoamericanas desarrollar este tipo de funciones religiosas, dependiendo de la intensidad del desastre, pues por la misma época, en la región de Coahuila, México, se

---

<sup>974</sup> Cfr. AGN. CTD. Caja 3. Doc. 1134. Fol. 1r. "Carta de Francisco Menéndez Pabón a Estalisnao Moreno". Sept. 1812.

<sup>975</sup> Cfr. ARP. Juzgado de Primera Instancia. Compulsas criminales. Leg. 275. Exp. 5925. Fol. 3r-12r. Feb. 1831.

alternaron años de sequía, heladas, nevadas y lluvias torrenciales que generaron una grave crisis económica y que, por supuesto, trataron de atenuarse con un conjunto de respuestas religiosas como *un novenario de misas cantadas al Señor Cristo de la Capilla... una procesión pública, además de la celebración de misas a expensas de las limosnas de los fieles que contribuyeron para este fin*<sup>976</sup>.

Las rogativas, oraciones individuales y colectivas, novenarios y otros ritos que se hicieron en Piura suplicando al cielo por agua, no obtuvieron los resultados deseados porque la sequía se prolongó por varios años, aunque hubo un par de ellos en que sí llovió; por tanto, nos unimos a la idea de Armando Alberola al defender que el cese de la tragedia, aun de manera transitoria, se atribuía a la intervención divina y, de persistir, las explicaciones providencialistas continuaban:

*... las calamidades no habían sido suficientemente contundentes para reparar el mal hecho. Cualquier desastre, no importaba dónde hubiera tenido lugar, era excusa más que suficiente para que el predicador de turno entrara en acción pues... el miedo se enseñaba desde púlpitos y confesionarios*<sup>977</sup>,

con la única intención de encaminar conductas de acuerdo a lo deseado por la Iglesia.

Los terremotos así como los volcanes<sup>978</sup> movieron conciencias, ánimos y actitudes de aquellos que los padecieron. Como bien dice Gloria Franco, las manifestaciones religiosas, devocionales y piadosas surgidas en torno a ellos estuvieron contempladas por la normativa eclesiástica; así, aunque a veces rayaban en la heterodoxia, permitían a estas autoridades apropiarse de aquellos elementos de religiosidad popular susceptibles de ser manipulados o tergiversados en función de sus intereses. Estas manifestaciones recibían total aceptación de los afectados porque las asumían como una forma de autodefensa a nivel personal y/o como protección colectiva ante fenómenos incomprensibles, debido a la imperiosa necesidad que tenían de verse reconfortados en medio de la desgracia.

---

<sup>976</sup> A. García Hernández. *Alternativas ante las sequías...* Op. Cit. p. 156.

<sup>977</sup> A. Alberola. *Terremotos, memoria y miedo en la Valencia...* Op. Cit. p. 57.

<sup>978</sup> María E. Petit-Breuilh destaca que la erupción del volcán Huaynaputina, en 1600, generó todo un abanico de rituales y ceremonias religiosas que implicaron confesión de pecados, comuniones, predicación de sermones, organización de rogativas, procesiones de sangre, Vía Crucis, exorcismos, misas cantadas, rezo de letanías, toque de campanas, conjuración de santos al volcán y presencia de disciplinantes a medida que la situación se prolongaba y complicaba. Por tanto, las manifestaciones religiosas fruto de desastres naturales más terroríficos vinieron desde el siglo XVI y perduraron por varios siglos. Cfr. "Miedo y respuesta social en Arequipa: la erupción de 1600 del volcán Huaynaputina (Perú)" en *Revista Obradoiro de Historia Moderna*, N° 25, 2016, pp. 76/90, <http://www.usc.es/revistas/index.php/...> Consultado el 19 de junio de 2017.

Además servían a la Iglesia y al Estado para someter a la población mediante un férreo control ideológico que, ejercido de forma conjunta, siempre favorecería sus intereses ya que con ello se evitaba alteraciones sociales que podían poner en peligro el orden establecido<sup>979</sup>.

Hemos anotado en páginas anteriores la interpretación ya clásica de ser la justicia divina una de las causas de los seísmos, *como castigo a una extendida práctica pecaminosa en la sociedad*; en ese sentido, el movimiento telúrico -débil o fuerte- era *por consiguiente, un poderoso activador de la fe*<sup>980</sup>, pues algunos padres de la Iglesia como san Agustín, en su momento recalcaron que

*tras originarse un movimiento telúrico, la devoción que adquiriría renovados bríos, tenía muchas ocasiones de manifestarse con el claro propósito de expiar las culpas que eran consideradas las causantes de las catástrofes, y de esta forma ganar la caridad y la gracia divina*<sup>981</sup>.

Esta convicción, por tanto, implicaba siempre una acentuación de la piedad. En tal sentido, *los sermones, la consagración de santos y las procesiones fueron vehículos a través de los cuales se canalizaron las angustias de los pobladores*, así como también su fe y esperanzas<sup>982</sup>.

Lo primero a lo que recurrieron, en España y en América, fue a buscar imágenes protectoras que les permitieran preservar la vida, la de los seres queridos y sus bienes materiales. Los dos casos de mayor significación están representados por las efigies del Señor de los Milagros y el Señor de los Temblores; de ellas trataremos más adelante; desde el siglo XVI, el culto a la Virgen del Rosario en Lima y el de santa Marta en Arequipa son excelentes referentes<sup>983</sup>. Ya el terremoto de 1555 movió a que el Cabildo arequipeño informara que fruto de los temblores caían

*muchas casas y morían muchas personas e para amparar dello después de la gracia divina, habían tomado por patrona desta Cibdad, a Santa Marta y edificádole casa y después... habían cesado los temblores y porque era justo que el día de su advocación se festejase y alegrase la ciudad, ordenaban y acordaban lidiar seis toros*<sup>984</sup>.

---

<sup>979</sup> Cfr. G. Franco. "La fragilidad de la vida cotidiana..." Op. Cit. p. 215.

<sup>980</sup> L. Seiner. *Historia de los sismos en el Perú. Catálogos: siglos XV...* Op. Cit. p. 28

<sup>981</sup> A. Palacios. "Dominio y catástrofe..." Op. Cit. p. 594.

<sup>982</sup> Cfr. L. Seiner. *Historia de los sismos...* Op. Cit. p. 29.

<sup>983</sup> *Ibidem*. p. 29. Véase también María E. Petit-Breuilh. "Miedo y respuesta social en Arequipa: la erupción de 1600..." Op. Cit. pp. 76, 77/89.

<sup>984</sup> A. Giesecke y E. Salgado. *Terremotos en el Perú...* Op. Cit. p. 12.

En la misma línea, el terremoto de Trujillo acaecido el 14 de febrero de 1619, sentido también en Piura, Saña, Santa y Cajamarca aterrorizó a los pobladores por espacio de un minuto, dejando en escombros la ciudad y muriendo alrededor de 400 personas. Por haber sucedido en la Fiesta de San Valentín, el corregidor Juan de Lozada y Quiñones y el Cabildo de Trujillo acordaron jurar por Patrón y Abogado de la ciudad a este santo mártir venerándolo con novenarios, misa y procesión. Por dicha razón las Constituciones Sinodales de 1623, recordaron este

*voto de guardar... y librados nosotros con vida de un peligro tan grande por intercesión deste Glorioso Santo... se nos ha suplicado se confirme el dicho voto, y se haga de guarda el dicho día. Ordenamos... que en adelante se celebre con octava y mucha solemnidad y a los que confessaren y comulgaren en nuestra Yglesia Catedral, dando gracias a Nuestro Señor por aquel beneficio tan grande... les concederemos otros cuarenta días de indulgencia*<sup>985</sup>.

Esta fiesta que se empañó con la presencia del terremoto permitió que el santo celebrado fuera elevado a la categoría de protector contra sismos.

Ya en el siglo XVIII, Manuel Mendiburu, ilustrado polígrafo peruano, a raíz del terremoto de 1746 en la Ciudad de los Reyes, presentó una lista de las devociones relacionadas directamente con los sismos que sirven de referencia porque probablemente algunas ciudades del virreinato peruano siguieron su ejemplo:

*A los 52 de su fundación [sucedió un terremoto] el 9 de julio de 1586, día de la Visitación a Santa Isabel que fue jurada patrona contra temblores. A los 44 años sucedió la segunda ruina, el 25 de noviembre de 1630, y dio origen al protectorado de la Virgen que se tituló del Milagro; 57 años después aconteció el terremoto de 20 de octubre de 1687 y se juró por segunda abogada a la Virgen conocida con la advocación de las Lágrimas. Pasados 59 años se destruyeron Lima y el Callao, el 28 de octubre de 1746, día de los santos Simón y Judas que fueron declarados patronos en tercer lugar*<sup>986</sup>.

Nótese que como un Patrón no era suficiente para calmar los movimientos telúricos, van agregando más santos o vírgenes como mecanismo de defensa. ¡A más protectores menos temblores! Lo cierto es que estos seísmos continuaron; pero no fue motivo para dejar de creer y solicitar protección.

---

<sup>985</sup> AGI. Lima. 307. “Constituciones Sinodales del Obispado de Truxo del Perú...” Acción Segunda, Sesión 2ª. Cap. 1. Fol. 15r.

<sup>986</sup> M. Mendiburu. *Diccionario Histórico Biográfico del Perú*. Tomo VII. Lima, Librería e Imprenta Gil, (1885) 1933, pp. 182-183.

Como el terremoto de 1746 sucedió en el mes de octubre, al igual que el de 1687, se reforzó la devoción al Cristo de los Milagros al que sacaron en procesión, pues lo consideraron como el principal protector contra la furia de los elementos<sup>987</sup>.

Cristos y vírgenes recibieron total atención en estos momentos tan llenos de infortunio y así continuó la costumbre en todas las colonias hispanoamericanas, como lo demuestra María Carmen Molina para el terremoto en Quito (1755) por el que se sacó en procesión la imagen de la Virgen de Quinche hasta la Catedral, venerada en la ciudad por considerarla milagrosa en casos de desastres. Igualmente, los quiteños renovaron el voto perpetuo que ya le habían hecho a la Virgen de la Merced, patrona de la ciudad, a consecuencia de las erupciones del volcán Pichincha. Después hubo una procesión desde la iglesia de los mercedarios hasta la Plaza Mayor y como disminuyó la magnitud de los temblores, atribuyeron el milagro a la Madre de Dios<sup>988</sup>.

Centrándonos en nuestro período de estudio, el terremoto de Arequipa en 1784 permitió verificar que los fieles habían continuado con la costumbre de cobijarse bajo el amparo de seres celestiales, sobre todo de la Virgen María a la que esa *misma mañana se sacó en procesión*, en la advocación de Nuestra Señora del Consuelo, *para que como protectora que ha sido y es de esta ciudad se compadezca de ella y para que aplaque las iras dignas de su divina majestad*<sup>989</sup>.

A finales del período que estudiamos, se experimentó en la capitanía de Chile un terremoto que presentó cierta peculiaridad, pues corrió la noticia que en breve sobrevendría otro de mayor intensidad. Esto impulsó a que los pobladores salieran de sus casas en busca de refugios más sólidos y, como no experimentaron tal desastre, atribuyeron el milagro a Nuestra Señora de Quintero, cuya imagen cobraría especial relevancia en esos días. Mary Graham, viajera y escritora inglesa, comenta que en aquella noche todas las mujeres de la vecindad, con clamores y sollozos, imploraron su protección, mesándose los cabellos y prodigándole los más tiernos nombres, hecho que no impidió que días más tarde la imagen quedara decapitada a consecuencia de las réplicas<sup>990</sup>. Lo importante es que, en un nuevo período de la historia chilena, la República, se mantuvo la costumbre de relacionar íntimamente un catastrófico seísmo a un santo o

---

<sup>987</sup> Cfr. P. Pérez-Mallaína. "Las catástrofes naturales como instrumento de observación social: el caso del terremoto de Lima en 1746" en *Anuario de Estudios Americanos*. Vol. 62, Nº2, Sevilla, 2005, p. 47-48.

<sup>988</sup> Cfr. M. Molina. "Representaciones religiosas en Quito..." Op. Cit. p. 120.

<sup>989</sup> "Relación del terremoto del 13 de Mayo de 1784". Citado en L. Seiner. *Historia de los sismos en el Perú. Catálogos: siglos XVIII...* Op. Cit. pp. 221/223.

<sup>990</sup> Cfr. M. Graham. *Journal of a residence in Chile, during the year 1822*. Londres, Longman and Co. 1824. Citado en G. Cid. *¿Fenómeno natural o castigo divino?*... Op. Cit. p. 56.

Virgen.

Este último ejemplo permite enlazar el segundo y tercer vehículo a través de los cuales se encaminaron los temores de los fieles: los sermones dados en las misas y las procesiones que incluían rogativas, novenarios, flagelantes y un sinfín de expresiones que buscaban mover la voluntad Divina hacia el perdón de los pecadores. Analizaremos brevemente estas manifestaciones religiosas en algunos puntos claves de la Península Ibérica e Hispanoamérica con la intención de comparar las respuestas semejantes o diferentes expresadas por los fieles ante las catástrofes naturales.

En el siglo XVII, hemos encontrado que las procesiones surgidas por los seísmos se articulaban mediante la exposición del Santísimo Sacramento acompañado de reverencias, oraciones, cantos tristes, etc. como los expresados en la ciudad de Lorca (Murcia, España), tras el terremoto de 1674:

*Por templar la ira de Dios se sacó al Santísimo Sacramento en solemne procesión, yendo todos descalzos y confesando todas sus culpas con gran dolor... los sobrevivientes celebran los divinos oficios, procurando aplacar la majestad de Dios con humildes oraciones para que nos mire con ojos de piedad*<sup>991</sup>.

Son tradiciones y costumbres persistentes: aún hoy. Pese a las ideas ilustradas, la multitud seguirá creyendo que este tipo de manifestaciones calmarían al Creador, de tal manera que, echando a volar la barroca imaginación y a partir de lo vivido en la metrópoli, agregarán o modificarán las actividades religiosas dependiendo del contexto.

Una vez más, el terremoto de 1746 sirve para demostrar lo planteado, porque en esa oportunidad, como también se percibió la idea del fin del mundo, los limeños expresarán los más conmovedores actos de arrepentimiento jamás vistos:

*Se vieron a las 4 de la tarde en la Plaza mayor innumerables encenizados, raídas las cabezas y vestidos de un saco muchos, cargados de duras cadenas algunos, derramando sangre de sus venas... con los brazos en maderos pesados extendidos y con fuertes ligaduras atados no pocos, de modo que lo que antes fue en ella gusto, deleite, y contento, ahora fue llanto, suspiros, y tristezas, pasando a ser de lágrimas valle, la que en otro tiempo fue de diversiones teatro. Seguíanse a este espectáculo de penitencias en dos filas las venerables religiones de franciscanos y dominicos, con soga en el cuello, que tanto edificaban con la compostura de sus acciones... y*

---

<sup>991</sup> Copia de una carta escrita por un caballero de la ciudad de Lorca a otro de esta corte avisándole del gran terremoto y huracán que hubo en dicha ciudad desde el día de San Lorenzo hasta el de la degollación de San Juan el 29 de agosto de 1674. Citado en G. Franco. *La fragilidad de la vida cotidiana...* Op. Cit. p. 240.

*lo humilde de sus rostros, siendo a todos ejemplo su modestia, y abatimiento persuasiva*<sup>992</sup>.

Este espectáculo había sido mantenido desde épocas anteriores (Cuzco 1650 y Lima 1687), años en los que se habían organizado procesiones con flagelantes y frailes predicando por cada esquina y profetas anunciando la destrucción total<sup>993</sup>. El pueblo limeño, en su mayoría, se volcó en las procesiones para pedir perdón por los pecados y el cese de los temblores. Las rogativas penitenciales eran una clara muestra de la teatralidad barroca mantenida a pesar del paso de los años. Así comentaba el cronista José Eusebio de Llano Zapata, citado por Pablo Pérez-Mallaína, sobre una de las procesiones realizadas:

*En este día se dejaron ver... muchos sacerdotes descalzos, ceñidas sus sienes con espinas, sus cuellos oprimidos con sogas, sus pies sujetos con duras y pesadas cadenas... hubo sacerdote, prelado de cierta religión, que, desnuda la espalda, mortificados sus ojos con duras puntas de fierro, atormentada su boca con un pesado freno y encenizado el rostro, llevaba tras sí un religioso lego, que en voz de pregonero decía: esta es la justicia del Rey de los Cielos que manda ejecutar en este vil pecador, y al terminar estas palabras descargaba este ministro de la obediencia sobre las espaldas de su ejemplar prelado y venerable sacerdote, tan fuertes golpes, con lo crudo del cuero que, rompiéndole la carne, hacía verter la sangre de sus venas. Acompañaban estos ejercicios innumerables hombres y mujeres, sin que la más tierna doncella, ni el más tierno niño, cada uno más allá de la proporción de sus fuerzas, perdonase la mortificación y el castigo... de estas funciones ha habido tantas, que pedía lo particular de cada una un dilatado compendio...*<sup>994</sup>.

Queda más que probado que en estas procesiones se había producido un *exceso de rigor* en los tormentos que se infligían los disciplinantes. Es decir, se vivió un ambiente general en el que se mezclaba en dosis iguales el temor y el arrepentimiento transmitido por los predicadores y las mortificaciones de los religiosos. El miedo y la presión de la iglesia entonces pretendieron construir una nueva ciudad caracterizada por la religiosidad y la buena conducta<sup>995</sup>.

---

<sup>992</sup> D. Esquivel y Navia. *Noticias cronológicas de la gran ciudad del Cuzco*. Tomo II. Lima, Fundación Augusto Wiese, 1980. Citado en L. Huertas. *Injurias del tiempo...* Op. Cit. p. 180.

<sup>993</sup> Cfr. P. Pérez-Mallaína. *Retrato de una ciudad en crisis...* Op. Cit. p. 390.

<sup>994</sup> J. Llano Zapata. *Carta o diario que escribe don José Eusebio de Llano Zapata a su más venerable amigo y docto correspondiente el doctor don Ignacio Quiroga y Daza, canónigo de la Santa Iglesia de Quito, en que con la mayor verdad y crítica más segura le da cuenta de todo lo acaecido en esta capital del Perú desde el viernes 28 de octubre, cuando experimentó su mayor ruina...* En Madrid en la Imprenta de Zúñiga. Año de MDCCXLVIII. pp. 8-9. Citado en P. Pérez-Mallaína. *Retrato de una ciudad en crisis...* Op. Cit. p. 395.

<sup>995</sup> *Ibidem*.



Las respuestas eran similares. De nuevo en la metrópoli, dos años después (1748) nos hallamos ante un nuevo caso de terremoto y desastres naturales. En efecto, sucedió en la Capitanía General y la Intendencia valencianas un fuerte seísmo que provocó que los habitantes de san Felipe se esforzaran en preparar continuas rogativas exponiéndose el Santísimo en todas las iglesias y sacando en procesión las imágenes más veneradas; no abrigaron ninguna duda de que por causa de esto y por la misericordia especialísima de Dios, no se arruinó la ciudad. Destruídas en parte las iglesias, conventos, casas y otros por este terremoto, la gente -alentada por los párrocos y religiosos- se apresuró a acomodar decentemente las imágenes y reliquias con el fin de proceder de inmediato a la celebración de procesiones y rogativas. El objetivo era aplacar la ira divina y ello requería la confesión de los pecados y el cumplimiento de una verdadera penitencia. El Santísimo fue trasladado a tiendas de campaña o barracas para su inmediata exposición o en el mejor de los casos a alguna ermita<sup>996</sup>. Como los temblores continuaron, los feligreses de san Felipe y Alcoy sacaron en procesión las imágenes de san Jorge, san Mauro y el Niño Jesús del Milagro que terminaron con una misa y sermón.

Siete años después, el 1 de noviembre de 1755, se suscitó uno de los terremotos más devastadores de Portugal que ha sido estudiado por varios investigadores no solo de ese lugar sino también de España por las implicancias que tuvo en ese suelo. Gloria Franco, estudiosa del evento, comenta que en esa ocasión se desplegó un conjunto de oficios religiosos de todo tipo destacando las misas multitudinarias, las confesiones masivas, y sobre todo, las procesiones que fueron el recurso propagandístico más eficiente de la época por tres razones: por el carácter público del espacio donde se desarrollaron (la calle) haciendo muy difícil permanecer indiferente a su paso, por la connivencia estrecha entre autoridades civiles y eclesiásticas mostrada en las procesiones a través de la presencia física de sus ministros, y por la variada tipología que desarrollaron<sup>997</sup>. En efecto, nadie podía sentirse ajeno a este tipo de celebraciones porque quedaban imbuidos en ella dada la cercanía con que se producían, sea que pasaran por su calle o por sitios cercanos. La música con sonidos fúnebres, los cánticos dolorosos, los olores de inciensos y los clamores en general les hacían partícipes, directa o indirectamente, del rito religioso en el que confluían civiles y eclesiásticos, grandes y chicos, hombres y mujeres, reyes, autoridades y súbditos que recorrían distintos caminos durante varios días en los que experimentaban réplicas. Así, por ejemplo, en Lisboa, en días sucesivos al terremoto, no

---

<sup>996</sup> Cfr. A. Alberola. *Terremotos, memoria y miedo en la Valencia...* Op. Cit. pp. 67-68.

<sup>997</sup> Cfr. G. Franco. *La fragilidad de la vida cotidiana...* Op. Cit. p. 237.

desaparecieron los temores y las procesiones penitenciales continuaron siendo el principal medio de conjurar el peligro. El Secretario de Embajada, Lardizábal, comentaba al respecto el ambiente de pavor que reinaba:

*Estando en el campo se experimentó cerca del medio día un nuevo temblor de tierra, bastante espantoso y al empezar la tarde otro... [causando] la repetición de gritos de modo que en más partes se oían confesiones públicas y en todas se pedía misericordia a Dios a vista del Santísimo Sacramento y de diferentes imágenes de particular devoción... así se consuela la gente, después de haberse hecho ayer por la mañana una procesión solemne que salió de Belem... y se fue a la Iglesia de Nuestra Señora de las Necesidades de los padres de San Felipe Neri. Asistieron a este acto tan piadoso sus majestades y toda la real familia, con gran concurrencia de muchas personas particulares<sup>998</sup>.*

Imagen 21



Fuente: Grabado Procesión de flagelantes en España, original, Londres, Hurd, 1780<sup>999</sup>.

<sup>998</sup> A.G.S. Estado 7373. Don Francisco Lardizábal a don Ricardo Wall. Campo de San Sebastián de la Pedreira, 17 de noviembre de 1755. Citado en P. Pérez-Mallaína. *Retrato de una ciudad en crisis...* Op. Cit. pp. 431-432.

<sup>999</sup> Grabado Procesión de flagelantes en España, 1780 en <http://www.todocoleccion.net/arte-grabados/grabado-procesion-flagelantes-espana-original-londres-hurd-1780...> Consultado el 10 de marzo de 2017.

En el lapso estudiado se suscitaron varios seísmos en distintos lugares que, por supuesto, continuaron con la tradición de realizar rogativas y procesiones. El primero de ellos se sintió en Quito y Riobamba el 4 de febrero de 1797; entonces perdieron la vida unas 15000 personas y los sobrevivientes organizaron ceremonias religiosas para calmar los exacerbados ánimos. Tan funesto fue el evento que toda la población se volcó

*haciendo rogativas al Todo Poderoso por medio de su Santísima Madre, y aprovechando la oportunidad de la venida a esta capital de la imagen de Nuestra Señora de Guadalupe que se trajo de su Santuario... por la escasez de aguas... verificó su entrada el mismo funesto día 4 habiendo cogido el terremoto a la Procesión en el camino, de su suerte vino a la ciudad cuando todo el pueblo pedía misericordia al Señor... se celebró una Novena y... al siguiente día se hizo una rogativa... y Procesión General... con la imagen de Nuestra Señora de la Merced a la que están votadas las fiestas de los anteriores temblores<sup>1000</sup>.*

El confiar plenamente en la intercesión de María, bajo las advocaciones de Guadalupe y Las Mercedes, reavivó esperanzas y agradecimientos en los feligreses de estas zonas que las tenían como protectoras y que continuaron con dicha tradición después de iniciado el XIX.

El primer terremoto de este nonagésimo siglo se padeció, en 1812, en la independizada Venezuela. Uno de los principales investigadores del evento, Rogelio Altez cuenta que, estando en aquel preciso momento, Jueves Santo, todos los lugares del culto repletos de gente para conmemorar el comienzo de la Pasión del Salvador por medio de una procesión pública que iba a salir por las calles minutos después, se suscitó el gran desastre. Aquella tarde de marzo, en donde se exponían recelosos los saberes y la fe de la sociedad colonial, al paso de procesiones y rezos al Santísimo, se asomaban las ambiciones de una nueva forma de comprender la realidad, centrada en lo político y preocupada por el poder, con perfiles ilustrados, pensando seguramente en todo lo nuevo que estaban viviendo y pidiendo por el acierto de las decisiones. Atiborradas las catedrales de la región, aquella tarde se aprestaba a profesar su fe un conjunto de feligreses seguramente confundidos, que quizá se preguntarían en íntimas oraciones por su incierto

---

<sup>1000</sup> *Testimonio del expediente suscitado con motivo del fuerte temblor de tierra experimentado en esta ciudad de Quito el día 4 de febrero de 1797.* Carta del Presidente de Quito al Rey, nota al margen con resumen, n° 117, 127-3-14, de fecha 20 de febrero 1797 f. r. AGI-Quito, 403. Carta del Presidente, Luis Muñoz Guzmán, sobre los temblores en Quito, 21 de mayo de 1797. AGI- Estado 72, n° 29; AGI. Estado. 72. N. 27 y 32; AGI. Quito. 223. *Expediente suscitado con motivo de la ruina experimentada en Riobamba y demás pueblos de su corregimiento por el terremoto del 4 de febrero de 1797.* Fol. 56-68. AGI. Quito. 555. Citado en M. Molina. "Representaciones religiosas en Quito..." Op. Cit. pp. 120-121.

destino. La serenidad del ritual se rompió abruptamente y la multitud olvidó la decencia del caso estallando en gritos y carreras de supervivencia<sup>1001</sup>. Concluido el terrible impacto, los agraviados se organizaron para enfrentar con sólidos recursos afectivos los embates de la naturaleza. Patronas, vírgenes, oraciones y misas salían al paso con la convicción de que mantendrían el orden y el retorno a la normalidad<sup>1002</sup>.

Fue tal el golpe vivido que un año después recordándolo, se reavivaron las rogativas en Caracas y en otros lugares con un

*modo devoto y fervoroso... en... Capillas, muy bien adornadas... [en las que se colocaron] la Imagen de Nuestra Señora del Rosario decentemente revestida... seguida de más de dos mil personas... En cada misterio se cantaba una octava a manera de saeta tan inteligible y patética, que no podían menos que prorrumpir en abundantes sollozos los religiosos espectadores...*<sup>1003</sup>.

Por su parte, el pueblo de Ocumare estuvo ensayando ocho días consecutivos todos los ritos a celebrarse por el fatídico aniversario del terremoto: se contrataron músicos y también peones para cargar las imágenes y se revistieron las capillas, todo a costa del cura por la pobreza de los feligreses. Además de los dos mil fieles que acudieron al acto recibieron la Eucaristía unos novecientos<sup>1004</sup>.

Piura no fue ajena a movimientos telúricos ni a los efectos religiosos surgidos en torno a ellos; así el 1 de febrero de 1814, cuando los habitantes aún dormitados y recuperándose del cansancio por la celebración de la fiesta de la Virgen de la Candelaria sintieron los horrorosos estragos del terremoto, corrieron a refugiarse en las afueras del poblado, sin rumbo y *abandonando la ciudad y sus casas*. Ante tal trifulca, el padre maestre fray León Fajardo, comendador del convento de mercedarios de Piura,

*levantó la voz... y haciéndose oír de todos, reunió en un campo extenso, más de quatro mil Almas, y plantando una ramada, colocó en ella un Altar con un adorno... en el que asistido de su comunidad, activa al exemplo del Prelado, dio pasto Espiritual a esta multitud de gentes, predicó por nueve días con edificación y fue un recurso de beneficencia, en quanto podían valer sus facultades, hasta que tranquilos los vecinos, libres de la sorpresa, les hizo volver al reparo de las ruinas de sus habitaciones*<sup>1005</sup>.

---

<sup>1001</sup> Cfr. R. Altez. "Desastre, Independencia y transformación: Venezuela y la primera República en 1812". art. Cit.

<sup>1002</sup> Cfr. R. Altez. *El desastre de 1812 en Venezuela...* Op. Cit. p. 82.

<sup>1003</sup> R. Altez. "Desastre, Independencia y transformación: Venezuela..." Op. Cit. s/p.

<sup>1004</sup> *Ibidem*.

<sup>1005</sup> AGI. Lima. 1566. N. 49. "Relación de méritos y servicios de Fr. León Fajardo comendador del Conv<sup>o</sup> de Mercedarios de Piura. Informe del cabildo de la ciudad de San Miguel de Piura". Dic. 1815. Véase también AGI. Lima. 977.

No hemos encontrado documento que informe sobre la realización de otros actos litúrgicos; sin embargo, creemos que Piura -al igual que las demás ciudades hispanoamericanas e iberoamericanas- se enroló en procesiones, rogativas y penitencias en busca del perdón divino aprovechando la reunión de fieles en las afueras de la ciudad. Estas predicaciones, realizadas por el religioso o clérigo de turno, contendrían -como en el resto de los casos citados- ideas que llamaban a la reflexión y al cambio de conducta tal como se hizo años más tarde en Santiago de Chile donde la intensa labor efectuada por los sacerdotes, haciendo también uso de la prédica colectiva, invitaban al arrepentimiento y confesión. El clero chileno, a causa de los terremotos de 1822, dejó escuchar su palabra en las calles y lugares públicos, convidó al pueblo a llorar sus pecados, a mortificar la carne y a borrar sus culpas con una sincera conversión que implicaba por supuesto, el retorno a los sacramentos de confesión, comunión e incluso matrimonio. El historiador Gabriel Cid comenta que se desarrolló una fuerte compulsión de los feligreses por confesarse alcanzando ribetes dramáticos. Entre los gritos tradicionales de ¡Misericordia! los fieles imploraban a gritos la absolución de sus pecados que confesaban públicamente, además de rezar el rosario en conjunto con mucha devoción. En este ambiente de mortificación, penitencia y culpabilidad colectiva, la necesidad imperiosa de obtener el perdón llevó a los feligreses a enmendar sus conductas de acuerdo a los cánones religiosos. Así, por ejemplo, se juntaron matrimonios separados y aumentaron considerablemente las nupcias de parejas que vivían en concubinato. El Gobierno, por su parte, decretó suspensión de funciones teatrales y diversiones públicas -como en años de peste- porque no era posible que se distrajeran en vez de elevar sus súplicas para aplacar la ira divina. Como la comunidad estaba convencida de que habían recibido un castigo del cielo, las procesiones y penitencias fueron las formas más claras de expresar su culpa. En efecto, los usos expiatorios del espacio público representaban instancias cruciales para plasmar la expresión rogativa de la comunidad. En Santiago, desde la misma madrugada del 20 de noviembre y en los siguientes días desfilaron en procesión mujeres vestidas de blanco, descalzas, con la cabeza descubierta, cabellos sueltos y con crucifijos negros, cantando himnos y letanías, acompañadas de las órdenes religiosas<sup>1006</sup>. Una testigo de la época, María Juana de Eyzaguirre, contaba que se habían hecho

---

<sup>1006</sup> Cfr. G. Cid. “¿Fenómeno natural o castigo...?” Op. Cit. pp. 57-58.

*rogativas de la Merced; salió Nuestra Señora... y se está siguiendo su novena por la mañana... sale el rosario y después hay sermón del padre Silva, concurre mucha gente; también hay misión en la Domínica, en San Diego; en todas partes, afuera de las iglesias, en la Plazuela de las Monjitas Recoletas... hay misión... por las calles quedan rezando la Viacrucis los Padres Franciscanos y de la Merced; a todo concurre mucha gente de toda clase*<sup>1007</sup>.

Gabriel Cid continúa explicando que los varones también hicieron acto de presencia porque algunos se azotaban desnudos de la cintura arriba y se golpeaban con manojos de espinas hasta que sus espaldas laceradas manaban sangre, provocándose incluso la muerte, como sucedió en el pueblo de Renca, donde un penitente murió con un pulmón reventado fruto de la autoflagelación. Estas acciones eran consideradas por algunos como actos supersticiosos y fanatismo, símbolo de los excesos barrocos<sup>1008</sup>.

Y es que las prácticas devocionales antes, durante y aún después del lapso que estudiamos, estuvieron acentuadas por el carácter de culpabilidad de los sobrevivientes que los llevaba a manifestaciones insólitas. Al respecto, María Eugenia Petit-Breuilh recalca el impacto psicológico que produjo en los supervivientes la cercanía de la muerte debida a un terremoto -repentino e inesperado- generando en muchas ocasiones la necesidad de corregir conductas que resultaban incorrectas para la época y para los cánones morales establecidos normalmente por la Iglesia. Así, una vez pasado el impacto, quedaron registradas noticias de matrimonios y bautismos masivos<sup>1009</sup> como también la recurrencia al sacramento de la confesión unida al arrepentimiento por los pecados cometidos.

Esta costumbre de recurrir a los sacramentos en momentos difíciles era bastante antigua y perduraba en el siglo XVIII. Varios son los ejemplos que lo demuestran: en el ya mencionado terremoto de Valencia (1748) el providencialismo activó sus motores con la intención de despertar del letargo de los vicios y reformar la conducta y nada mejor que mediante una penitencia rigurosa y verdadera. El arrepentimiento sincero, la firme voluntad de no volver a pecar y el cumplimiento de la penitencia debían edificar a los pecadores arrepentidos. La convicción de que la conducta inmoral y pecadora era la causante de la desgracia provocaba que estos mensajes calaran muy hondo y se pusieran en marcha mecanismos para reconducirla adecuadamente. Directamente relacionada con

---

<sup>1007</sup> “María Juana de Eyzaguirre a José Alejo de Eyzaguirre”, Santiago, 28 de noviembre de 1822. Citada en G. Cid. “¿Fenómeno natural o castigo...?” Op. Cit. p. 58.

<sup>1008</sup> *Ibidem*. pp. 58/67.

<sup>1009</sup> Cfr. M. Petit-Breuilh. *La vida cotidiana ante los desastres naturales...* Op. Cit. p. 318.

esa depuración de las conductas se intentó reforzar el orden vigente iniciando una persecución contra todo aquello que olía a vicio como los actos festivos de arraigo popular. Por este motivo en el pueblo de Alicante, se procedió a reprimir la representación de comedias mientras que en Valencia siguiendo el ejemplo se suprimió las corridas de toros<sup>1010</sup>.

Si las formas devocionales de arrepentimiento eran semejantes, variando el tremendismo, los mandatos de la jerarquía también. De nuevo en la Península, entre las formas de expiación penitencial mandadas por el Obispo de Cádiz, por el terremoto de 1755, estuvieron la penitencia, compunción y llanto, por medio de un ayuno riguroso, según las fuerzas de cada uno<sup>1011</sup>; y como la noticia del seísmo llegó a México, el arzobispo, Rubio Salinas aprovechó la oportunidad para llamar a reflexión y a un cambio de actitud de sus feligreses que debían implorar de Dios su clemencia y misericordia por el único camino posible: la penitencia y la reforma de sus vicios y malas costumbres<sup>1012</sup>.

En el virreinato peruano, el terremoto de Arequipa de 1784 causó el mismo efecto en quienes lo experimentaron, pues olvidados de sí mismos

*solo advertían a salvar su vida invocando el auxilio divino y pidiendo incansablemente misericordia a Dios Nuestro Señor, para entregar en el instante sus almas en sus divinas manos. Esto lo manifestaron fervorosamente confesando sus culpas a grandes voces por las calles i plazas con cuantos sacerdotes encontraban... Aquí fue donde el señor Deán Provisor del Obispado dio facultad a todos los sacerdotes para que confesasen, a todos los que con ahínco así lo aclamaban, les amplió la facultad de absolver pecados prohibidos por la santa Sinodal del Obispado, revalidar los matrimonios inválidos... los que tuvieron por conveniente se casaron inmediatamente, llegando los que así lo practicaron a muy crecido número... de cuatrocientas sesenta personas en toda clase y calidades, para lo cual se dispensaron las proclamas que previene el Concilio de Trento, y no se les llevó derecho alguno... En otras calles se hacían ejercicios y devociones que se contemplaban, proficuas para alabar a Dios y aplacar su justa indignación. Desde las nueve del día se pusieron en la plaza tres altares donde se celebraban muchas misas y se actuaron pláticas y cuantas devociones se pudieron imaginar<sup>1013</sup>.*

Por el contrario, el terremoto de 1814 en Piura generó que los matrimonios se hicieran

---

<sup>1010</sup> Cfr. A. Alberola. *Terremotos, memoria y miedo en la Valencia...* Op. Cit. pp. 70-71/73.

<sup>1011</sup> Cfr. Del Valle, T. Carta pastoral dirigida a los fieles de la ciudad de Cádiz... tras el terremoto padecido en 1755. Citado en G. Franco. *La fragilidad de la vida cotidiana...* Op. Cit. p. 244.

<sup>1012</sup> Cfr. M. Rubio. *Carta pastoral que el ilustrísimo señor Don Arzobispo de México...* Citado en G. Franco. "La fragilidad de la vida cotidiana..." Op. Cit. p. 230.

<sup>1013</sup> "Relación del terremoto del 13 de Mayo de 1784". Citado en L. Seiner. *Historia de los sismos en el Perú. Catálogos: siglos XVIII...* Op. Cit. pp. 221/223.

difíciles porque las mujeres quedaron indotadas<sup>1014</sup>. Lo que demuestra que, pese a las catástrofes, no siempre se olvidaban el carácter económico y contractual del sacramento. Hasta el momento no hemos encontrado documento que contradiga lo expuesto, afirmando que se hubiesen realizado matrimonios masivos e inmediatos. La gravedad del asunto no fue solo la destrucción sufrida por el seísmo sino sobre todo por la prolongada sequía que se había padecido.

Alexander von Humboldt, en su paso por Sudamérica, reseñó el terremoto de 1797 en el actual Ecuador, comentando los cambios de conducta de los pobladores pues muchos que vivían en concubinato, contrajeron matrimonio sacramental, algunos niños fueron reconocidos por sus padres, que los había repudiado, gente que había sido sospechosa de fraude prometía restitución y familias que llevaban largo tiempo enemistadas se reconciliaron por la impresión de la desgracia colectiva<sup>1015</sup>.

La costumbre colonial se prolongó durante buena parte de la República en las naciones independizadas; por ejemplo, en Chile (1822) después del arrojamiento de la naturaleza abundaron las confesiones, rezos del rosario, novenas, la prédica de sermones edificantes y moralizantes, además de las procesiones penitenciales a lo que se sumó el recato en la vestimenta evitando los excesos causantes de la ira de Dios<sup>1016</sup>.

---

<sup>1014</sup> Cfr. ARP. Intendencia. Leg. 43. Exp. 883. Fol. 1v. "Informe del Regidor del Ayuntamiento, Procurador General, Juan Ynjoque". Jul. 1814.

<sup>1015</sup> Cfr. Humboldt, A. von. "Del Orinoco al Amazonas", Editorial Labor, S.A. Caracas (Venezuela), 1982 p. 135. Citado en M. Molina. "Representaciones religiosas en Quito..." Op. Cit. p. 122.

<sup>1016</sup> Cfr. A. Palacios. *Dominio y catástrofe. Los terremotos en Concepción...* Op. Cit. p. 594.





**CAP. VI.**

**LA PRÁCTICA DE LOS SACRAMENTOS: VIDA EN GRACIA DE  
DIOS.**



## **CAP. VI. LA PRÁCTICA DE LOS SACRAMENTOS: VIDA EN GRACIA DE DIOS.**

Si bien es cierto que los desastres naturales provocaron el masivo acercamiento de los afectados a los distintos sacramentos, es necesario advertir que, en momentos de tranquilidad, también las autoridades eclesíásticas pretendieron que estos fuesen el centro de su vida. Dentro de la Iglesia Católica, los sacramentos revisten gran importancia al considerarse instituidos por el mismo Jesucristo como ‘herramientas espirituales’ que permitieran a sus seguidores ingresar a ella, pasando a ser *hijos de Dios* y salvando su alma por la respectiva gracia. En ese sentido, estos medios se constituyeron en la más clara manifestación de un sistema de creencias religiosas que, desde la Conquista, se habían intentado fijar en la idiosincrasia del piurano sin lograrlo en toda su extensión.

El Concilio de Trento reguló los siete sacramentos (ya establecidos desde el IV de Letrán) y, a partir de ahí, la Iglesia hizo denodados esfuerzos por incorporarlos a los momentos más importantes de la vida del creyente. Así, su nacimiento, su entrada y permanencia en la etapa racional que le hacía ser consciente de sus pecados, su amor de pareja, su enfermedad y, por supuesto, el último momento de su vida involucraban una relación constante con el ámbito espiritual cristiano. Este se mezcló de manera deliberada con la cosmovisión indígena prehispánica, de lo que se obtuvo como resultado un claro sincretismo religioso con matices y peculiaridades que, aunque unas veces los acercaban a lo que mandaba la Iglesia, otras bien podían alejarlos de ello.

Sobre estas particularidades nos centraremos en este acápite, sobre todo en los seis sacramentos que tienen que ver directamente con las manifestaciones religiosas cotidianas de los feligreses: Bautismo, Penitencia, Comunión, Confirmación, Matrimonio y Unción de los enfermos.

### **6.1. En el comienzo: el Bautismo.**

El primer sacramento en aplicarse al cristiano era el Bautismo, porque le permitía ser considerado *hijo de Dios* y, por ende, miembro de la Iglesia cristiana, ya libre del pecado original; por tanto, era imprescindible obtener esta gracia divina lo más pronto posible, teniendo en cuenta la elevada tasa de mortalidad infantil en Piura producto de la sequía prolongada (1791-1812) y del terremoto (1814).

El obispo Martínez Compañón, en su afán de que se bautizara al neonato, estableció

un promedio de nueve días<sup>1017</sup> después del parto para que recibiera el sacramento. Cabe indicar que, en zonas urbanas y en los principales pueblos del ámbito rural, se había generalizado el cumplimiento de este sacramento, a diferencia de los lugares más alejados y remotos donde aún no había llegado la evangelización.

El *Ritual Romano* establecía la sencilla ceremonia que debía efectuarse utilizando agua bendita y consagrada<sup>1018</sup> y untando óleo y *chrisma santo*<sup>1019</sup>. Era muy importante contar con las personas idóneas que hicieran las veces de padrinos, porque estos no solo asumían los gastos del bautizo, sino también parte de la formación cristiana del bautizado, en la que tenían que estar preparados. En esto incidían constantemente los decretos conciliares y las visitas pastorales como la del citado obispo Martínez Compañón<sup>1020</sup>.

En el aspecto material, los padrinos estaban en la obligación de velar por el bienestar económico del ahijado, incluso antes de que naciera si el compromiso ya estaba apalabrado. Encontrar a personas con suficiencia económica debió resultar un tanto difícil, sobre todo para los grupos menos favorecidos, y debió convertirse en una de las principales causas para retrasar la celebración.

En el ámbito espiritual, el problema se centraba en localizar a las personas que tuviesen una formación cristiana elemental que asegurase la formación cristiana del ahijado. Esto se agudizaba en la zona rural porque, como ya indicamos, buena parte de los habitantes rehuían o rechazaban el adoctrinamiento, con lo cual no estaban en condiciones de asumir el papel de tutores espirituales. En Frías, por ejemplo, el cura doctrinero, sin afán de exageración, explicaba a su superior la imposibilidad de ubicar a *un indio capaz de hacer las funciones de Padrino, por su negación e ignorancia en la Doctrina cristiana*<sup>1021</sup>.

Dicha situación generalizada motivó al obispo Baltasar Jaime (1779-1788) a que recomendase poner mayor empeño en el adoctrinamiento hasta lograr una base dogmática en los indios que les permitiera asumir responsabilidades de padrinos, pero también que tomaran conciencia de la importancia del sacramento. Por esto último, mandó que durante la predicación del segundo domingo después de la Circuncisión del Señor se hablase sobre

---

<sup>1017</sup> Cfr. AAP. “Autos de Visita de Mons. Baltasar Jaime Martínez Compañón en 30 de julio de 1783”. Orden Número 32.

<sup>1018</sup> El agua bendita, depositada en las pilas bautismales de las capillas e iglesias, se consagraba durante las vigiliass de Resurrección y Pentecostés, so pena de una multa de 10 pesos si no lo hicieren.

<sup>1019</sup> AGI. Lima. 307. “Constituciones Sinodales del Obispado de Truxo del Perú...” *Session* 6ª. Cap. Único. Fol. 23r.

<sup>1020</sup> Cfr. AAP. “Autos de Visita de Mons. Baltasar...” Orden Número 28.

<sup>1021</sup> ARP. Intendencia. Causas criminales. Caja 68. Exp. 1373. Fol. 44. Años 1813-1817.

*la gracia de la vocación a la fe y sobre las obligaciones que el cristiano contraía por el bautismo y cómo siendo uno de sus efectos la gracia... sacramental debía poner el mayor cuidado en hacer buen uso de ella, procurando por todos los medios no perderla*<sup>1022</sup>.

Como hemos comentado, la gracia del bautismo se procuraba administrar a los pocos días de nacido. Si la madre presentaba síntomas de aborto, las sinodales y concilios mandaban *inyectar agua bendita antes del parto o en el útero de las mismas madres por medio de algún algodón empapado en agua o por el de alguna geringa, u otro equivalente instrumento*<sup>1023</sup>. De esta manera, si el cura no podía estar presente para esta acción, eran las parteras, fiscales, sacristanes u otros los que procedían a realizar el bautizo del feto. Por responsabilidad tan importante, debían conocer y dominar los pasos de la celebración básica de este primer sacramento, y para asegurarse de ello el obispo Martínez Compañón, siguiendo el mandato de las Constituciones Sinodales de 1623 y del VI Concilio Limense, examinó a cada uno de ellos para asegurarse de que conocieran los rudimentos básicos de dicha administración<sup>1024</sup>. Insistió en este tema durante su visita porque temía que la administración resultase nula, ya que había comprobado en otras ocasiones que *por principios de una vana o falsa devoción* introducían y mezclaban *palabras, devociones o preces, que substancialmente variaban el sentido de la forma*<sup>1025</sup> y que implicaba volver a administrar el sacramento.

En este caso precedente, y cuando el bebé presentaba problemas de salud, estaba permitido que pudiera administrársele el bautismo en casa y con padrinos que no fueran residentes del vecindario sin necesidad de licencia, aunque pasada la emergencia debían comunicarlo a la autoridad eclesiástica.

Al parecer, se hizo costumbre realizar los bautizos de manera privada y en casa particular, por lo que el obispo Martínez Compañón recalcó las tres razones básicas que debían considerarse para no hacerlo, a saber:

---

<sup>1022</sup> Cfr. “Auto de la Visita [de Baltasar Jaime Martínez Compañón] hecha a la parroquia [de Huancabamba] en 10 de febrero de 1783, siendo párroco el Doctor Buenaventura Ribón y Valdivieso. Orden Número 10”. Citado en M. Ramírez. *Huancabamba. Su Historia, su geografía...* Op. Cit. p. 75.

<sup>1023</sup> ANC. Virreyes 10. “Autos de visitas a la ciudad de Lamas”. Fol. 141. Citado en D. Restrepo. *La Iglesia de Trujillo (Perú) bajo el episcopado...* Op. Cit. p. 482. Ver también AAP. “Autos de Visita de Mons. Baltasar...” Orden Número 67.

<sup>1024</sup> Cfr. “Pastoral e Instrucción de 14 de abril de 1782 del Ilustrísimo señor Obispo Baltasar Jaime Martínez Compañón”. Citado en M. Ramírez. *Huancabamba. Su Historia, su geografía...* Op. Cit. p. 70.

<sup>1025</sup> “Auto de la Visita [de Baltasar Jaime Martínez Compañón] hecha a la parroquia [de Huancabamba] en 10 de febrero de 1783, siendo párroco el Doctor Buenaventura Ribón y Valdivieso. Orden Número 23”. Citado en M. Ramírez. *Huancabamba. Su Historia, su geografía...* Op. Cit. p. 79.

*Una, el precepto universal de la Iglesia y la costumbre general en todo el mundo cristiano de llevar a los niños... a ser bautizados en las iglesias. [Segunda] Que la materia de este precepto y su puntual observancia han sido desde los primeros siglos del cristianismo tan grave y de tanta consideración a los ojos de la Iglesia, como demuestra la pena de deposición impuesta contra los clérigos y la excomunión fulminada contra los legos que confiriesen privadamente el bautismo sin verdadera necesidad... Y la tercera,... que aún los mismos Monarcas y Soberanos... permiten... que se administre... el santo bautismo a sus hijos... en las Reales Capillas<sup>1026</sup>*

y no en sus respectivos palacios.

Estas tres razones tienen que ver con lo que tradicionalmente se venía viviendo en la Iglesia, con las penas impuestas a quienes desobedecían y con el ejemplo a seguir de los miembros del gobierno, que eran los primeros en cumplirlo. Era imprescindible entonces bautizar a la criatura en la iglesia, porque en casa<sup>1027</sup> se corría el riesgo de que se ejecutara con impericia, ignorancia o turbación, lo que significaría invalidez del sacramento. Pero ¿qué justificación daban los feligreses para ir contra el discurso establecido? Lo que referían era que sacar a un recién nacido a la calle podía ser extremadamente perjudicial por el *viento y temperamento*. A los ojos de las autoridades eclesiásticas, esto era solo un pretexto *frívolo y vano*, porque se les veía sacarlo a innumerables sitios *sin daño ni lesión en la salud, no solo a las distancias en que se hallan muchas iglesias, sino... aún a otras mayores*. Y para ratificar lo antes dicho, el obispo Martínez Compañón comentó que mientras transitaba por el camino real durante su visita a esta provincia, una madre se le acercó con un niño de medio día de nacido para que lo bautizase<sup>1028</sup>. Con lo cual, cuando había predisposición y buena voluntad, nada impedía realizar correctamente la ceremonia en la iglesia.

Probablemente había razones de más peso detrás del pretexto mencionado. Ya hemos adelantado unas razones que puntualizamos ahora: porque no encontraban los padrinos idóneos; por la lejanía de la capilla o iglesia (que en zona rural podía implicar hasta 10 leguas); por la cercanía con la partera que la atendía en el alumbramiento, que podía tener fama de saber bautizar y no cobrar por ello; y, por último, por la precaria salud del recién

---

<sup>1026</sup> *Ibidem*. Orden Número 21, p. 78.

<sup>1027</sup> Al parecer la costumbre vigente hoy en día, sobre todo en zona rural, de echarle solo el agua bendita al bebé como precedente a la realización formal del bautizo en la iglesia, se enlaza con esta tendencia de aplicar el sacramento en casa como se hacía en el período virreinal. Hoy se busca un pariente cercano y, para que el niño no esté *moro*, se le rocía un poco de agua bendita y con ello se cree que se le librará del mal. En la ciudad, dependiendo de la religiosidad de los padres, se pospone el bautizo hasta cuando el niño cumple 5 o 6 años.

<sup>1028</sup> Cfr. “Auto de la Visita [de Baltasar Jaime Martínez Compañón]...” Orden Número 21. Citado en M. Ramírez. *Huancabamba. Su Historia, su geografía...* Op. Cit. p. 78.

nacido. A estas sumamos la causa que creemos más elemental: *evitar el pago* por el sacramento, puesto que, a pesar de que el III Concilio Limense (1583) había establecido que debía evitarse pedir a los indios las *ofrendas* por recibirlo, habían pasado casi 300 años y algunos curas seguían solicitándolas con *violencia escandalosa*. Para corregir tan grave daño, el VI Concilio Limense mandó que *por ningún pretexto ni motivo se reciban ofrendas en los bautismos*, aunque los padrinos afirmasen que las hacían con absoluta libertad. Por consiguiente, este cobro de ofrendas ocasionó que muchos indios prefirieran recibir el agua bautismal en sus casas<sup>1029</sup>.

Una vez más, y a pesar de lo decretado, la situación continuó inamovible en las primeras décadas del XIX: los indios y las demás castas siguieron denunciando que los curas les exigían derechos por *óleos*, *casamientos* y *entierros* a pesar de que estaban expresamente reprobados por los cánones y por las leyes, pues estos debían estar cargados al oficio parroquial. El ya mencionado Miguel Eyzaguirre, fiscal del crimen en Lima, destacó que se sabía públicamente *que muchos por falta de bienes o por no quererlos aplicar a este pago se queda[ba]n sin el bautismo solemne de la Iglesia*<sup>1030</sup>. En esta referencia se hace hincapié a la última causa que mencionaremos: la falta de interés que el feligrés demostró por el sacramento al no llegar a comprender el verdadero significado (*estar en gracia de Dios*) y conformarse con la *echada de agua* que, según convicciones andinas, protegía al niño de todo mal<sup>1031</sup>.

Todas las causas expuestas deben ser matizadas por un elemento importante que en cierta medida exime de responsabilidad a los feligreses: su adoctrinamiento superficial, sobre todo en los lugares menos accesibles. Por tanto, aun deseando recibir el sacramento, a veces era imposible porque no llegaba sacerdote alguno por esos lares, a pesar de que el VI Concilio Limense había establecido penas pecuniarias a quienes rehusaran acudir a dondequiera que fuera requerido su ministerio, como expondremos más adelante. Y es que la geografía serrana de Piura era todo un reto, como bien lo detalla a inicios de 1815 el cura Pedro Patiño quien, con la intención de administrar sacramentos en una aldea de Ayabaca, comentará que los caminos estaban intransitables y los cielos no cesaban de

---

<sup>1029</sup> Cfr. J. Tejada. *Colección de Cánones y de todos los Concilios...* Op. Cit. VI. Libro III. Tit. III. Cap. XII. p. 357.

<sup>1030</sup> AGI. Lima. 977. N. 297. "Informe del Fiscal Protector General, Fiscal del Crimen. Miguel Eyzaguirre". Jul. 1809.

<sup>1031</sup> Aún hoy en poblados rurales perdura la leyenda que afirma que a los niños no bautizados (*moros*) se los lleva el diablo o son visitados constantemente por duendes. Para evitarlo les echan agua bendita y asumen que quedan protegidos.



arrojar agua. En los cinco años que llevaba sirviendo el curato había experimentado serios problemas:

*quántas veces me he visto embarrado en el lodo hasta las rodillas, quántas veces me ha sido preciso votar medias y zapatos y andar a pie más de 8 leguas, quántas veces a las 24 horas me he desayunado con un poco de maíz, quántas veces me ha servido de catre la mula y de colchón la silla...*<sup>1032</sup>.

Por lo mencionado, se entiende que el desinterés del indio y del negro esclavo fue en franco crecimiento como consecuencia del absentismo de los curas.

Respecto a la celebración del bautismo formal, tras el ritual se procedía a registrar los datos requeridos en el libro correspondiente. Este proceso, aparentemente tan sencillo, debió presentar algunas variaciones que requirieron la intervención de las autoridades correspondientes para homogeneizarlo. Por lo estipulado en el *Ritual Romano*, en la partida bautismal debían constar *año, día y mes, nombre del párroco, de la Iglesia y Diócesis, el nombre del que se bautiza, el de sus padres y padrinos*<sup>1033</sup>. Para el caso americano, no se sabe desde cuándo se insertó un dato importante referido a la casta y procedencia del niño y de sus padres, a causa del interés económico que tenía la Corona para administrar los tributos.

No obstante lo prescrito en el *Ritual Romano*, como en la metrópoli, encontramos partidas que no presentan todos los datos, porque falta uno de los padres o de los padrinos. Para el primer caso existen algunos documentos que compilan el dato del padre natural aun sin su consentimiento. Buena muestra de ello sería el caso de Juan de Ubillús y Barco, clérigo presbítero a quien en el año de 1787 se le adjudicó un hijo llamado Martín Ubillús, y que, aunque llegará a confesar haber *conocido a la madre* de la criatura en *amistad ilícita*, recalcará que el niño *no nació en aquel tiempo que debía y, lo que es más, tuvo sospechas... del mal manejo* de la susodicha. Sin embargo, y -según decía- por ciertos motivos de caridad, lo mantendría con él hasta cierta edad, conociendo luego que el párroco, sin su conocimiento ni consentimiento, lo había puesto *en la partida de Baptismo por mi hijo natural, con solo el simple dicho de su madre o sus padrinos y quando tuve noticia de ello, practiqué algunas diligencias con el cura a el efecto de que se borrarse y*

---

<sup>1032</sup> AGN. CTD. Caja 3. Doc. 1259. "Carta de Pedro Patiño a Tomás Diéguez". Feb. 1815.

<sup>1033</sup> AGI. Lima. 975. "Carta del Obispo de Arequipa contestando al pedido de S. M. sobre Libros de Bautismo y Casamientos". Jul. 1815.

tildase la expresión de ser mi hijo<sup>1034</sup>, sin conseguirlo a pesar de la insistencia.

Este ejemplo permite corroborar que no se necesitaba de la presencia física de uno de los padres para asumirlo como suyo, y que tampoco, por lógica, constituía un impedimento para acceder al bautismo, como lo prueba la existencia de bautizados expósitos en tantos lugares de entonces<sup>1035</sup>. La confrontación de versiones de ambos padres daría en esta ocasión razón a la madre, que no permitiría borrar ningún dato de la partida en cuestión.

Para el caso del bautismo de adultos, sobre todo de indios y negros esclavos, las pragmáticas eran claras al exigir que, primero, debían catequizarlos e instruirlos en los misterios de la santa fe católica, demostrando además que entendían el significado de las oraciones del Credo y el Padrenuestro<sup>1036</sup>.

Desde el inicio de la conquista, una de las razones que justificó teóricamente el sistema esclavista portugués y español fue el adoctrinamiento de esclavos. Para tal cometido, lo primero que se intentaba hacer era bautizarlos, ya fuera en las costas africanas antes de embarcarse, o bien a su llegada a América<sup>1037</sup>.

Las autoridades españolas creían que todos los negros salían, por lo menos, bautizados de las costas africanas, pero, al parecer, el bautismo que recibían no era válido. El sacerdote jesuita Alonso de Sandoval, preocupado por tal situación de los negros, les bautizaba apenas llegaban a Cartagena de Indias, siempre con la duda de si hacía lo correcto. Al respecto, en 1614 envió una carta al padre Sebastián Gómez, rector del colegio jesuita de Cabo Verde, consultándole sobre su acción de “rebautizar” a los negros, y la respuesta que recibió fue contundente. En dicha misiva el rector comentaba la invalidez de este sacramento porque lo que se acostumbraba era ir a *la nao un clérigo y preguntar a aquellos negros brutos si se querían bautizar y algunos de los que allí se*

---

<sup>1034</sup> ARP. Notarial. Caja 41. Prot. 7. Correlativo 93. Acto notarial 154. Fol. 404r. “Testamento del Licenciado Juan de Ubillús”. Dic. 1787.

<sup>1035</sup> Sobre niños abandonados en la metrópolis véase: M. de Lara Ródenas. “El niño abandonado en la Huelva del siglo XVII: una visión de conjunto” en *Huelva en su historia*, N° 6, 1997 y “Expósitos adoptados: Miradas hacia el interior de la familia moderna (Huelva, siglo XVII)”. En: F. Núñez Roldán (Coord.) *La infancia en España y Portugal: siglos XVI-XIX*. España, Sílex, 2011. D. López Viera. *El niño expósito en Huelva y su tierra durante el Antiguo Régimen*. Huelva, Ayuntamiento de Huelva, 2004.

<sup>1036</sup> Cfr. AGI. Lima. 307. “Constituciones Sinodales del Obispado de Truxillo...” *Session* 6ª. Cap. Único. Fol. 23r.

<sup>1037</sup> Cfr. R. Rosas. “Los negros esclavos y el Tribunal de la Santa Inquisición en Lima y Cartagena de Indias (1570-1650)”. Tesis para obtener el grado de Magíster. Universidad de Piura, 2009, pp. 65-66.

*hallan presentes en el navío les gritan que digan que sí; y ellos tanto saben que cosa es sí como no, y sin los catequizar, los bautizan*<sup>1038</sup>.

Sabido es que el sacramento del bautismo, aplicado a personas con uso de razón, implica necesariamente el pleno consentimiento de parte del bautizado. Por tanto, para el caso de negros esclavos bozales recién llegados se invalidaba porque no entendían su significado y trascendencia.

Esta situación fue similar en el virreinato peruano y perduró hasta las primeras décadas del siglo XIX; de ahí el interés de las autoridades por adoctrinar a los esclavos antes de bautizarlos, aunque esto podía tardar varios años dependiendo de la cristiandad e interés del amo y de la ubicación territorial del esclavo, pues para los residentes en la ciudad era más fácil acceder al sacramento.

Por regla general, se asumía que un esclavo con nombre cristiano estaba bautizado, aunque se han encontrado casos que desdican esta hipótesis. José Casimiro de la Sota, cura de la ciudad de Piura, compró en 1803

*al negro bozal de casta chala... que aunque se halla sin bautizar responde al nombre de Francisco y quiere el comprador qe de aquí en adelante se le conozca por el de Trinidad, en atención a tener dispuesto su Bautismo para el día de la Conmemoración de tan venerable y Altísimo Misterio...*<sup>1039</sup>.

Mencionamos brevemente líneas atrás la licencia para bautizar, necesaria para aquellos que querían recibir el sacramento en otra parroquia. Tal documento podía ser otorgado por el Vicario de la iglesia principal del partido, y, por supuesto, implicaba un costo de emisión y envío. En dicha solicitud debía argumentarse el porqué del requerimiento, lo que permite apreciar algunas deficiencias cometidas por los curas de parroquias. Peta Arenas, vecina de San Pedro, en 1812 pide a Estalisnao Moreno que se presente ante el vicario de Catacaos, Tomás Diéguez, y solicite una licencia para que *me bauticen a una negra bozal que tengo... procurando venga dicha licencia amplia para este u otro lugar comarcano por tener este vicario su genio molesto, moroso y ser*

---

<sup>1038</sup> A. de Sandoval. *De Instauranda Aethiopum Salute*. p. 347. En los capítulos octavo y noveno de este libro, Sandoval expone paso a paso los argumentos de nulidad del bautismo de los negros y concluye que estos pueden dividirse en tres grupos: los bautizados válidamente, los no bautizados y los dudosamente bautizados. Cfr. R. Rosas. “Los negros esclavos y el Tribunal de la Santa Inquisición...” Op. Cit. p. 81.

<sup>1039</sup> ARP. Notarial. Caja 75. Prot. 5. Correlativo 151. Acto notarial 50. Fol. 94v. “Venta del negro. D<sup>n</sup> Diego Rubio como albacea de Francisco Pineda A D<sup>n</sup> José Casimiro de la Sota cura de esta ciudad”. May. 1803.

*propenso a moler al prójimo con sus canseras*. Recalca en este pedido que lo único que desea es *hacer de una mora una cristiana*<sup>1040</sup>.

En algunos casos, una vez concedida la licencia el vicario solicitaba la información por escrito que constatará el haberse realizado el bautizo, asegurándose así la obediencia a lo mandado. Sirva un ejemplo para ilustrar este proceso:

*Por la presente concedo licencia para que pueda bautizarse en Piura al hijo de Juan Tiburcio Masa de esta parroquia del que será padrino el Señor Regidor Don Baltasar Taboada y el sacerdote que administrase el Bautismo pondrá a continuación razón de haberlo hecho y me la devolverá... Dr. Diéguez*<sup>1041</sup>.

Obtenida la licencia, se procedió el mismo día a bautizar al niño, tal como lo certifica el siguiente documento:

*En 17 de octubre el Padre Fray Santiago Noblecía como Ynter de esta Santa Iglesia Matriz, Bautizó puso Óleo y Crisma a Lucas, yndio de 6 días, de la Parcialidad de Menón, hijo legítimo de Juan Tiburcio Maza y de María Rita Sánchez. Padrinos El Señor Alcalde Constitucional Don Baltasar Taboada y Doña María Villarán y la firmo. Fr. Santiago Noblecía*<sup>1042</sup>.

Con este documento el bautizado pasaba a engrosar las filas de los feligreses pertenecientes a la Iglesia católica, para paulatinamente ir accediendo a los demás sacramentos.

## **6.2. Penitencia: el retorno a la gracia divina.**

El segundo sacramento en la vida del cristiano fue el de la Penitencia, basado en el mandato de Jesucristo a sus discípulos: *A quienes perdonéis los pecados, les quedan perdonados; a quienes se los retengáis, les quedan retenidos*<sup>1043</sup>. Tal encargo, asumido por los sucesores de los apóstoles, condujo a la jerarquía de la Iglesia al esfuerzo por establecer una normativa que encaminase esta responsabilidad del clero para que sus fieles recuperaran, mediante la confesión, la gracia perdida tras caer en el pecado.

El Concilio de Trento no escatimó esfuerzos en reafirmar que *el camino de la*

---

<sup>1040</sup> AGN. CTD. Caja 1. Doc. 75. Fol. 1r. “Carta de Peta Arenas a Estalisnao Moreno”. Ene. 1812.

<sup>1041</sup> AGN. CTD1. Caja 1. Doc. 37. Fol. 1r. “Licencia de Bautismo”. Oct. 1820.

<sup>1042</sup> AGN. CTD1. Caja 1. Doc. 37. Fol. 1v. “Razón de Bautismo”. Oct. 1817.

<sup>1043</sup> Jn. 20:23.

redención del pecador debía hacerse por vía del arrepentimiento, la confesión y las buenas obras. En ese sentido María Luisa Candau recalca que *Penitencia, conversión, arrepentimiento, salvación, buenas obras, reorientación de la conducta hacia Dios... compusieron el entramado perfecto de Manuales y vidas*<sup>1044</sup> de santos que tenían como objetivo hacer volver al redil a las ovejas “descarriadas”. De hecho, algunas de estas publicaciones llegaron hasta las colonias hispanoamericanas, pues hemos encontrado en los inventarios de bienes títulos conocidos como *Ynstrucciones y meditaciones sobre el Perdón de los pecados para el tiempo de los jubileos, y sobre las indulgencias, sacadas principalmente del Concilio de Trento*, de Jacobo Bossuet y *El pecador arrepentido, y Retirado a buen vivir* de Ildefonso Vereterra<sup>1045</sup>. Estos y otros manuales reeditaban las recomendaciones prácticas para los confesores haciendo hincapié en la necesidad de ganarse la confianza del penitente además de *tener poder, saber y bondad*. El *poder* residía en la orden presbiteral que ostentaba; el *saber* incluía conocimientos de *Teología, Cánones, Leyes y las constituciones sinodales del obispado* donde estuviese designado - aunque en la práctica era suficiente con saber los pecados comunes, el grado de los mismos, las circunstancias que se habían de confesar, los pecados que acarreaban excomunión y *los casos en que se incurría en irregularidad en el caso de confesar a clérigos*. La tercera cualidad, la *bondad*, implicaba la ausencia de pecado mortal en el confesor pues con ello pecaría gravemente<sup>1046</sup>.

Con la consigna dada por los padres conciliares, el obispo Martínez Compañón recomendó en 1785 al clero piurano predicar, el segundo domingo después de la Circuncisión del Señor (enero), sobre la importancia de mantener el candor e inocencia bautismal, procurando por todos los medios no perder esta gracia, pues una vez perdida, tan solo la penitencia, las lágrimas, austeridades y mortificaciones podían repararla. Asumiendo que esto sería insuficiente, insistió en que durante la Domínica primera de Adviento se retomara este tema en la predicación, recalcando que el alma en pecado tenía mayor peligro de caer en nuevas culpas y encontrarse en estado de condenación eterna,

---

<sup>1044</sup> M. L. Candau. “Disciplinamiento católico e identidad de género. Mujeres, sensualidad y penitencia en la España Moderna” en *Manuscripts* 25, 2007, p. 215.

<sup>1045</sup> Libros encontrados en el Inventario de bienes del Escribano Antonio del Solar: J. Bossuet. *Ynstrucciones y meditaciones sobre el Perdón de los pecados para el tiempo de los jubileos, y sobre las indulgencias, sacadas principalmente del Concilio de Trento*. Madrid, 1794; I. Vereterra. *El pecador arrepentido, y Retirado a buen vivir*. Madrid, 1785. ARP. Intendencia. Causas ordinarias. Caja 39. Exp. 765. Fol. 6v. Año 1816.

<sup>1046</sup> Cfr. M. de Azpilcueta. *Manual de confesores y penitentes acrescentado agora por el mesmo Doctor con las decisiones de muchas dudas...* Salamanca, Andrea de Portionariis, 1557, cap. 21.

por lo que debía exhortarse al cristiano a recibir frecuentemente este sacramento, con el fin de satisfacer más a la justicia divina, avasallar la concupiscencia y las pasiones y aumentar las virtudes y también los dones del Espíritu Santo<sup>1047</sup>.

Sin embargo, a pesar de esta orden, no todos los sacerdotes regulares y seculares podían confesar, pues para ello se requería de las licencias respectivas dadas por el obispo de su diócesis. Así lo habían estipulado, desde 1623, las Constituciones Sinodales establecidas en Trujillo al recalcar que quien así lo hiciera, salvo caso de extrema necesidad, podía ser condenado a excomunión mayor<sup>1048</sup>. Precisaban entonces de las denominadas licencias de confesar. En la Península solían otorgarse comúnmente licencias para confesar a hombres y mujeres -siendo estos mayores de cuarenta años- de forma que no todos los permisos eran iguales; con ello se pretendía evitar el pecado de *solicitatio ad turpia*, concediendo a determinados sacerdotes las licencias para mujeres de menor edad<sup>1049</sup>.

El primer requisito para acceder a este permiso era tener todas las órdenes hasta la de presbiterato. Seguía un examen minucioso tras el cual, una vez aprobado<sup>1050</sup>, se podía proceder a confesar a los feligreses durante el tiempo que estipulara la autorización. Aun contando con este consentimiento, los confesores no podían perdonar todos los pecados, pues algunos estaban reservados, por derecho común, al obispo o incluso al mismo papa: a continuación, veremos cuáles. De acuerdo a la bula de Benedicto XIV *Sacramentum Poenitentiae* (1741), el Sumo Pontífice era el único que podía absolver del pecado de acusación falsa de *solicitud*, ante los jueces eclesiásticos, a sacerdotes absolutamente inocentes. Se recalca, además, que el sacerdote que perdonaba esta grave falta incurría en excomunión mayor y su absolución también quedaba reservada al Papa<sup>1051</sup>. La única excepción contemplada en el caso anterior era que, habiendo varios sacerdotes asistentes

---

<sup>1047</sup> Cfr. “Auto de la Visita [de Baltasar Jaime Martínez Compañón]...” Orden Número 10. Citado en M. Ramírez. *Huancabamba. Su Historia, su geografía...* Op. Cit. p. 75.

<sup>1048</sup> Cfr. AGI. Lima. 307. “Constituciones Sinodales del Obispado de Truxillo...” Actio 4<sup>a</sup>. Sesión 3<sup>a</sup>. Cap. Sumario. Fol. 25r.

<sup>1049</sup> Cfr. M. L. Candau. *La carrera eclesiástica en el Siglo XVIII...* Op. Cit. p. 282.

<sup>1050</sup> Gérard Dufour comenta que en metrópoli el obispo solía destinar a un sacerdote de su confianza para realizar el examen de moral al aspirante a confesor y de no salir “aprobado” se caía no solo en decepción personal sino sobre todo en desprestigio social. Cfr. G. Dufour. *Clero y sexto mandamiento. La confesión en la España del siglo XVIII*. Valladolid, Ámbito, 1996, pp. 20-21.

<sup>1051</sup> Cfr. “Bula del Señor Benedicto XIV. Que principia: *Sacramentum Poenitentiae*: y es la XX del Tomo I de su Bulario. Dada en Roma a primero de Junio de 1741, año Primero de su Pontificado...” En: *Colección en Latín y Castellano de las Bulas, Constituciones, Encyclicas, Breves y Decretos del Santísimo Padre (de gloriosa memoria) Benedicto XIV. Hecha Según la auténtica Edición Romana del Bulario del mismo Pontífice, de 1760*. Tomo I, Madrid, 1790, pp. 8/11/59/62.

al artículo de la muerte de uno de ellos, si había peligro de infamia o escándalo porque el confesor cómplice no absolviera al sacerdote penitente, se le permitía jurisdicción sin incurrir en las penas; pero si no existía ese peligro de muerte, podía absolver del pecado de *solicitud* incurriendo en excomunión mayor<sup>1052</sup>. Por el contrario, si se trataba de una acusación de *solicitud* con pruebas fehacientes, el sacerdote era llevado ante el Tribunal de la Santa Inquisición que lo sentenciaba a salir en auto de fe público o privado; en este último caso, a decir de Gérard Dufour, en presencia de otros confesores (seculares y regulares) se le leía su sentencia, abjuraba *de levi* y se le absolvía *ad cautelam*. Después se le reprendía y conminaba *a la enmienda*. Lógicamente quedaba prohibido de administrar el sacramento de la confesión a mujeres y hombres y, por último, se le recluía por seis o más meses *en un convento, con obligación de hacer ejercicios espirituales durante un mes entero*<sup>1053</sup>.

Por su parte, el arzobispo tenía reservado el perdón para los siguientes pecados:

- 1° *De los que no paguen diezmos y primicias... o impidan que no (sic) los paguen los yndios y demás personas que los debieren.*
- 2° *De los españoles que vendieren chicha de jora sola o mezclada con yuca o guarapo de miel de purga del primer barro...*
- 3° *De los que hazen trabajar a los yndios contra su voluntad los domingos y fiestas... y fueran causa de que no acudan a la doctrina los días que tienen obligación por sus granjerías y tratos.*
- 4° *De los corregidores y otras personas eclesiásticas y seglares que por sí o por interpósitas personas tratan y contratan con los bienes de las fábricas, Hospitales o cofradías.*
- 5° *De los clérigos que se ordenan... sin letras dimisorias de sus Prelados.*
- 6° *De los que hicieran hechizos o encantamientos*<sup>1054</sup>.
- 7° *De los que perjuraren en daño del prójimo.*
- 8° *De los que sacan retraídos de las yglesias contra su voluntad o en otra cualquier manera violaren la Iglesia.*
- 9° *De los que usaren mal de los sanctos oleos o de otra cosa sagrada.*
- 10° *De los que blasfeman públicamente de Dios o de la Virgen María N<sup>a</sup> S<sup>a</sup> o de los santos.*
- 11° *De los homicidas voluntarios y de los incestuosos.*
- 12° *De los que no se hubieren velado y recibido las bendiciones de la Iglesia dentro de los tres meses de su casamiento.*

<sup>1052</sup> Cfr. “Bula del Señor Benedicto XIV. Que principia: *Apostolici Muneris partes*: y es la CXX del Tomo I. en que se declara y explica la Constitución antecedente. Dada en Roma a 8 de febrero de 1745, año V de su Pontificado”. En: *Colección en Latín y Castellano de las Bulas...* Op. Cit. pp. 23-24.

<sup>1053</sup> G. Dufour. *Clero y sexto mandamiento...* Op. Cit. p. 87.

<sup>1054</sup> A partir del sexto punto hay diferencias con lo establecido en las Constituciones Sinodales de 1623 en cuanto al orden, pero en esencia siguieron siendo los mismos y solo un punto fue desechado: *De los que procuraren el mal parto de una mujer*. *Ibíd.* Fol. 25v.

- 13° De los que hurtan cosas sagradas o de lugar sagrado.  
14° De los que falsean escrituras y de los testigos falsos<sup>1055</sup>.

Esta lista, en esencia, se mantuvo inamovible<sup>1056</sup> hasta 1772, cuando el VI Concilio Limense permitió que los curas de indios, con licencia para confesar, pudiesen perdonar aquellos pecados reservados al prelado y al papa, entendiendo que por estos últimos el obispo de cada diócesis debía informarlo, según lo estipuló Paulo III. También, por bula del papa Gregorio XIII, los obispos podían perdonar el pecado de herejía interna<sup>1057</sup>, siempre y cuando lo remitiesen luego al tribunal inquisitorial<sup>1058</sup>. Uno de los sacerdotes que consiguió licencia para perdonar pecados reservados a la Santa Sede fue Francisco de Borja Zurita y Vergara, vicario eclesiástico y juez de idolatrías en 1789, a consecuencia de la precaria situación en que se encontraba la iglesia parroquial del pueblo de Paita. Además, se le permitió poder habilitar de confesores a los sacerdotes seculares o regulares donde hubiese necesidad<sup>1059</sup>.

La normativa conciliar limense que venimos estudiando no se pronunció sobre el sacramento de la reconciliación para mujeres, de tal manera que siguió en vigencia la orden que estipulaba que el sacerdote debía ser mayor de 30 años para poder efectuarlo; y, si se trataba de religiosas, el rigor se incrementaba porque debía existir un permiso especial dado por el obispo.

Según la investigación de María Luisa Candau, las diferencias de género aportaban peculiaridades, dado que la tradición medieval y moderna materializaron un claro interés por reconducir la conducta femenina según criterios misóginos y, lógicamente patriarcales; siendo considerada heredera directa de Eva y, por ende, sujeto de fragilidad, sensualidad, seducción y pasión, la mujer era estimada -o desestimada-esencialmente en su sensualidad. En este sentido, la doble cara de su naturaleza femenina -imperfección y peligro- se aplicaba a las mujeres con la salvedad de aquellas que accedían al perdón, tal

---

<sup>1055</sup> AGI. Lima. 976. *Licencia de confesar a Manuel José de Arrunátegui*. Fol. 14v-16r. Sept. 1804.

<sup>1056</sup> Salvo los pecados que empezaron a ser procesados por la Santa Inquisición: hechicería, brujería y adivinación, blasfemia y perjurio en caso de solicitud.

<sup>1057</sup> Cuando *el error de fe queda solo en la mente, sin que en manera alguna se manifieste en lo exterior*. “Compendio moral salmanticense. Tratado séptimo. Capítulo segundo. Punto Cuarto: División y penas de la herejía” en <http://www.filosofia.org/mor/cms/cms1188.htm> Consultado el 2 de diciembre de 2018.

<sup>1058</sup> Cfr. J. Tejada. *Colección de Cánones y de todos los Concilios...* Op. Cit. VI. Libro V. Tit. Final. Cap. I (I-II). p. 379. Debemos recalcar que los indios no podían ser procesados por este tribunal, aunque hubo algunas excepciones.

<sup>1059</sup> Cfr. AGI. Lima. 1583. “Relación de los méritos y servicios del Doctor Don Francisco de Borja Zurita y Vergara Medio Racionero de la Iglesia Catedral de Quito”. May. 1797. Véase también en AGI. Lima. 1562.



como lo hizo María Magdalena, encarnación perfecta del pecado y del arrepentimiento en base al amor de Cristo, la conversión y la justificación por la fe y por el mérito de sus obras. En síntesis, esta santa accedió al perdón por su amor a Dios y dignificó su apostolado, su penitencia y su aislamiento en una vida ascética y contemplativa digna de ser imitada no solo por las mujeres sino también por los varones<sup>1060</sup>. María Magdalena se convertía así en el espejo del sacramento de la penitencia.

Esta última idea permite adentrarnos en la perspectiva del penitente arrepentido deteniéndonos en el cuándo, dónde y cómo debía este confesarse. Por indicación de las Constituciones Sinodales de 1623, todos los fieles debían acceder a este sacramento una vez al año durante la celebración de la Pascua Florida, o cuando contrajeran alguna enfermedad que pudiera ponerlos en peligro de muerte, situación en que el médico o cirujano -desde su primera visita- estaba llamado a recomendarlo so pena de caer en excomunión mayor y de pagar 20 pesos para el aceite del Santísimo Sacramento<sup>1061</sup>. Como el lapso resultó bastante reducido, en 1772, siguiendo la consigna del papa Urbano VIII, se amplió desde el principio de la Cuaresma hasta la octava de la fiesta del Corpus Christi (unos cien días), y contempló no solo a los indios sino también a los negros<sup>1062</sup>. Por su parte, el obispo Martínez Compañón dejó recomendado durante su visita a esta provincia que todo sacerdote, desde el Adviento y mucho más a partir de la Septuagésima, debía recordar con dulzura y amor a sus feligreses la importancia del sacramento de la penitencia. También que, si aun así permanecían reacios a cumplirlo, se procedería a amonestarlos de manera privada y, continuando en su obstinación, se les exhortaría nombrándolos desde el altar en el momento del ofertorio de la misa, recalcándoles los castigos materiales a que serían expuestos. La contumacia después de la tercera y pública amonestación acarrearía castigos más severos: *excomunión...*, *privación de sepultura eclesiástica*, colocación de sus nombres *en una tablilla colgada en la puerta de la Iglesia de esta Matriz y las de sus anejos para el público ejemplo, y que en todas partes se les cierren las Iglesias*<sup>1063</sup>. Como se observa, no son pocas las consecuencias negativas a que quedaba expuesto el penitente remiso, pero a pesar de ello no se lograron los resultados

---

<sup>1060</sup> Cfr. M. L. Candau. "Disciplinamiento católico e identidad de género..." Op. Cit. pp. 211-215/218.

<sup>1061</sup> Cfr. AGI. Lima. 307. "Constituciones Sinodales del Obispado de Truxillo..." Actio 4<sup>a</sup>. Sesión 3<sup>a</sup>. Cap. Sumario. Fol. 25r-v.

<sup>1062</sup> Cfr. J. Tejada. *Colección de Cánones y de todos los Concilios...* Op. Cit. VI. Libro V. Tit. Final. Cap. I (V). p. 379.

<sup>1063</sup> "Auto de la Visita [de Baltasar Jaime Martínez Compañón]..." Orden Número 30. Citado en M. Ramírez. *Huancabamba. Su Historia, su geografía...* Op. Cit. p. 79.

deseados, como veremos más adelante.

El grupo de feligreses que sí decidía confesarse podía hacerlo en las iglesias o capillas, durante el día y en lugar patente donde se encontrara el confesor ataviado con sobrepelliz y bonete. Excepto en caso de extrema necesidad, el cura podía confesar en sus aposentos o en casa del enfermo, y, para el caso de las mujeres, debía tener *cárceles* en donde pudieran ejercer el sacramento<sup>1064</sup>. A medida que pasaron los años, los templos de las principales ciudades fueron adaptando su infraestructura al crecimiento poblacional, de tal manera que, a fines del XVIII, contaban con cuatro o cinco confesionarios como los tenía la iglesia de Huancabamba, que atendía a más de 560 almas: *Cinco confesionarios, los dos con sus puertas, rejas, y coronaciones, bien tratados, y encojinados de baqueta, y los tres a manera de sillas con sus rejas de madera servibles*<sup>1065</sup>.

Habiendo explicado el cuándo y el dónde, centrémonos ahora en el cómo, es decir, en el método utilizado. Por recomendación del obispo Martínez Compañón, había que dar dos pasos previos a la confesión en sí: el primero sería examinar a todos los feligreses en la doctrina cristiana antes de proceder a comprar las cédulas o *bulas* de confesión. Este escrutinio debía iniciarse el día siguiente al del Miércoles de Ceniza, y los que no acudieren a dicha actividad tendrían que hacerlo inmediatamente antes de su reconciliación, pues era importantísimo saber el estado en que se encontraban los pecadores verificando si accedían a él con absoluta dignidad y evitando así ser despedidos sin absolución. Así se siguió estipulando en las licencias dadas en las primeras décadas del XIX; sirva el siguiente ejemplo como muestra:

*Y le mandamos se informe... antes de absolver si los penitentes saben los principales Misterios de Nuestra Santa Fe Católica e ignorándolos los instruirá poniendo particular cuidado en que se eviten los escandalosos pecados públicos y ocasiones próximas especialmente las de deshonestidad...*<sup>1066</sup>.

Con lo cual quedaban claro qué acciones debían tomar los sacerdotes que encontraran estas faltas.

---

<sup>1064</sup> Cfr. AGI. Lima. 307. “Constituciones Sinodales del Obispado de Truxillo...” Actio 4<sup>a</sup>. Sesión 3<sup>a</sup>. Cap. Sumario. Fol. 25r.

<sup>1065</sup> *Inventario de la Iglesia practicado el 26 de junio de 1792 por el Doctor Don Diego del Castillo, Abogado de la Real Audiencia de Lima, Examinador Sinodal de este Obispado, Cura Propio y Vicario, Juez Eclesiástico de maleficios e idolatrías del Pueblo de Huancabamba*. Citado en M. Ramírez. *Huancabamba. Su Historia, su geografía...* Op. Cit. p. 99.

<sup>1066</sup> AGI. Lima. 976. “Licencia de confesar a Manuel José de Arrunátegui”. Fol. 14v. Sept. 1804.

Aprobado el examen, era ya posible el segundo paso, es decir, comprar las respectivas bulas, cédulas o sumarios porque, de confesarse primero, difícilmente las hubieran pagado después.

Las Constituciones Sinodales de 1623, en orden a lo mandado por los papas Julio II y Gregorio XIII, establecieron que los curas cobraran cada año las cédulas de confesión y comunión a los fieles que cumplieran con ambos sacramentos, y castigaran a aquellos que no las dieran, puesto que estaban perdiendo las gracias e indulgencias beneficiosas para su alma o la de sus parientes. De hecho, en la Península, los infractores pertinaces eran juzgados, procesados y condenados por la jurisdicción diocesana<sup>1067</sup>.

Se esperaba recibir cada seis meses el dinero recaudado, después de lo cual se remitía el recibo o resguardo de dicha operación económica. Sin embargo, a consecuencia de las muchas ocupaciones y lo inaccesible de los caminos, la remisión a los clérigos casi siempre sobrepasaba el tiempo establecido, y también por tanto al obispado de Trujillo.

Para llevar una contabilidad exacta de las cédulas de estas bulas, se tuvieron en cuenta los padrones de los feligreses de cada curato con sus respectivas edades y clases, a partir de la visita de José Antonio de Areche al virreinato peruano en 1783. Se analizó el monto pagado, estableciéndose uno que tuviese relación directamente proporcional con la posición político-social y, sobre todo, con el patrimonio monetario de cada cual. Por tal motivo, la tasa de la limosna de bulas se generalizó en Hispanoamérica de la siguiente manera:

*Sumarios de vivos de 10 pesos de plata acuñada y común servirá a los virreyes y a sus mujeres; el de 2 pesos a los Arzobispos, canónigos y duques, condes, marqueses y demás títulos de Castilla y personas de graduación y distinguidos empleos... y a todas las demás personas de cualquiera clase y condición que fueren teniendo de caudal 12 mil pesos y de ahí arriba. El de 1 peso a los que tuvieren de caudal 6 mil pesos y de ahí arriba. Y el de 2 reales de plata acuñada y común a todos los demás, sin distinción de español, mestizo, blanco, negro ni otra casta común*<sup>1068</sup>.

Teniendo en cuenta esto, los tipos de cédulas que se repartían en el partido piurano, al igual que en el resto del virreinato y de la monarquía española en general, eran:

---

<sup>1067</sup> Cfr. M. L. Candau. "De la obediencia debida. Religiosidad y normativa eclesiástica en la Archidiócesis Hispalense durante la Edad Moderna". En: VV.AA. *I Encuentro Iberoamericano Religiosidad y costumbres populares*. Huelva, Publicaciones de la Universidad de Huelva, 2000. pp. 112-113.

<sup>1068</sup> AGI. Lima. 1616. N. 10. "Real Orden de 3 de julio de 1784".

Cuadro N° 28. Tipos de bulas

| De vivos                         | De difuntos <sup>1069</sup> | De lacticinios <sup>1070</sup>   | De composición <sup>1071</sup> | De carne                                    |
|----------------------------------|-----------------------------|----------------------------------|--------------------------------|---------------------------------------------|
| 2 reales<br>12 reales<br>3 pesos | 2 ½ reales<br>6 reales      | 3 reales<br>12 reales<br>3 pesos | 6 pesos<br>18 reales           | 2 reales<br>8 reales<br>2 pesos<br>10 pesos |

Fuente: *Libro Mayor de la Real Caxa de Truxillo del Perú*. Año de 1805<sup>1072</sup>.

No era poco el dinero recolectado por estas bulas en toda la intendencia de Trujillo; de hecho, la ciudad capital ocupaba el primer lugar en orden de mérito, con 11.614 pesos y 6 reales entregados en el bienio 1806-1807; seguido de Cajamarca con 7.320 pesos y 6 reales, Piura con 6.695 pesos y 6 reales, Lambayeque con 6.383 pesos y 2 reales, Huamachuco con 4.006 pesos, Chachapoyas con 2.331 pesos y 7 reales, Pataz con 2.176 pesos y Jaén con 1.055 pesos, haciendo un total de 41.583 pesos con 3 reales<sup>1073</sup>.

Por este trabajo de repartimiento de bulas, los curas recibían el 4% del valor total expendido, tal como lo habían percibido los corregidores antes de 1783; los vicarios que tenían el cargo de comisarios de cruzada, además de este porcentaje, recogían un 2% del producto total del curato, monto que para ambos casos motivaba que se empeñaran con ahínco en entregar las cédulas a sus feligreses y enviar el dinero al encargado, porque, de

<sup>1069</sup> La bula de difuntos es la que, por delegación de Su Santidad, concede el comisario general de cruzada, con indulgencia plenaria, mediante sufragio, en favor del alma a cuya salud eterna se aplique la bula y se pague la limosna correspondiente. Sobre este tema véase M. De Lara Ródenas. *Contrarreforma y bien morir. El discurso y la representación de la muerte en la Huelva del Barroco*. Huelva. Diputación Provincial de Huelva, 2001 pp. 200-201. La bula de difuntos poseía un particular interés porque tenía efectos sobre muertos y vivos; así los que estaban en estado de agonía podían comprarla directamente o pedirlo a su albacea vía testamento.

<sup>1070</sup> El papa Pío VI, en 1778, otorgó a todos los fieles el indulto o sumario de carnes por la cual se podía ingerir huevos, lacticinios y carnes en Cuaresma y otros días de abstinencia, quedando exceptuados los miércoles de Ceniza, los viernes de Cuaresma, la Semana Santa (de miércoles a sábado) y las liturgias de las fiestas más importantes del Año Litúrgico. Carlos IV logró extender este indulto a las Indias en 1794. AGI. Lima. 1428-B. *Libro Mayor de la Real Caxa de Truxillo del Perú*. Año 1805. Duplicado. Pl. 58. Véase también en J. Benito. "Historia de la Bula de la Cruzada en Indias" en *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos* (Sección Historia del Derecho), XVIII, Valparaíso, 1996, p. 97.

<sup>1071</sup> Por la cual se adquiere la facultad de *componer* los bienes mal habidos cuyo dueño es desconocido en beneficio de la Cruzada; así como la mitad de todos los legados hechos de bienes mal habidos, si los legatarios fueren negligentes en reclamarlos durante el dicho año y los que se han hecho o hicieron durante el año si no pudieren encontrarse los legatarios. Se componen también los bienes mal adquiridos por robos, precediendo juramento de no haber encontrado al dueño a pesar de la diligencia realizada. Por último, se compone la mitad de las restituciones que se deben hacer por omitir el Oficio Divino quedando la otra mitad en beneficio de la Iglesia o lugar pío por el cual debió haberse rezado. Cfr. F. Hernáez. *Colección de Bulas, Breves y otros documentos relativos a la Iglesia de América y Filipinas*. Bruselas, Imprenta de Alfredo Vromant, 1879. 4ª parte, Sección 1ª, p. 726.

<sup>1072</sup> AGI. Lima. 1428-B. *Libro Mayor de la Real Caxa de Truxillo del Perú*. Año 1805. Duplicado. Fol. 73r-ss.

<sup>1073</sup> *Ibidem*. Fol. 74.

lo contrario, lo restarían de su salario o estipendio que quedaba como garantía<sup>1074</sup>. Así lo experimentó, entre otros, el cura de Amotape, Miguel del Carpio, cuando fue reprendido en 1818 por haberse demorado en remitir el dinero de las bulas, lo que tuvo como consecuencia la detención de sus estipendios en Trujillo ante la falta de certificación del vicario y comisario de cruzada Tomás Diéguez. Ante esta repetida situación, a la que se sumaba el conjunto de donativos solicitados por la Corona, se lamentaba diciendo: ... *y con tales trabas, cada vez en peor estado de suerte, que en lo sucesivo para ser cura, ha de ser preciso tener un buen estómago para digerir tanta munición de providencias e impuestos*<sup>1075</sup>.

Tal fue la envergadura de estos sumarios, relacionados directamente con el sacramento de la reconciliación, que su uso se generalizó en el virreinato peruano en todos los grupos sociales.

A este conjunto de bulas se sumaba una de carácter extraordinario ofrecida por la Corona: la bula de la Santa Cruzada que otorgaba gracias e indulgencias a todo aquel que -confesado y comulgado- pagare por ella. Como observamos en este caso, en una cara de la moneda estaba el soporte espiritual que reducía, temporal o totalmente, el tiempo de la pena en el Purgatorio; y, en la contraparte de la misma, encontramos el aspecto material representado por el dinero recaudado por la Corona y destinado para los gastos de guerra contra los infieles. El investigador José Benito señala al respecto que este documento pontificio contenía gracias espirituales para quienes contribuían a la lucha contra los infieles, tanto directa (en la guerra) como indirectamente (con la limosna); y que, con el transcurrir del tiempo, su doble finalidad espiritual y hacendística se convirtió en una mera renta estatal, aunque conservara su secular motivación religiosa<sup>1076</sup>.

Estas bulas eran repartidas cada dos años por el comisario de cruzada de cada partido a los curas de su doctrina, quienes las reenviaban a curatos y anejos de toda la provincia esperando el envío de su costo cada cierto tiempo.

Habiendo plasmado los pasos previos a la confesión, entremos de lleno al sacramento en sí, es decir, al modo cómo se administraba.

---

<sup>1074</sup> Cfr. AGI. Lima. 1616. N. 407. "Propuesta enviada por el Visitador Areche a su Majestad". May. 1782.

<sup>1075</sup> Este cura justificó su demora en el pago de bulas por la errónea contabilidad realizada por el *aritmético* de su doctrina, destacando que él contaba *mejor con los dedos y con granos de maíz*. Esto permite deducir el precario nivel de instrucción de ambos actores. AGN. CTD. Caja 1. Doc. 358. "Carta de Miguel del Carpio a Tomás Diéguez". Ene. 1818.

<sup>1076</sup> Cfr. J. Benito. "Historia de la Bula de la Cruzada en Indias" en *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos* (Sección Historia del Derecho), XVIII, Valparaíso, 1996, p. 72.

Debido a ignorancia de la doctrina cristiana que el obispo Martínez Compañón encontrara en la provincia piurana, insistiría en la labor de los confesores: debían guiar al penitente mediante preguntas<sup>1077</sup> puntuales, tratando de que este reflexionara sobre sus pecados y asumiera un propósito de enmienda. Para lograr este objetivo y evitar divagaciones, dejó establecidas algunas cuestiones:

*Porque dime hijo, ¿no es cierto que tú te hallas sumergido en este abismo de tales y cuales culpas que me acabas de confesar?... Ni podrás tampoco negarme, que otras tantas veces te he dicho que el pecado es el mayor mal, que pueden hacer los hombres; ... Pues ¿cómo has andado tan inconsiderado y temerario que te hayas atrevido a cometer tantas culpas como me has confesado? ¿Qué sería dime de ti si la muerte te hubiese cogido envuelto en ellas? Considera y reflexiona continuamente que te has hecho cristiano... y saca por todo esto cuál es tu obligación de enmendar tu vida, llorar amargamente tus culpas, dar satisfacción a su Justicia y morir mil veces antes que volverlo a ofender<sup>1078</sup>.*

Como estas, otras tantas preguntas sintetizaban lo plasmado en decenas de libros y manuales para confesores y penitentes<sup>1079</sup> e inquirían en su interior para tratar de concienciarlo, no solo en el verdadero significado de la ofensa y el arrepentimiento, sino también en su adoctrinamiento y en asuntos personales, familiares y sociales. En este sentido, el sacramento mantenía la función pedagógica y se aprovechaba para obtener todo tipo de noticias y aconsejar una determinada pauta de acciones. Al respecto el historiador Antonio González Polvillo recalca que la práctica del sacramento contribuía a formar la visión del mundo que los fieles debían tener, así como *la práctica de gestos corporales, de intenciones mentales, de juicios cosmológicos e incluso de formas de pensar y de interiorizarse*. Por tanto, en toda la monarquía española, el confesor, la confesión y el manual se compactarían en una sola pieza clave para conseguir *el adoctrinamiento, la ansiada aculturación del indio y el sometimiento... físico... y mental a una idea del mundo social que partía de los que dominaban ese universo*<sup>1080</sup>.

---

<sup>1077</sup> Lárraga había planteado este método procurando interrogar sobre temas comunes y regulares al estado del penitente y evitando enseñar *nuevos modos de pecar con preguntas extraordinarias*. F. de Lárraga. *Promptuario de la Teología moral*. Madrid. Imprenta de Don Manuel Martín, 1ra. Ed., 1780, p. 125.

<sup>1078</sup> “Auto de la Visita [de Baltasar Jaime Martínez Compañón]...” Orden Número 35. Citado en M. Ramírez. *Huancabamba. Su Historia, su geografía...* Op. Cit. p. 80.

<sup>1079</sup> El historiador Antonio González Polvillo en su libro *Análisis y repertorio de los tratados y manuales para la confesión en el mundo hispánico. (ss. XV-XVIII)* presenta un exhaustivo repertorio de las obras dedicadas a este sacramento clasificándolas en siete grupos.

<sup>1080</sup> A. González Polvillo. *Análisis y repertorio de los tratados y manuales para la confesión en el mundo hispánico. (ss. XV-XVIII)*. Huelva. Servicio de Publicaciones, Universidad de Huelva, 2010, pp. 100-101.

En el ámbito cotidiano familiar, la confesión era un buen medio de insistencia a los padres a fin de evitar otras cuestiones entendidas como moralmente peligrosas, tales como que los hijos mayores de cuatro años no habrían de dormir con los padres, ni mucho menos en una misma habitación hermanos y hermanas, pues podían generarse pensamientos y actos impuros<sup>1081</sup>.

Terminada la confesión, el cura procedía a dar la absolución, que debía estar encaminada a que el arrepentido conociese la misericordia de Dios o los novísimos del hombre: la muerte, el juicio, el cielo y el infierno. Por tanto, podía mandar el rezo de padrenuestros en las sepulturas de los recién fallecidos, o el rezo de jaculatorias tan tremebundas como *¡Ay Señor! cuántas, con menos pecados, jarden para siempre en los infiernos!*<sup>1082</sup>. Al final, *cuando ya el alma, vuelta en gracia y amistad de su clementísimo Padre y Señor, goza[ba] de paz*<sup>1083</sup>, el nombre del contrito se colocaba en el padrón correspondiente para llevar control exacto y enviarlo a Trujillo, tal como lo había mandado el obispo Martínez Compañón, so pena de cien pesos al que incumpliera. El estudio del historiador Gérard Dufour titulado *Clero y sexto mandamiento. La confesión en la España del siglo XVIII* permite corroborar que dicha usanza, típica de la metrópoli, fue muy parecida a la efectuada en estos lares pues implicaba que cada párroco había de remitir a su respectivo obispo documentos detallados y sistemáticos sobre la situación de su iglesia y la práctica religiosa allí desempeñada. Los *cumplimientos pascuales*, como se les conocía a estos documentos, indicaban entre otras cosas el número de habitantes de cada casa del poblado -en la metrópoli el de las “amas de razón”<sup>1084</sup>- el cumplimiento o no de los mandamientos pascuales (confesión y/o comunión) y las razones por las que no los hubiesen recibido<sup>1085</sup>.

Teniendo explicado brevemente el proceso de confesión, centrémonos en la problemática surgida en torno a este sacramento, pues no eran pocas las dificultades enfrentadas tanto por el confesor como por el penitente.

Desde el ámbito del confesor, la problemática puede analizarse en dos direcciones:

---

<sup>1081</sup> Cfr. “Auto de la Visita [de Baltasar Jaime Martínez Compañón]...” Orden Número 34. Citado en M. Ramírez. *Huancabamba. Su Historia, su geografía...* Op. Cit. p. 80.

<sup>1082</sup> *Ibidem*. Orden Número 36, p. 81.

<sup>1083</sup> Malón de Echaide. *La conversión de la Magdalena*. Barcelona, en casa de Hubert Gotard, 1588, Madrid: Reedición de Clásicos Castellanos, 1959, Prólogo, p. 50. Citado en M. L. Candau. “Disciplinamiento católico e identidad de género...” Op. Cit. p. 220.

<sup>1084</sup> Consideradas como tales las que tenían la edad suficiente para recibir el sacramento de la confesión. Variaba entre 7 a 12 años.

<sup>1085</sup> Cfr. G. Dufour. *Clero y sexto mandamiento...* Op. Cit. p. 11.

la primera circunscrita al aspecto personal, por la falta de interés e imposibilidad de confesar tal cual se advirtió para el tema de adoctrinamiento; en cuanto a la segunda, tiene que ver con el aspecto material del sacramento, referido a las cédulas o bulas.

Los sacerdotes debían además enfrentar otro tipo de impedimentos para la administración del sacramento, como las enfermedades y los accidentes en los agrestes y lluviosos caminos de la sierra piurana. Curas hay que declararon que de la décima parte de su curato apenas si alcanzaban a confesar una<sup>1086</sup>. Igualmente, en la región costeña, los sacerdotes podían padecer graves enfermedades, y si a esto se sumaba su avanzada edad, la situación empeoraba.

Por otra parte, la ausencia de sacerdotes podía deberse a que se estuviesen postulando para alguna prebenda en Trujillo en tiempo cercano a Semana Santa y Corpus, que era cuando más confesiones había, sobre todo en pueblos grandes como Catacaos, Ayabaca o Huancabamba. Así lo experimentó el cura Tadeo Celis cuando pedía desesperadamente un compañero, por dos meses, *aunque sea religioso pero que sepa trotar en las confesiones que son bastante dilatadas en esta doctrina... pues por mí solo, es imposible que sea servida esta parroquia tan lata, cuando no lo está bien aun con un compañero*<sup>1087</sup>. Si la ausencia de un interino de cura provocaba lentitud en las confesiones, es fácil imaginar que, si se trataba del mismo vicario de provincia, los fieles fuesen aún más reticentes a acercarse al confesionario: así sucedía con los indios de Catacaos cuando Tomás Diéguez viajaba a Trujillo o Lima. Al respecto, su hermano Manuel le comentaba que los curas de reemplazo *segúan confesando aunque la gente no concurre como cuando estás a la vista*<sup>1088</sup>. Hasta aquí comprobamos que son las mismas razones que se barajaban cuando los curas faltaban al adoctrinamiento; sin embargo, encontramos algunas diferencias que tienen que ver con dinero, pues faltaban sacerdotes en tiempo de confesiones por la demora en el pago de dicha labor, ya que a veces los curas propietarios<sup>1089</sup> retrasaban varios meses el dinero acordado, lo que quitaba a los curas de reemplazo las ganas de volver. El presbítero Clemente Gutierrez de la Torre, por ejemplo, en febrero de 1811 y al borde de la muerte, reclamaba 50 pesos que le debía *Manuel Bricio de Vilela por haberme este concertado a que confesase en el pueblo de*

---

<sup>1086</sup> Cfr. AGN. CTD1. Caja 1. Doc. 34. "Carta de Juan de Dios de Salazar a Tomás Diéguez". Abr. 1820.

<sup>1087</sup> AGN. CTD. Caja 1. Doc. 254. "Carta de Tadeo Celis a Tomás Diéguez". Jun. 1820. Véase también AGN. CTD. Caja 4. Doc. 1417. "Carta de Juan de Dios Salazar a Tomás Diéguez". Dic. 1815.

<sup>1088</sup> AGN. CTD. Caja 1. Doc. 427. "Carta de Manuel a Tomás Diéguez". s/f.

<sup>1089</sup> Denominados curas propios.



*Guancabamba desde el principio de la Quaresma hasta después del Corpus*<sup>1090</sup>. Por la fecha se deduce que, en principio, se refiere a las fiestas del año anterior, aunque también podrían ser más antiguas. Varios casos como este corroboran que los confesores ayudantes tenían que esperar algún tiempo para recibir el pago acordado con el cura propio que les había contratado, lo que les impedía regresar a sus doctrinas a tiempo y obligaba a aprovechar cualquier oportunidad para sustentarse. Por ejemplo, el presbítero Francisco Javier Palacios, cura de Huancabamba, que había bajado a confesar a Sechura, cuando no le pagaron por ello tuvo que quedarse en Catacaos y aprovechar las confesiones de Semana Santa, por las que le pagaron 25 pesos<sup>1091</sup>.

Por estas razones, en nuestra zona de estudio al igual que en otros ámbitos rurales del virreinato y de la metrópoli, hubo escasez de confesores: problema que tardaría en solucionarse. Un estudio realizado por la doctora María Luisa Candau sobre los clérigos de la Sevilla rural del XVIII recoge *idénticas preocupaciones por parte de la jerarquía* y agrega una razón primordial: la falta de autorización para aplicar el sacramento pues *tan solo un 5% de los presbíteros “escudriñados” sin cura de almas poseería licencias de confesar*<sup>1092</sup>.

Desde la misma administración civil, en aquel momento en pleno proceso de reformas (las llamadas “reformas borbónicas”), se instó a los curas para que fueran puntuales en la distribución y cobro de cédulas y bulas. El mismo Carlos III, en cédula real, previno a los vicarios de provincia para que velaran sobre los curas de su dependencia para el logro de este objetivo. Pero, a pesar de las recomendaciones, surgieron impedimentos como, principalmente, la falta de bulas suficientes en la vicaría, lo que no permitía la administración del sacramento. La escasez de sumarios también podía ser ocasionada por la demora en la repartición a lugares lejanos, por su extravío o, en el peor de los casos, a causa de revueltas indígenas como las vividas en Colán, donde el cura Gregorio de Alva preguntaba si debía asumir el pago de las cédulas perdidas en el *susto vivido durante la Fiesta del Corpus o Mes de Abril*<sup>1093</sup>. Esta también se constituye una diferencia en cuanto a razones relativas al adoctrinamiento.

---

<sup>1090</sup> ARP. Notarial. Caja 81. Prot. 11. Correlativo 157. Acto notarial 49. Fol. 174v. “Testamento del presbítero Clemente Gutierrez de la Torre”. Feb. 1811.

<sup>1091</sup> Cfr. AGN. CTD. Caja 4. Doc. 1485. “Carta de Pedro Pablo Taboada y Jaime a Tomás Diéguez”. Mar. 1817.

<sup>1092</sup> M. L. Candau. “Rodrigo Caro, Visitador eclesiástico” en *Huelva en su Historia*, 2. Época, Universidad de Huelva, 2009, p.121.

<sup>1093</sup> AGN. CTD. Caja 1. Doc. 15. “Carta de Gregorio de Alva a Tomás Diéguez”. Dic. 1819.

Con respecto a la problemática en torno a los feligreses expresada en la demora en acercarse a confesar o, incluso, en resistirse por completo a hacerlo y, por consiguiente, no adquirir las cédulas, podemos indicar que fueron varios los pueblos cuyos feligreses compartieron este *modus vivendi*. Así se lamentaban los sacerdotes cuando intentaban devolver buen número de sumarios al vicario Tomás Diéguez o le enviaban poco dinero, advirtiéndole que en Querecotillo *las gentes se confiesan mui despacio*<sup>1094</sup>; en Ayabaca del común de yndios *no hay siquiera uno que quiera tomar las Bulas*<sup>1095</sup> o en estos infelices montes de Tambogrande *son irreductibles las gentes que, aunque se les dice, no acostumbran sacar bula cuando se publica*<sup>1096</sup>. Este era el común denominador de los pobladores de zona rural que compartían una misma idiosincrasia y similar forma de actuación.

Cabe preguntarse por qué, si la bula de la Santa Cruzada se publicaba a inicios de cada año, no podían acceder al sacramento de la confesión hasta la fiesta de Corpus o incluso hasta diciembre para confesarse. Las razones son varias y merecen analizarse detenidamente.

Una de las más importantes fue la falta de adoctrinamiento, que les llevaba a no tener claro el significado e importancia del sacramento de la penitencia. Como ya hemos advertido en otro acápite, la lejanía era causa directa de *su irreligión*<sup>1097</sup> tan común en aquellos lares donde vivían alejados ocho o diez leguas de la parroquia más cercana, de esa manera

*soterrados en los campos no cumplen con los preceptos de Nuestra Santa Madre Yglesia ni pueden ser instruidos en la doctrina christiana a pesar de la vigilancia de los párrocos, pues los de las haciendas no los conocen, y el de Catacaos, como no habitan en el pueblo y territorios de su jurisdicción, no se haya en estado de poder doctrinar y de allí proviene que quando baxan por quaresma a confesarse están incapaces de poder recibir este Santo Sacramento por no saber aún los principales misterios de Nuestra Santa Fe*<sup>1098</sup>.

Por su parte, los feligreses de las haciendas de Chipillico y Tambogrande, en su afán por convertirse en pueblo, recalcaron que la distancia a la que residían unos de otros había dado lugar a que hubiera *hombres que conociendo hasta segundos nietos no han conocido*

<sup>1094</sup> AGN. CTD. Caja 4. Doc. 1577. “Carta de Francisco de Paula Vera a Tomás Diéguez”. Abr. 1815.

<sup>1095</sup> AGN. CTD. Caja 3. Doc. 1267. “Carta de Pedro Patiño a Tomás Diéguez”. Dic. 18(roto).

<sup>1096</sup> AGN. CTD. Caja 3. Doc. 1367. “Carta de Juan Pío Rodríguez a Tomás Diéguez”. May. 1815.

<sup>1097</sup> AGN. CTD1. Caja 1. Doc. 34. “Carta de Juan de Dios Salazar a Tomás Diéguez”. Abr. 1820.

<sup>1098</sup> AGN. CTD2. Caja 1. Doc. 12. “Carta de Tomás Diéguez al Excelentísimo Sr”. Feb. 1817.

*la casa de Dios para confesarse, y algunos, por esto, ni en el último momento de su vida han recibido este saludable auxilio*<sup>1099</sup>.

Ligado a la falta de adoctrinamiento estaba el conjunto de creencias prehispánicas que pervivían en la idiosincrasia de los indios y de algunos mestizos. Este asunto nunca dejó de preocupar a las autoridades, conscientes de la *facilidad con que volvían a sus antiguos errores muchos de los yndios convertidos*<sup>1100</sup> y, por ende, se alejaban familias enteras del sacramento. Así lo acusó Manuel José Velá, clérigo de órdenes menores de Motupe, en el juicio seguido contra Antonio Reyes Cabral, en 1813 porque ni él ni su familia cumplían *con los preceptos anuales de la confesión y comunión y estos defectos ha[bía]n ocasionado sus conspiraciones y atentados escandalosos con asonadas, contra los venerables curas quando le [había] obligado a ello*<sup>1101</sup>. De igual manera, Jorge Córdova, indio de Frías, en 1816 fue acusado por el cura Manuel Antonio Alvarado de su irreligiosidad, porque *no se ha llegado jamás al sacramento de la Penitencia... y... sus devociones son blasfemias*<sup>1102</sup>. En ambos casos los sacerdotes asumían que la causal de dicho comportamiento sería el apego a sus antiguas creencias. Observamos entonces cómo el adoctrinamiento eclesiástico no se limitaba a formas cotidianas. En último caso, como se ha citado páginas atrás, actuaba la justicia ordinaria diocesana.

Esta situación podía empeorar si la comunidad indígena era incitada por líderes opositores al sacramento, como se experimentó en la doctrina de Frías mientras fue protector de indios Bernardo Pizarro. Este fue acusado de incitar a los indios a desobedecer al presbítero Manuel José de Arrunátegui, a causa de lo cual no acudían a la Penitencia *en el tiempo cuadregesimal* y la doctrina entera se había convertido en *una mezquita de infieles, negados enteramente a quanto depende de la jurisdicción del párroco*<sup>1103</sup>.

Otra de las razones para el alejamiento de la confesión era la falta de dinero para adquirir las cédulas, pues la cantidad exigida de dos reales o más mermaba el poco efectivo del que disponían los indios o disminuía los productos equivalentes que podían usar para su subsistencia. Si a esto se sumaban las demás contribuciones, como primicias

---

<sup>1099</sup> Expediente. ANC. Virreyes 13, fol. 648r-794v. “Representación de los habitantes de la hacienda de Chipillico al Obispo Baltasar Jaime Martínez Compañón para reducirse a una población”. 1783. Citado en M. Seminario. *Historia de Tambogrande...* Op. Cit. p. 243. Para el caso de Tambogrande véase BN. C4414. Caja Fuerte. Fol. 5-38. “Informe de Don Luis José Freyre Orbegoso, cura y vicario de la ciudad de Piura al Obispo Martínez Compañón”. *Ibidem*. p. 230.

<sup>1100</sup> AGI. Lima. 940. N. 1. “Carta de la Real Audiencia de Lima a Vuestra Majestad”. Jul. 1791.

<sup>1101</sup> ARP. Intendencia. Causas criminales. Caja 68. Exp. 1366. Fol. 2r. Año 1813.

<sup>1102</sup> ARP. Intendencia. Causas criminales. Caja 69. Exp. 1420. Fol. 1r. Año 1816.

<sup>1103</sup> ARP. Intendencia. Causas criminales. Caja 68. Exp. 1373. Fol. 44r. Años 1813-1817.

o donativos exigidos por el rey, la situación se tornaba más difícil y la única manera de evitar el castigo por no confesar era ausentarse de la iglesia o aducir que ya lo habían hecho en otra doctrina. En este sentido, blancos, mestizos e indios que iban a otros pueblos compraban allí las bulas, o por lo menos así lo afirmaban, y ya no lo hacían en su pueblo natal. Justo Huerta, cura de Yapatera en 1815, se quejaba en varias misivas al vicario de Piura de que ya no se vendían más bulas

*porque las gentes, aunque las agito para finalizar las confesiones y poner el punto en esta para serrar, ya están cansadas y muchas se han confesado en la ciudad y mucha yndiada dice haver confesado en ese pueblo de Catacaos, y lo que sé efectivamente es que ni en Catacaos ni aquí confiesan*<sup>1104</sup>.

El mismo lamento le hacía saber Miguel del Carpio, cura de Motupe, quien en 1815 aduce que tiene algunas bulas sin vender porque muchos dicen comprar en esa ciudad de Catacaos<sup>1105</sup>.

Este fraude revela una reacción al discurso de la autoridad de la iglesia, para evitar el sacramento y sobre todo “su precio”. Para solucionar este problema, el cura de Yapatera solicitó al Vicario que los sacerdotes no confesaran a feligreses de otros pueblos, a fin de obtener una mayor transparencia y orden en la administración de este sacramento.

En años anteriores, esta dificultad económica para adquirir los sumarios se había solucionado excepcionalmente por el apoyo de algunas almas caritativas que habían dejado parte de sus bienes a los feligreses con la especificación de que se compraran bulas para ellos. Tal muestra de caridad amerita ser plasmada por el interés que se demuestra en la salvación de las almas a través de las indulgencias ganadas. Dos sacerdotes y un alcalde dejaron en sus testamentos dichas prerrogativas: Joseph Ramírez de Arellano, alcalde mayor de campo del pueblo de Motupe y hacendado del partido de Piura, gravó en 1786 un principal *en su hacienda de Sangana... con la obligación de satisfacer, cada dos años, las Bulas de todos los Yndios e Yndias existentes en dicha hacienda, la de Tangasca y Muchumi y todas sus tierras anexas pertenecientes*;<sup>1106</sup> asimismo, José Félix Navarrete y Blanco, cura y vicario del pueblo de Chalaco, en 1804, divide y dona sus bienes en tres partes iguales, una de las cuales deja a sus pobres feligreses con la condición

---

<sup>1104</sup> AGN. CTD. Caja 2. Doc. 833. “Carta de Justo Huerta a Tomás Diéguez”. Jun. 1815. Véase también Doc. 831.

<sup>1105</sup> Cfr. AGN. CTD. Caja 1. Doc. 220. “Carta de Miguel del Carpio a Tomás Diéguez”. Abr. 1815.

<sup>1106</sup> ARP. Notarial. Caja 40. Prot. 6. Correlativo 92. Acto notarial 124. Fol. 321v. “Testamento en virtud de poder de Joseph Ramírez de Arellano”. Oct. 1786.

de que la cantidad de dinero que *les corresponde se finque comprando una casita o tienda en buen lugar y esta se entregue al Apoderado que dichos pobres nombrasen, para que con sus arriendos, tengan bulas de balde cada dos años, porque muchos por su suma indigencia carecen de este gran beneficio...*<sup>1107</sup>; finalmente, seis años después el presbítero Diego del Castillo indicó que *de lo más bien parado de mis bienes... se saquen 2000p<sup>s</sup> para que se impongan en finca segura en el Consulado de Lima y sus réditos se empleen en Bulas para la feligresía de Guancabamba sin distinción de la gente mista o española, pobres e indios*<sup>1108</sup>, y para asegurarse de que la ejecución se cumpliera estrictamente, debía comunicarse al obispo de Trujillo tal memoria encomendada.

Otra causa indirecta para no acudir a la reconciliación era la buena salud de la que gozaban los cristianos, pues Juan Pío Rodríguez deja entrever que solo cuando estaban enfermos solicitaban este sacramento.

Por último, y ya en tiempos de aires liberales e independentistas, se produjo una sublevación contra el subdelegado de Piura, Clemente Merino, que causó *mil daños para algunos curas porque los fieles se rehusaron con más ímpetu que nunca a pagar cualquier monto por primicias, sacramentos, fiestas y donativos*. Al respecto, Manuel García, cura de Chalaco, donde se había iniciado la revuelta en 1819, exponía que estaba *arando la tierra aver si podía hacer diligencia para satisfacer bulas, y lo más que pudiera*<sup>1109</sup>. En contraposición a este alegato del cura estaba el del común de indios, que lo acusó ante el religioso coadjutor de no haberlos confesado en tiempo cuaresmal, al igual que su interino a quien no le había dejado la primicia. En su defensa, el clérigo aseveró que ni él ni su compañero habían dejado de confesar y que si algunos no lo habían hecho era *porque no han querido hacerlo sin embargo de la eficacia, zelo pastoral y continuas pláticas a este efecto*. Recalca también que *los revolucionarios contra el Juez Subdelegado de este Partido son los eximidos de esta obligación*<sup>1110</sup>.

El impacto del motín contra la autoridad llegó hasta los confines del partido de Piura, durante el que, como es sabido, se difundieron un conjunto de falsos datos alarmistas que afianzaron las bases para la oposición a los mandatos de la Iglesia. En Ayabaca, el cura Juan de Dios de Salazar recalcó que casi todos los indios *han quedado inconfesos por la*

---

<sup>1107</sup> ARP. Notarial. Caja 81. Prot. 11. Correlativo 157. Acto notarial 153. Fol. 463r-v. “Testamento del presbítero José Félix Navarrete y Blanco”. Jun. 1804.

<sup>1108</sup> ARP. Notarial. Caja 80. Prot. 10. Correlativo 156. Acto notarial 152. Fol. 386r. “Testamento del presbítero Diego del Castillo”. Nov. 1810.

<sup>1109</sup> AGN. CTD. Caja 2. Doc. 691. “Carta de Manuel García a Tomás Diéguez”. Ene. 1820.

<sup>1110</sup> AGN. CTD. Caja 2. Doc. 693. “Carta de Manuel García a Tomás Diéguez”. Ago. 1820.

*novedad de que venían a coxer gente* por lo que incluso en día de fiesta, *Jueves Santo, no hubo nadie que tomase las varas del palio*<sup>1111</sup>. En los siguientes meses la angustia se hizo mayor, de tal manera que los sacerdotes reiteraban que la venta de las bulas estaba *muerta con estas novedades de insurgentes, y los más de estos mentecatos andan derrotados por las muertes*<sup>1112</sup>, con lo cual se observaba poca asistencia a la iglesia.

Más allá de la problemática engendrada por indios de distintos poblados de no acceder al sacramento de la Confesión, los españoles, criollos y mestizos residentes en la ciudad de Piura y principales pueblos sí lo hicieron, sobre todo en tiempo de Semana Santa y Corpus Christi, momentos en los que se necesitaba de varios confesores para poder atenderlos.

### 6.3. Comunión y Confirmación de la fe.

Tras haberse confesado, el cristiano que cumplía con sus preceptos accedía al tercer sacramento, la comunión, para lo cual debía distinguir claramente entre el pan eucarístico y el pan material<sup>1113</sup>, o sea, debía entender el dogma de la *transubstanciación*<sup>1114</sup>.

Tal era la importancia de este sacramento que el obispo Baltasar Jaime encargó durante su visita pastoral que cada primer domingo de Cuaresma se explicase la excelencia, la virtud y los efectos causados en la persona que la recibía, sobre todo porque se creía que el alma adquiría fuerzas para resistir y vencer las tentaciones del “maligno”. Por dicha razón, debían acceder al sacramento con humildad, reverencia, confianza y amor, tratando de evitar cualquier acción que pudiera ofender directa o indirectamente a Jesús Sacramentado<sup>1115</sup>. La tarea de adoctrinamiento no impedía costumbres sincréticas en las que se utilizaba la Hostia consagrada en ritos poco profanos. Así lo atestigua la prohibición de las sinodales de que las sagradas formas fueran enviadas por carta o usadas sin reverencia fuera del contexto de la misa.

La convicción de la teoría de la transubstanciación -cuerpo, sangre, alma y divinidad de Cristo- llevó a que se pusiera especial empeño en su custodia; por tanto, debía estar en una caja cerrada con llave a guardar por el cura; asimismo, delante del sagrario tenía que

---

<sup>1111</sup> AGN. CTD1. Caja 1. Doc. 34. “Carta de Juan de Dios de Salazar a Tomás Diéguez”. Abr. 1820.

<sup>1112</sup> AGN. CTD. Caja 4. Doc. 1421. May. 1820.

<sup>1113</sup> Cfr. AAP. “Autos de Visita de Mons. Baltasar...” Orden Número 32.

<sup>1114</sup> *El Sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento...* Sesión XIII, Cap. IV, pp. 128-129.

<sup>1115</sup> Cfr. “Auto de la Visita [de Baltasar Jaime Martínez Compañón]...” Orden Número 10. Citado en M. Ramírez. *Huancabamba. Su Historia, su geografía...* Op. Cit. p. 75.

colocarse una cortina o velo que había que renovar cada ocho días, en verano cada quince días y en invierno cada tres semanas. Los corporales, por su parte, debían renovarse dos veces al mes. Al lado del sagrario ardía continuamente una lámpara cebada con aceite a costa de la cofradía o de la fábrica<sup>1116</sup>.

El VI Concilio Limense, retomando el mandato del papa Urbano VIII, permitió a los indios y aun a los negros residentes en estos territorios confesar y comulgar una vez al año desde tiempo de Cuaresma hasta la octava de la solemnidad del Corpus Christi<sup>1117</sup>. Esta generalidad fue trabajada de manera más específica por el obispo Martínez Compañón, quien manda inquirir en los niños y niñas sobre la creencia en la existencia de Jesús en la Eucaristía, para que habiendo verificado sus conocimientos se les pudiera administrar la Comunión.

El cumplimiento de este sacramento también quedaba registrado en los padrones de la respectiva iglesia, lo que permitía llevar un control exacto y proceder al respectivo castigo cuando lo ameritaba. En la metrópoli, a fines del Antiguo Régimen, hubo una clara tendencia a cumplir con el precepto pascual: en el arzobispado de Sevilla, como resultado de la fuerte presión clerical, la asistencia sería mayoritaria al igual que en la localidad de Vimbodí y en la diócesis de Pamplona donde sería prácticamente universal<sup>1118</sup>.

Los inconvenientes suscitados en Piura, en torno a la comunión son similares a los de la confesión en cuanto a la recepción del sacramento, pues en algunos casos hemos comprobado que por largos períodos los cristianos no podían recibirlo, ya sea por falta de ministro, ya porque lo rehuyeran o porque no se contara con los materiales necesarios. En cualquier caso, la consecuencia era la misma: no comulgar. Normalmente esta situación se experimentaba en zona rural, y mucho más en haciendas o anexos alejados.

Son pocos los casos en que los feligreses reclaman a la autoridad por esta ausencia, aunque no necesariamente como fin fundamental sino más bien como justificante para poder ser elevados a la categoría de pueblo. Es el caso de los españoles y mestizos que habitaban los aldeaños de las haciendas de Tambogrande y Chipillico que, con el

---

<sup>1116</sup> Cfr. AGI. Lima. 307. “Constituciones Sinodales del Obispado de Truxillo...” *Session* 9ª. Cap. Único. Fol. 23v.

<sup>1117</sup> Cfr. J. Tejada. *Colección de Cánones y de todos los Concilios...* Op. Cit. VI. Libro V. Tit. Final. Cap. I (V). p. 379.

<sup>1118</sup> Cfr. J. Domínguez. “Religiosidad popular y cumplimiento pascual en Andalucía Occidental al final del Antiguo Régimen. Aproximación a una sociología de cambio”. *Congreso de Religiosidad Popular en Andalucía*. Córdoba, Cajasur, 1995. J. Callahan. *Iglesia, política y sociedad en España. 1750-1874*. Madrid, Nerea, 1989. Citado en A. Morgado. *Ser clérigo en la España...* Op. Cit. p. 157.

propósito de fundar dos pueblos con tales nombres, argumentaron que estaban expuestos, como muchas veces había acontecido, a morir sin el auxilio de los Santos Sacramentos porque los sacerdotes *ordinariamente se ausentan a la ciudad la mayor parte del año*. Y aunque algunas veces los habían socorrido con confesarlos y olearlos, nunca lo habían hecho con *el Santo Sacramento de la Eucaristía*<sup>1119</sup>, porque no siempre se tenían las sagradas formas en la capilla por miedo a que, sin teniente de cura, sufrieran *insultos* o en el peor de los casos fueran *quemadas*, lo que obligaba a que tuviera que realizarse la Misa para poder consagrarlas<sup>1120</sup>.

En la misma línea, pero con objetivo distinto, se encontraban los pobladores de Jeberos en la comandancia de Maynas, quienes durante dos años (1792-93), por falta de vino y harina, no habían oído misa ni recibido el sacramento eucarístico, lo que demuestra el abandono en que se encontraban esos *infelices yndios* que a diario perecían *sin sacramentos*<sup>1121</sup>.

Si acceder a la confesión y comunión resultó difícil, mucho más lo sería recibir el sacramento de la confirmación, porque dependía directamente de la presencia del obispo *in situ*. En ese sentido, hacerse *soldados de Cristo* solo sería posible cada vez que algún prelado desembarcase en Paita y pasara por la ciudad de Piura o, en el mejor de los casos, visitase oficialmente la provincia eclesiástica porque, de lo contrario, podían pasar varios años sin que se administrara esta gracia que -había ratificado Trento- fortalecía y corroboraba la fe, así como imprimía vigor para resistir las tentaciones que contra ella podían sucederse.

Por la misma naturaleza del sacramento, estaba mandado que se administrase a los feligreses en edad de discernimiento y discreción, es decir, durante la adolescencia-juventud. Sin embargo, por la vastedad de las diócesis, lo inaccesible de los caminos, la dureza de los climas y la situación de muchos pueblos, estancias, haciendas y rancherías, el VI Concilio Limense permitió que pudiera recibirse a cualquier edad siempre y cuando los confirmados estuviesen confesados y contaran con los respectivos padrinos, que no

---

<sup>1119</sup> “Representación de los habitantes del partido de Tambogrande al Obispo Baltasar Jaime Martínez Compañón para reducirse a una población”. ANC. Virreyes 13. Fol. 705ss. Citado en M. Seminario. *Historia de Tambogrande...* Op. Cit. p. 106.

<sup>1120</sup> Cfr. BN. C4414 Caja Fuerte. Fol. 5-38. “Informe de don Luis José Freyre Orbegoso, cura y vicario de la ciudad de Piura al Obispo Baltasar Jaime Martínez Compañón”. Jun. 1983. Citado en M. Seminario. *Historia de Tambogrande...* Op. Cit. p. 228.

<sup>1121</sup> “Carta de don Francisco Requena al Ilustrísimo. Señor Obispo de Quito D. José Díaz de la Madrid”. Nov. 1793. Citado en R. Vargas Ugarte. “De la Conquista a la República...” Op. Cit. pp. 118-119.



podían ser los del bautizo<sup>1122</sup>.

En la Pastoral que en 1782 emitió el obispo Baltasar Jaime con ocasión de su proyectada visita a esta provincia, se indicaba su intención de administrar en todas partes el sacramento de la confirmación, tal como lo habían mandado los sagrados cánones, el Concilio de Trento y el Concilio Limense de 1583. Para dicha tarea requirió que los vicarios foráneos y demás sacerdotes, durante todo el año que faltaba para su presencia en estos territorios, se dedicasen a instruir a los parroquianos en el *Autor, materia, forma, ministro* y sobre todo en la necesidad, eficacia y efectos de este sacramento. Pidió especial cuidado con los adultos que lo hubiesen de recibir, quienes debían hacerlo con profunda *humildad, devoción y fe*, además de haber realizado la pertinente confesión y comunión, aunque también podían comprometerse a reconciliarse después. Con la intención de dar todas las facilidades posibles, se les comunicó también que podían tener solo entre dos y cuatro padrinos y madrinas, que estuviesen instruidos en la doctrina cristiana y asumiesen a conciencia la responsabilidad espiritual que iban a contraer con el ahijado, sobre todo en el ámbito doctrinal y ético<sup>1123</sup>.

La visita, en este aspecto, resultó fructífera porque el prelado aprovechó cada ocasión para confirmar a los feligreses que lo desearan. Por esta razón se hizo merecedor de los elogios de muchos piuranos, destacando los arrendatarios españoles y mestizos de los sitios de Tambogrande, quienes resaltaron que en los despoblados y en los caminos preguntaba a cada transeúnte si estaba confirmado o no, y con solo uno que encontrara sin la gracia, *guardando las mismas fidelidades y formalidades que con una Cathedral*, procedía a darle el sacramento aunque sea *a costa de graves incomodidades en este Solitario monte... a fin de darles tan suspirado alivio*<sup>1124</sup>. De igual manera los habitantes de la hacienda de Chipillico corroboraron que el obispo socorrió a todos con el sacramento de la Confirmación, *sin reservar, ni aun a los viajeros en los caminos, Doctrinando, reduciendo y encaminándonos al debido cumplimiento de la Ley de Dios, de las gentes y del Reyno*<sup>1125</sup>.

En 1786, este obispo remitió el informe de su visita pastoral, en el que anotó el

---

<sup>1122</sup> Cfr. J. Tejada. *Colección de Cánones y de todos los Concilios...* Op. Cit. VI. Acción II. Libro I. Tit. III. Cap. I, II y IV, pp. 329-330.

<sup>1123</sup> Cfr. *Pastoral e Instrucción de 14 de abril de 1782 del Ilustrísimo señor Obispo Baltasar Jaime Martínez Compañón*. Citado en M. Ramírez. *Huancabamba. Su Historia, su geografía...* Op. Cit. pp. 69-71.

<sup>1124</sup> ANC. Virreyes 13. Fol. 705 ss. "Representación de los habitantes del partido de Tambogrande al Obispo Baltasar Jaime Martínez Compañón para reducirse a una población". Citado en M. Seminario. *Historia de Tambogrande...* Op. Cit. p. 109.

<sup>1125</sup> *Ibidem*. p. 244.

número exacto de los feligreses confirmados en toda su diócesis, reflejando así esta intensa preocupación por concederles una de las gracias divinas. La imagen y los cuadros a continuación detallan las cifras.

Imagen 22

| ESTADO de las Personas confirmadas por el actual Obpo de Trujillo del Perú en la Visita gral que hizo de su Diócesis los años pasados de 82, 83, 84 y 85. |              |        |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|--------------|--------|
| <b>PROVINCIA DE TRUXILLO.</b>                                                                                                                             |              |        |
| Cuzco, y anejos                                                                                                                                           | N. de almas. |        |
| C. Trujillo, y sus anejos                                                                                                                                 | "            | 3577   |
| C. Huaran, y sus anejos                                                                                                                                   | "            | 1783   |
| C. Huancabamba, y sus anejos                                                                                                                              | "            | 854    |
| C. Simbal, y sus anejos                                                                                                                                   | "            | 488    |
| C. San Jacinto de Cao, y sus anejos                                                                                                                       | "            | 363    |
| C. Magdalena, y sus anejos                                                                                                                                | "            | 223    |
| C. Chicope                                                                                                                                                | "            | 383    |
| C. Tarma                                                                                                                                                  | "            | 263    |
| Total                                                                                                                                                     | "            | 8340   |
| <b>PROVINCIA DE LAMAS.</b>                                                                                                                                |              |        |
| C. Lamas, y sus anejos                                                                                                                                    | "            | 2026   |
| <b>PROVINCIA DE MOYOBAMBA.</b>                                                                                                                            |              |        |
| C. Moyobamba                                                                                                                                              | "            | 3317   |
| C. 5 <sup>ta</sup> Fortuna                                                                                                                                | "            | 139    |
| Total                                                                                                                                                     | "            | 3456   |
| <b>PROVINCIA DE CHACHAPOYAS.</b>                                                                                                                          |              |        |
| C. Chachapoyas                                                                                                                                            | "            | 4794   |
| C. Olleros, y sus anejos                                                                                                                                  | "            | 523    |
| C. Quinjalca, y sus anejos                                                                                                                                | "            | 843    |
| C. Chachabamba, y sus anejos                                                                                                                              | "            | 204    |
| C. Siquibamba, y sus anejos                                                                                                                               | "            | 873    |
| C. Llacayo, y sus anejos                                                                                                                                  | "            | 751    |
| C. 5 <sup>ta</sup> Honda, y sus anejos                                                                                                                    | "            | 1070   |
| C. Balzas, y sus anejos                                                                                                                                   | "            | 364    |
| Total                                                                                                                                                     | "            | 9683   |
| <b>PROVINCIA DE LUIS Y CHILLAS.</b>                                                                                                                       |              |        |
| C. Atunilua, y sus anejos                                                                                                                                 | "            | 1883   |
| C. Cheto, y sus anejos                                                                                                                                    | "            | 1543   |
| C. Olto, y sus anejos                                                                                                                                     | "            | 332    |
| C. Bagua grande                                                                                                                                           | "            | 378    |
| C. Tarma, y sus anejos                                                                                                                                    | "            | 926    |
| C. Leon, y sus anejos                                                                                                                                     | "            | 225    |
| Total                                                                                                                                                     | "            | 5267   |
| <b>PROVINCIA DE JAEN.</b>                                                                                                                                 |              |        |
| C. Jaen                                                                                                                                                   | "            | 384    |
| C. Jampenda, y sus anejos                                                                                                                                 | "            | 1023   |
| C. Chisno, y sus anejos                                                                                                                                   | "            | 370    |
| C. Colagay, y sus anejos                                                                                                                                  | "            | 382    |
| C. St. Felipe                                                                                                                                             | "            | 301    |
| Total                                                                                                                                                     | "            | 2730   |
| <b>PROVINCIA DE PIURA.</b>                                                                                                                                |              |        |
| C. Piura, y sus anejos                                                                                                                                    | "            | 8023   |
| C. Guamaca, y sus anejos                                                                                                                                  | "            | 1150   |
| C. Huancabamba, y sus anejos                                                                                                                              | "            | 4813   |
| C. Tarma, y sus anejos                                                                                                                                    | "            | 1283   |
| C. Tarma, y sus anejos                                                                                                                                    | "            | 2680   |
| C. Tarma, y sus anejos                                                                                                                                    | "            | 1012   |
| C. Tarma, y sus anejos                                                                                                                                    | "            | 2760   |
| C. Tarma, y sus anejos                                                                                                                                    | "            | 1124   |
| C. Tarma, y sus anejos                                                                                                                                    | "            | 1363   |
| C. Tarma, y sus anejos                                                                                                                                    | "            | 483    |
| C. Tarma, y sus anejos                                                                                                                                    | "            | 481    |
| C. Tarma, y sus anejos                                                                                                                                    | "            | 764    |
| Total                                                                                                                                                     | "            | 25396  |
| <b>PROVINCIA DE SAN.</b>                                                                                                                                  |              |        |
| C. San, y anejos                                                                                                                                          | N. de almas. |        |
| C. San                                                                                                                                                    | "            | 401    |
| C. Tarma                                                                                                                                                  | "            | 60     |
| C. Tarma, y su anejo                                                                                                                                      | "            | 403    |
| C. Tarma, y su anejo                                                                                                                                      | "            | 226    |
| C. Tarma, y su anejo                                                                                                                                      | "            | 227    |
| C. Tarma, y sus anejos                                                                                                                                    | "            | 2671   |
| C. Tarma, y sus anejos                                                                                                                                    | "            | 4643   |
| C. Tarma, y sus anejos                                                                                                                                    | "            | 1063   |
| C. Tarma, y sus anejos                                                                                                                                    | "            | 350    |
| C. Tarma, y sus anejos                                                                                                                                    | "            | 152    |
| C. Tarma, y sus anejos                                                                                                                                    | "            | 82     |
| C. Tarma, y sus anejos                                                                                                                                    | "            | 84     |
| C. Tarma, y sus anejos                                                                                                                                    | "            | 244    |
| C. Tarma, y sus anejos                                                                                                                                    | "            | 411    |
| C. Tarma, y sus anejos                                                                                                                                    | "            | 761    |
| Total                                                                                                                                                     | "            | 10331  |
| <b>PROVINCIA DE HUAMBO.</b>                                                                                                                               |              |        |
| C. Huambo, y sus anejos                                                                                                                                   | "            | 7282   |
| <b>PROVINCIA DE CAXAMARCA.</b>                                                                                                                            |              |        |
| C. Caxamarca, y sus anejos                                                                                                                                | "            | 1832   |
| C. Caxa, y sus anejos                                                                                                                                     | "            | 1110   |
| C. Caxa, y sus anejos                                                                                                                                     | "            | 2184   |
| C. Caxa, y sus anejos                                                                                                                                     | "            | 799    |
| C. Caxa, y sus anejos                                                                                                                                     | "            | 2431   |
| C. Caxa, y sus anejos                                                                                                                                     | "            | 3111   |
| C. Caxa, y sus anejos                                                                                                                                     | "            | 220    |
| C. Caxa, y sus anejos                                                                                                                                     | "            | 541    |
| C. Caxa, y sus anejos                                                                                                                                     | "            | 106    |
| C. Caxa, y sus anejos                                                                                                                                     | "            | 173    |
| C. Caxa, y sus anejos                                                                                                                                     | "            | 1433   |
| C. Caxa, y sus anejos                                                                                                                                     | "            | 1887   |
| C. Caxa, y sus anejos                                                                                                                                     | "            | 1146   |
| C. Caxa, y sus anejos                                                                                                                                     | "            | 1330   |
| Total                                                                                                                                                     | "            | 10331  |
| <b>PROVINCIA DE PATAS.</b>                                                                                                                                |              |        |
| C. Patas, y sus anejos                                                                                                                                    | "            | 263    |
| C. Patas, y sus anejos                                                                                                                                    | "            | 278    |
| C. Patas, y sus anejos                                                                                                                                    | "            | 443    |
| Total                                                                                                                                                     | "            | 1184   |
| <b>PROVINCIA DE HUAMACHU.</b>                                                                                                                             |              |        |
| C. Huamachu, y sus anejos                                                                                                                                 | "            | 5074   |
| C. Huamachu, y sus anejos                                                                                                                                 | "            | 8276   |
| C. Huamachu, y sus anejos                                                                                                                                 | "            | 233    |
| C. Huamachu, y sus anejos                                                                                                                                 | "            | 1134   |
| C. Huamachu, y sus anejos                                                                                                                                 | "            | 8310   |
| C. Huamachu, y sus anejos                                                                                                                                 | "            | 1430   |
| C. Huamachu, y sus anejos                                                                                                                                 | "            | 1339   |
| C. Huamachu, y sus anejos                                                                                                                                 | "            | 2817   |
| C. Huamachu, y sus anejos                                                                                                                                 | "            | 2441   |
| C. Huamachu, y sus anejos                                                                                                                                 | "            | 1063   |
| C. Huamachu, y sus anejos                                                                                                                                 | "            | 1282   |
| C. Huamachu, y sus anejos                                                                                                                                 | "            | 26024  |
| <b>RESUMEN GENERAL.</b>                                                                                                                                   |              |        |
| Provincias                                                                                                                                                | N. de almas. |        |
| Trujillo                                                                                                                                                  | "            | 8340   |
| Lamas                                                                                                                                                     | "            | 2026   |
| Moyobamba                                                                                                                                                 | "            | 3456   |
| Chachapoyas                                                                                                                                               | "            | 9683   |
| Luis y Chillan                                                                                                                                            | "            | 5267   |
| Jaen                                                                                                                                                      | "            | 2730   |
| Piura                                                                                                                                                     | "            | 25396  |
| San                                                                                                                                                       | "            | 10331  |
| Huambo                                                                                                                                                    | "            | 7282   |
| Caxamarca                                                                                                                                                 | "            | 10331  |
| Patatas                                                                                                                                                   | "            | 1184   |
| Huamachu                                                                                                                                                  | "            | 26024  |
| Total                                                                                                                                                     | "            | 162600 |

Fuente: Obispo Martínez Compañón. *Trujillo del Perú en el siglo XVIII*. "Estado de las personas confirmadas..."<sup>1126</sup>.

<sup>1126</sup> B. Martínez Compañón. *Trujillo del Perú en el siglo XVIII*... Op. Cit. Tomo I. Fol. 9.

Cuadro N° 29. Feligreses confirmados (1782-85)

| Provincias eclesiásticas | Número de habitantes <sup>1127</sup> | Feligreses confirmados <sup>1128</sup> | Porcentaje de confirmados |
|--------------------------|--------------------------------------|----------------------------------------|---------------------------|
| Trujillo                 | 12032                                | 8343                                   | 69.3%                     |
| Lamas                    | 4279                                 | 2025                                   | 47.3%                     |
| Moyobamba                | 4518                                 | 3456                                   | 76.4%                     |
| Chachapoyas              | 11123                                | 9633                                   | 86.6%                     |
| Luia                     | 5458                                 | 5082 (+925) <sup>1129</sup>            | 93.1%                     |
| Jaén                     | 6200                                 | 2730                                   | 43.5%                     |
| Saña                     | 32218                                | 10811 (+8820) <sup>1130</sup>          | 33.5%                     |
| Huambos                  | 18829                                | 7289                                   | 38.7%                     |
| Cajamarca                | 50927                                | 40398                                  | 79.3%                     |
| Pataz                    | 13508                                | 11468                                  | 84.8%                     |
| Huamachuco               | 38151                                | 26024                                  | 68.2%                     |
| Piura                    | 44497                                | 25596                                  | 57.5%                     |
| <b>Total</b>             | <b>241740</b>                        | <b>153 780 (162 600)</b>               | <b>63.6%</b>              |

Fuente: Elaboración propia a partir de “Estado que demuestra las personas confirmadas por el actual Obispo de Trujillo del Perú...”<sup>1131</sup>.

Más de 160000 almas confirmadas sustentan la afirmación de que este Obispo se preocupó sobremanera por su labor pastoral y trató de llegar a la mayor parte de los habitantes. Así, Cajamarca con una población de 50.927 personas obtiene el primer lugar en cuanto a número de confirmados, y Piura el tercer lugar después de Huamachuco. Sin embargo, teniendo en cuenta la proporción entre la población y el número de confirmados, las ciudades que obtienen los tres primeros lugares son Luia y Chillaos (93%), Chachapoyas (86.6%) y Pataz (84.8%), lo que indicaría que la mayor parte de sus feligreses estaban sin el sacramento a la llegada del obispo. En el caso piurano (57.5%), el detalle es impresionante y permite realizar algunas aproximaciones poblacionales.

<sup>1127</sup> B. Martínez Compañón. *Trujillo del Perú en el siglo XVIII...* Op. Cit. Tomo I. “Estado que demuestra el número de Abitantes del Obispado de Truxillo del Perú con distinción de castas formado por su actual Obispo”.

<sup>1128</sup> AGI. Lima. 936. Baltasar Jaime Martínez Compañón. Oct. 1786.

<sup>1129</sup> En el “Estado de las Personas confirmadas por el actual Obispo de Trujillo del Perú en la Visita general que hizo de su Diócesis los años pasados de 82, 83, 84 y 85” consigna 925 Confirmados del pueblo de Peón y sus anejos correspondientes a Chillaos. B. Martínez Compañón. *Trujillo del Perú*. Tomo I.

<sup>1130</sup> La cifra que aparece en el documento anterior es de 19631 difiriendo en 8820 personas que recibieron este sacramento. Hasta el momento no hemos encontrado el porqué de la diferencia, pero asumimos que el Prelado continuó confirmando a cuanto transeúnte se le cruzaba realizando un nuevo recuento. B. Martínez Compañón. *Trujillo del Perú en el siglo XVIII...* Op. Cit. Tomo I.

<sup>1131</sup> AGI. Lima. 936. Baltasar Jaime Martínez Compañón. Oct. 1786.

Cuadro N° 30. Confirmados en la provincia de Piura (1783-85).

| Lugar                     | Número de confirmados | Totales       |
|---------------------------|-----------------------|---------------|
| Matriz de Piura           | 3644                  | 8029<br>31.3% |
| Hacienda Culqui           | 160                   |               |
| Hac. Chipillico           | 232                   |               |
| Hac. Pelingará            | 76                    |               |
| Hac. Somate               | 113                   |               |
| Hac. Guangalá             | 91                    |               |
| Hac. La Punta             | 315                   |               |
| Hac. Querecotillo         | 999                   |               |
| Hac. Lancones             | 150                   |               |
| Hac. Chocán               | 141                   |               |
| Hac. Tangarará            | 399                   |               |
| Hac. Tambogrande          | 118                   |               |
| Hac. Nómala               | 294                   |               |
| Hac. Yapatera             | 414                   |               |
| Hac. San Martín           | 479                   |               |
| Hac. Morropón             | 404                   |               |
| Matriz de Huarmaca pueblo | 643                   | 1150<br>4.4%  |
| Hac. Congoña              | 325                   |               |
| Hac. Hualcas              | 182                   |               |
| Matriz de Huancabamba     | 2152                  | 4515<br>17.6% |
| Pueblo Sándor             | 620                   |               |
| Hac. Chulucanas           | 110                   |               |
| Estancia Chalaco          | 1115                  |               |
| Est. Salitral             | 518                   |               |
| Matriz de Frías pueblo    | 552                   | 1289<br>5%    |
| Pueblo Sondorillo         | 303                   |               |
| Pueblo Cumbicus           | 109                   |               |
| Pueblo de Pacaipampa      | 325                   |               |
| Matriz de Ayabaca         | 2498                  | 2550<br>9.9%  |
| Hac. El Puente            | 52                    |               |
| Matriz de Amotape         | 1012                  | 1012<br>3.9%  |
| Matriz Paita ciudad       | 606                   | 2760<br>10.7% |
| Pueblo Colán              | 1508                  |               |
| Hac. Macará               | 209                   |               |

|                           |      |              |
|---------------------------|------|--------------|
| Pueblo La Huaca           | 437  |              |
| Matriz de Sechura pueblo  | 1194 | 1194<br>4.6% |
| Matriz de Catacaos pueblo | 1363 | 1363<br>5.3% |
| Matriz Olmos pueblo       | 473  | 489<br>1.9%  |
| Hac. Yscunlas             | 16   |              |
| Matriz de Motupe pueblo   | 481  | 481<br>1.8%  |
| Matriz Salas pueblo       | 211  | 764<br>2.9%  |
| Pueblo Penachí            | 236  |              |
| Hac. Canchachalá          | 185  |              |
| Hac. Janque               | 132  |              |
| <b>Total</b>              |      | <b>25596</b> |

Fuente: Elaboración propia a partir de “Estado que demuestra las personas confirmadas por el actual Obispo de Trujillo del Perú...”<sup>1132</sup>.

Comparando el número de confirmados en las respectivas iglesias matrices, obtiene el primer lugar la de Piura, seguida por la de Ayabaca y Huancabamba. En el cómputo general de los curatos y englobando parroquias y oratorios de haciendas, Piura mantiene su lugar privilegiado (31.3%), seguida de Huancabamba (17.6%) y de Paita-Colán (10.7%).

Todos estos datos quedaron señalados no solo en el informe enviado por el obispo a la Corona, sino también en el libro de confirmación de cada iglesia, que, a diferencia del de Bautismo, no colocaba la clasificación racial del feligrés, quizá porque la reiteración acarrearía más trabajo para el respectivo dignatario.

Después de la aplicación del sacramento por parte del obispo Baltasar Jaime Martínez Compañón, se entiende que los dos obispos sucesores no lo aplicaran en esta provincia piurana, a causa de la corta estancia en que se mantuvieron en este cargo. Sin embargo, José Andrés de Achurra, habiendo desembarcado en el puerto de Paita en 1791, comentó que había visitado y reconocido *Yglesias, poblaciones y lugares* que están en el camino a Trujillo, pero en ningún momento mencionó que había aplicado a sus feligreses la confirmación<sup>1133</sup>.

Por último, extraña mucho más que José Carrión y Marfil, quien dirigió la Diócesis

<sup>1132</sup> AGI. Lima. 936. Baltasar Jaime Martínez Compañón. Oct. 1786.

<sup>1133</sup> Cfr. AGI. Lima. 942. N. 57. “Cartas y expedientes. Carta del Obispo de Trujillo José Andrés Achurra dando noticia de su ingreso en aquella capital”. Ene. 1791.

trujillana durante 27 años (1798-1825), no haya realizado ninguna visita oficial a este partido piurano y que, peor aún, haya sido denunciado por no haber administrado el sacramento de la confirmación en la misma ciudad de Trujillo. En su descargo, aseveró que lo había dado *de manera privada y no general, incluso a hijos de autoridades del cabildo*, y que el obispo Rangel, en 1807, cuando pasó por la ciudad en dirección a la comandancia de Maynas, también administró este sacramento<sup>1134</sup>.

#### **6.4. El sacramento del matrimonio. Normativa y conflictos previos.**

El matrimonio, como sacramento o como contrato civil entre dos personas, ha sido estudiado desde varias perspectivas: jurídica, social, religiosa, psicológica e histórica, combinándolo con temas relevantes como familia, mujer, niñez y otros. Desde el punto de vista religioso, son varios los historiadores y teólogos que han escudriñado en este sacramento, aportando valiosas ideas sobre dotes, donas, arras, esponsales, impedimentos y ceremonial, plasmadas en diversos concilios, sínodos, rituales y pastorales, así como también en reales cédulas y ordenanzas que, basadas en el patronato real, pretendían intervenir directamente en asuntos de vida cotidiana.

Para esta investigación, centraremos nuestra mirada en el discurso emitido por la Corona e Iglesia católica, analizando en qué medida se puso en práctica en esta provincia eclesiástica y cuáles fueron los puntos neurálgicos de la problemática vivida en torno a este sacramento, tratando de encontrar coincidencias y diferencias entre lo comúnmente vivido en el virreinato peruano y en algunas regiones de España. Echaremos mano de cartas, esponsales, cartas de dote y de arras, dispensas, licencias y, por supuesto, causas civiles y criminales que tuvieron como meollo la unión marital.

El Concilio de Trento -regulando lo establecido desde el IV de Letrán de 1215- sienta las bases sólidas de este sacramento para poner coto a los matrimonios clandestinos, a la convivencia tan generalizada y a la ruptura de la relación sin causa probada, devolviendo de esta manera el papel protagónico a la Iglesia Católica en este asunto, pues a partir de entonces las uniones maritales debían hacerse *in facie ecclesiae*. Lo primero que se recalcó fue el carácter sacramental del matrimonio, pues había sido ratificado por el mismo Cristo cuando aseveró ante los fariseos: *el hombre dejará a su padre y a su madre,*

---

<sup>1134</sup> Cfr. AGI. Lima. 1585. N. 35. "Informe del Obispo José Carrión y Marfil". 1813.

y se unirá a su esposa, y los dos serán una sola carne...; por tanto, lo que Dios ha unido, no lo separe el hombre<sup>1135</sup>.

Tan tajante advertencia llevó a los padres conciliares a establecer una serie de pautas sobre los impedimentos, la importancia de la virginidad y de la castidad antes y durante el matrimonio, el proceso de celebración, las penas por concubinato y las causas aceptadas para su disolución. En síntesis, reforzó *la importancia del sacramento y su dimensión social*, aunque, al no precisar el ceremonial, dejó amplio margen para que se mantuviera la costumbre de cada lugar<sup>1136</sup>.

Sobre la naturaleza del sacramento, el Concilio Limense de 1772 ratificaría que este tenía una finalidad tripartita: perfeccionar el amor natural, fortalecer la unión indisoluble de tan sagrado vínculo y santificar a los contrayentes con la gracia de Jesucristo. Respecto del sentimiento de amor, la doctora María José de la Pascua Sánchez comenta que si bien el matrimonio se utilizó como una estrategia política al concertar alianzas matrimoniales de acuerdo con los intereses familiares, esto no implicaba necesariamente *una exclusión del amor como valor recomendable en la pareja*, acorde con el concepto imperante en la época: *la amicitia entre iguales, aquel afecto que surge entre personas con la misma formación, valores, e intereses*<sup>1137</sup>.

El *Catecismo mayor* emanado de este Concilio, por su parte, reafirmó que el matrimonio era *el concierto firme y perpetuo del varón y mujer cristianos, para engendrar y criar hijos en servicio de Dios, guardándose lealtad entre sí uno a otro*<sup>1138</sup>. Mucho mejor si esta lealtad estaba cimentada en el amor<sup>1139</sup> verdadero de los cónyuges, y proyectada en su prole como se expresa en los siguientes versos que seguramente reflejaron la experiencia de muchas familias:

---

<sup>1135</sup> Mat. 19: 5-6.

<sup>1136</sup> Cfr. D. Lombardi. *Matrimoni di antico regime*. Bologna. Il Mulino, 2001, p. 109. Citado en P. Latasa. “Signos y palabras: la celebración del matrimonio tridentino en Lima y Charcas. (S. XVI-XVIII)” en *Revista Complutense de Historia de América*, 2016, vol. 42, p. 16.

<sup>1137</sup> M. J. de la Pascua Sánchez. “Las incertidumbres del corazón: la Historia y el mundo de los afectos” en *Cuadernos de Historia Moderna*, XIV, 2015, p. 154. La misma autora, en otro documento, enfatiza que *el amor es una emoción compleja y que sentimientos y creencias no operan como instancias separadas en las personas*. “Entre la civilidad y la guerra de sexos: el poder del amor en el mundo moderno”. En: M. L. Candau Chacón (Ed.) *Las mujeres y las emociones en Europa y América. Siglos XVII-XIX*. Santander, Editorial de la Universidad de Cantabria, 2016, pp. 449-450.

<sup>1138</sup> “Catecismo Mayor compuesto y aprobado por el Concilio Provincial de esta ciudad del año de 1583, reconocido, añadido y aprobado por el presente” (1772). En: J. Tejada. *Colección de Cánones y de todos los Concilios...* Op. Cit. VI, p. 395.

<sup>1139</sup> Para María José de la Pascua en la Edad Moderna el amor tenía un *enfoque orientado desde la perspectiva del grupo y desde la preocupación moral*. Cfr. M. J. de la Pascua. “De la calle a la alcoba: efectos y cultura del amor” en *Andalucía en la Historia*. Dossier *Vivir en el siglo de Oro*, Año XII, número 44, abril-mayo, 2014, p. 34.



*Pero una ocasión vi a la prenda mía,  
y a su atractivo me sentí rendido:  
adórela constante, y su hermosura  
con la mano de esposo me asegura.*

*Yo gozaba dichoso el dulce estado,  
con la bella Erbenise, a quien miraba  
dilecta esposa en vínculo sagrado  
y a quien más que a mi vida tierno amaba.  
Lográbamos amantes con agrado,  
las delicias que un puro amor dictaba;  
de cuya suave unión y fiel cariño  
fruto de bendición fue un solo niño<sup>1140</sup>.*

En efecto, la finalidad del matrimonio era la procreación de los hijos. Así lo estipulaba la Iglesia, preocupada por la prolongación de la especie humana, en sus distintos discursos emitidos a través de concilios, sínodos, pastorales, catecismos, rituales, libros de sermones y otros documentos propagados entre los fieles por medio de los distintos ritos religiosos. Lo importante era que aquellos tomaran conciencia de la *grandeza de este sacramento, su eficacia y las gracias* que producía al recibirlo, porque no eran pocas las cargas y trabajos que ocasionaba. Asimismo, los curas debían insistir en las obligaciones de los casados entre sí y de sus funciones para con los hijos, mirando siempre al *bien de sus almas, su educación e instrucción en los principios de la Doctrina de la Religión así como las que respectan al sustento de los cuerpos...* para que más adelante *tomen el estado a que Dios los llamase*; de esto iba a depender la paz, la tranquilidad y la prosperidad de las familias y de la sociedad<sup>1141</sup>. La familia entonces, en cualquier parte del reino español, fue considerada una institución fundamental para formar a sus integrantes (padres, hijos, parientes, sirvientes y esclavos) en la fe y la recta conducta, pero también fue concebida como un ámbito proclive al desorden sobre todo por la *presencia de mujeres lascivas, gastosas o rebeldes, hijos irrespetuosos, parientes enemistados, madres negligentes y maridos tiránicos*<sup>1142</sup>.

Para evitar la situación descrita -a decir de la historiadora María José de la Pascua Sánchez- la Corona española emitió una serie de leyes que tuvieron como finalidad procurar, en los territorios hispanoamericanos, *un clima social de moral y orden*

---

<sup>1140</sup> *Mercurio Peruano*. Tomo II... Op. Cit. p. 254.

<sup>1141</sup> Cfr. "Auto de la Visita [de Baltasar Jaime Martínez Compañón]..." Orden Número 10. Citado en M. Ramírez. *Huancabamba. Su Historia, su geografía...* Op. Cit. pp. 75-76.

<sup>1142</sup> I. Morant y M. Bolufer. *Amor, matrimonio y familia. La construcción histórica de la familia moderna*. Madrid. Síntesis, 1998, p. 157.



*sustentado en el modelo de familia dominante, es decir, aquella que partía del sacramento del matrimonio entre una pareja heterosexual, en una unión indisoluble, bajo la autoridad del padre y destinada a criar hijos para el cielo*<sup>1143</sup>.

La iglesia, por su parte, insistió en el carácter público de las nupcias y se regularon sus momentos claves, no solo de su celebración sino también de los antecedentes. Siguiendo esta secuencia lógica, nos detendremos en estudiar los esponsales, las dotes-arras, los impedimentos, las proclamas, los desposorios o bodas, las velaciones o bendiciones y los padrones, analizando finalmente los distintos problemas que caracterizaron a la sociedad piurana de fines del siglo XVIII y comienzos del XIX.

El tema de los esponsales celebrados en el partido piurano durante el siglo XVIII ha sido estudiado por la investigadora Cristina Vargas Pacheco, quien destaca que el término abarcaba no solo la promesa del futuro matrimonio sino también la no consumación del mismo y las joyas entregadas por el novio en la celebración de las desposajas<sup>1144</sup>. En este momento formal -a fines del XVIII, según veremos- era imprescindible la anuencia de los padres, el libre consentimiento de los futuros contrayentes y el juramento del novio ante Dios, la Virgen o los santos, sobre la cruz o los Evangelios, validando así la voluntad vertida en tan significativo acto. Pero como nada quedaba por escrito, podían surgir dudas al respecto, sobre todo si, durante el tiempo de espera, el amor se había desvanecido o si habían surgido nuevos intereses que impulsaban a desconocer el compromiso establecido. Por este motivo, para resolver dudas se debía realizar una interpretación del caso concreto, tomando en cuenta los usos de la provincia donde se celebraran los esponsales. Así, la entrega de anillo o el darse las manos debían ser entendidos como esponsales o no, según las prácticas habituales de cada región<sup>1145</sup>. En el norte del virreinato peruano, los indios tenían por costumbre celebrar un convite entre las dos familias y entregarse una prenda de vestir, como veremos más adelante. Los mixtos, por su parte, ajustaban sus casamientos entre ellos y sin intervención de los padres, después de lo que buscaban a personas cercanas para que solicitaran la condescendencia de sus progenitores.

---

<sup>1143</sup> M. de la Pascua Sánchez. “A la sombra de hombres ausentes: mujeres malcasadas en el mundo hispánico del setecientos” en *Historia Moderna*, 38, número 2, Ediciones Universidad de Salamanca. Stud. His., 2016, p. 246.

<sup>1144</sup> Cfr. C. Vargas Pacheco. “Los esponsales en el Derecho Indiano en su aplicación en el Partido de Piura”. Tesis de pregrado en Derecho. Universidad de Piura, 2015, p. 12.

<sup>1145</sup> Cf. P. Murillo. *Curso de Derecho canónico hispano e indiano*. México D.F. Colegio de Michoacán, UNAM, 2004, pp. 474-475.

Con ánimo de sistematizar los requisitos para considerar válidos los esponsales, y situándonos a finales del siglo XVIII, Francisco Lárraga en su obra *Promptuario de la Theología Moral* (1780) especifica que se necesitaba:

- 1) Promesa y aceptación libre entre los futuros cónyuges exteriormente sensibilizadas,
- 2) No tener impedimento alguno que anule el matrimonio, y
- 3) Tener la edad señalada por el derecho y uso de razón<sup>1146</sup>.

Todo esto reforzaba tácitamente lo estipulado unos años antes en la real cédula de 1776, que puntualizaba la participación de los padres otorgando o denegando a sus hijos el consentimiento para casarse. Según Alonso Macías, los cambios jurídicos introducidos en esta Pragmática Sanción tienen especial influencia en la evolución numérica de los procesos matrimoniales en el arzobispado de Sevilla:

*La exigencia del permiso paterno para proceder al enlace de los hijos menores dificultó la consecución de los objetivos judiciales de los sujetos abandonados, toda vez que el disenso de los mayores se convierte, de hecho, en un seguro contra los matrimonios no deseados*<sup>1147</sup>.

Estamos frente a la principal muestra de apoyo legal de la Corona a la autoridad paterna que, dependiendo de la edad de sus hijos, debía dar consentimiento o consejo a favor o en contra del enlace. La regla era clara: que *los hijos(as) de familias, para celebrar el contrato de esponsales hayan precisamente de pedir el consentimiento de su padre, o en su defecto de su madre; o a falta de estos de los abuelos... parientes cercanos... o de tutores o curadores*, pues de lo contrario quedarían inhabilitados para pedir dote, recibir herencia y seguir utilizando el apellido paterno con las respectivas armas de la casa. Los mayores de 25 años debían pedir el *consejo paterno* porque, de no hacerlo, incurrirían en las mismas penas<sup>1148</sup>. El impacto de la Pragmática Sanción fue contundente en algunas colonias hispanoamericanas como en Cuba<sup>1149</sup> y en otras regiones como en Piura, no pasó desapercibida. Un par de ejemplos sirve para corroborar que aquí se ejecutaron los

---

<sup>1146</sup> Cfr. F. de Lárraga, P. Fb. *Promptuario de la Theología Moral...* Op. Cit. p. 187. Mientras que Lárraga proponía los 7 años y uso de razón como uno de los requisitos para casarse, el *Catecismo para los párrocos, compuesto por decreto del Santo Concilio Tridentino. Ordenado por disposición de san Pío V*, estipuló que los varones no debían casarse antes de los catorce años y las mujeres, de los doce. Agustín Zorita (Trad.), Cuenca, Imprenta de Don Fernando de la Madrid, 1803.

<sup>1147</sup> A. Macías. “El matrimonio, espacio de conflictos...” Op. Cit. p. 150.

<sup>1148</sup> Cfr. J. Matraya. *Catálogo Cronológico de las Pragmáticas...* Op. Cit. N. 1309, p. 378.

<sup>1149</sup> Cfr. V. Stolke. *Racismo y sexualidad en la Cuba colonial*. Madrid, Alianza América, 1992. Citado en M. de la Pascua Sánchez. “Violencia y familia en la España del Antiguo Régimen”. *Studis*, 28, 2002, p. 91.

castigos contra aquellos amantes que se casaban sin licencia de sus padres: Manuel Álvarez, en 1780, confesó en su testamento no haber dejado herencia alguna a su hija mayor por haberse casado contra su voluntad<sup>1150</sup>. La misma situación, pero agravada, la vivió Petronila Ortiz y Sierra con su hijo Pedro Pablo Ruiz, quien la había infamado de palabra además de robarle mercancía dejada por su padre y casarse contra su voluntad

*con persona muy desigual a sus obligaciones; todas causas suficientes y permitidas por derecho para desheredar a los hijos y particularmente según lo últimamente ordenado por SM... en su Real Cédula novísima que a los que se casasen con desigualdad y sin licencia de sus padres los puedan desheredar, y habiendo contravenido el dicho Pedro... en todo a esta Real determinación es mi voluntad desheredarle... para que no perciba ni se le dé cosa alguna...*<sup>1151</sup>.

Tan drástica determinación quedó estipulada en su testamento, de tal manera que, aun muerta, hizo prevalecer su autoridad. Claro está que la normativa incidía en que los progenitores no debían tomar posiciones caprichosas ni mucho menos obligar a sus hijos a casarse contra su voluntad y elección. Pero, en una sociedad en donde la élite era bastante cerrada y los grupos sociales buscaban ascender de posición, el matrimonio de los hijos se utilizó al servicio de los intereses paternos. Por si esto pareciera insuficiente, el Consejo de Indias emitió una cédula en 1784 en la que se mandaba practicar el “método del Arcipreste de Ager”<sup>1152</sup> para los matrimonios de los hijos de familia, es decir, que aquellos que contraían matrimonio, sin consejo ni bendición de sus padres, *incurrían en pecado mortal, por lo que no se les podía admitir en la participación de los santos Sacramentos* hasta que tuvieran el visto bueno de los progenitores<sup>1153</sup>.

Las causas que argumentaban los padres para oponerse a los esponsales eran principalmente las diferencias económicas y de estatus social entre los contrayentes. El alegato tenía especial relevancia en el caso de las mujeres, para quienes el matrimonio se

---

<sup>1150</sup> Cfr. ARP. Notarial. Leg. 74. Exp. 1. Acto notarial 78. “Testamento de Manuel Álvarez”. Jul. 1780.

<sup>1151</sup> ARP. Notarial. Alcaldes ordinarios: Ignacio de León. Exp. 1. Acto notarial 61. Fol. 144v. “Testamento de Petronila Ortiz y Sierra”. Jul. 1782.

<sup>1152</sup> La propuesta del Arcipreste de Ager (Cataluña) fue aceptada por el Consejo de Indias en junio de 1784 y aplicada a todo el reino. A la letra decía: *que faltan los hijos de familia, que sin el consejo y bendición de sus padres tratan de contraer matrimonio; y que estando en pecado mortal no se les puede admitir a la participación de los Santos Sacramentos... que cuando el hijo de familia pidió... y obtuvo el consentimiento del padre en la publicación de moniciones, ... por ningún caso se dispensaba en los matrimonios de esta naturaleza, se expresaba la circunstancia de haberse tratado y convenido el matrimonio con expreso consentimiento de los padres, y en la partida que se escribía en los cinco libros se añadía también esta circunstancia...* Cfr. J. De las Casas. *Diccionario general del notariado de España y Ultramar*. R-S. Madrid, Imprenta de J. Antonio García, 1857, p. 70.

<sup>1153</sup> Cfr. C. Vargas Pacheco. “Los esponsales en el Derecho Indiano...” Op. Cit. pp. 122-123.

convertía en la puerta natural de acceso a un mejor nivel social, por lo que se les buscaba un pretendiente que fuera de su misma condición social, o incluso superior. En el caso de hijos varones, los padres buscaban que, por lo menos, se casara con alguien de su mismo estrato social.

Como la Real Cédula se prestaba a ciertas ambigüedades, Carlos IV hizo en 1803 algunas especificaciones respecto de las edades, a saber: *los hijos que hayan cumplido veynte y cinco años, y las hijas que hayan cumplido veynte y tres, podrán casarse a su arbitrio sin necesidad de pedir consentimiento de su padre*. Lo hijos menores de edad sí debían tener dicha licencia, sin que los padres, en el caso de oponerse, estuvieran obligados a explicar sus razones para ello<sup>1154</sup>.

Eran los curas los llamados a indagar las razones de su oposición, sobre todo si la pareja de novios vivía amancebada y tenía prole. A las causas ya mencionadas, debemos agregar dos que hemos encontrado en algunas cartas, referidas no solo a la oposición de la madre sino también de los hermanos, lo que indica que en zona rural era la familia entera la que participaba en la toma de decisiones. Así queda demostrado en el caso de Rafaela Montero, quien en 1815 quería casarse con Manuel Gómez, no pudiendo realizarlo por oposición de su madre y hermanos por los *varios miedos que se le metieron*<sup>1155</sup>. Es imposible saber en qué consistían estos miedos, aunque podemos aventurar su relación con sospechas de abandono, violencia o infidelidad del futuro marido.

La misma tendencia sentimental se observa en otra madre que, aunque no se opuso directamente al matrimonio, seguía días después de su consumación llorando la *separación tan pronta de su hija; pero al fin tuvo que conformarse* para evitar peores males<sup>1156</sup>. Creemos que el cariz sentimental, si bien no fue el más relevante, también pudo estar presente a modo de causal cuando los padres obstaculizaron el matrimonio de sus hijos, sobre todo si se trataba de hijos únicos o especialmente allegados.

Los grupos que estuvieron exentos de la pragmática de 1776 fueron los *mulatos, negros, coyotes e individuos de castas*<sup>1157</sup>, obviamente porque, por haber sido traídos de África o por llevar una vida itinerante dentro del territorio virreinal, se hacía difícil que vivieran cerca de sus padres. También, en el caso de mulatos y otras castas, las madres

---

<sup>1154</sup> Cfr. J. Matraya. *Catálogo Cronológico de las Pragmáticas...* Op. Cit. N. 2252, p. 483.

<sup>1155</sup> AGN. CTD. Caja 2. Doc. 834. "Carta de Justo Huertas a Tomás Diéguez". Jul. 1815.

<sup>1156</sup> Cfr. AGN. CTD. Caja 3. Doc. 1236. "Carta de Otoy a Tomás Diéguez". Nov. 1824.

<sup>1157</sup> J. Matraya. *Catálogo Cronológico de las Pragmáticas...* Op. Cit. N. 1309, p. 380.

tendían a ocultar el nombre del progenitor, que muchas veces se trataba del amo. Sin embargo, y pese a la exención, encontramos también algunos casos en que los padres obstaculizan el matrimonio sin dar razones. La madre de María Manuela Siancas, mulata residente en Querecotillo, declaró en 1815 ante el cura Francisco de Paula Vera que *por ningún caso* dejaría que su hija de diecinueve años se casase con Mariano Salguero, con quien ya vivía amancebada<sup>1158</sup>. La reticencia materna tenía que ver con el hecho de que la susodicha dejara de aportarle dinero dejándola desvalida, tal como aseveró el vicario Buenaventura Ribón para el caso de los mestizos huancabambinos que se casaban a la edad de veinticinco años porque sus padres, *como se sirven de ellos procuran no encaminarlos al estado [matrimonial] aun cuando saben el descamino de la mala vida que llevan*. En contraposición, los indios se casaban de dieciséis o dieciocho años y las mujeres de trece o catorce a discreción de sus padres<sup>1159</sup>. El obispo Martínez Compañón deja retratada la forma en la que los indios realizaban sus esponsales: con el consentimiento de los padres que se valían de terceros para el ajuste de esponsales, se procedía a realizar una pequeña ceremonia en casa del novio en donde su padre ofrecía al padre de la *china* comida y chicha de jora (imagen 23), según costumbre y, hecha esta diligencia, asumían que quedaba establecido el compromiso, ratificado por los testigos y que luego procedía a comunicarse al cura<sup>1160</sup>.

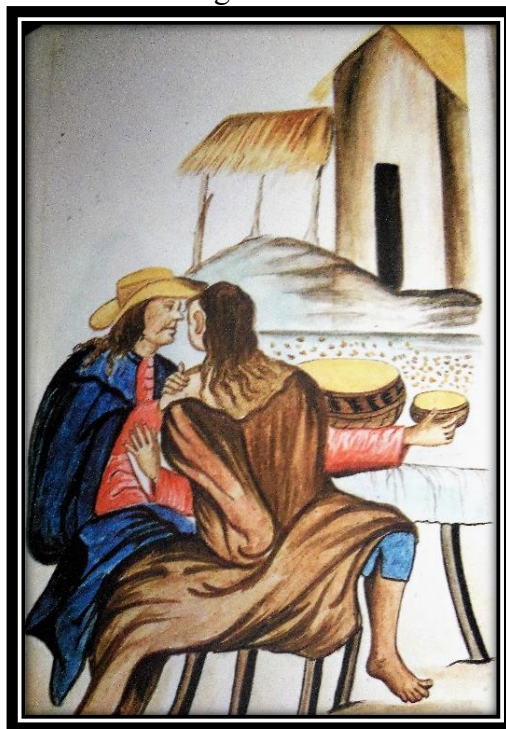
---

<sup>1158</sup> Cfr. AGN. CTD. Caja 4. Doc. 1584. “Carta de Francisco de Paula Vera a Tomás Diéguez”. Jul. 1815.

<sup>1159</sup> Cfr. *Plan que presentó al Ilustrísimo Señor Jaime Martínez Compañón, el insigne Párroco y Vicario de Huancabamba doctor Buenaventura Ribón Valdivieso, en la Visita del año 1783*. Citado en M. Ramírez. *Huancabamba, su Historia, su Geografía...* Op. Cit. p. 86.

<sup>1160</sup> *Ibidem*.

Imagen 23



Fuente: Obispo Martínez Compañón. *Trujillo del Perú en el siglo XVIII*. “Ajuste de casamiento de yndios”<sup>1161</sup>.

Establecidos los esponsales, se asumía que en el plazo previsto se llevara a cabo el matrimonio, pero no siempre la historia de “enlace” tenía buen fin, porque en muchos casos el novio faltaba a su palabra tras encontrar un nuevo compromiso por el que abandonaba a la anterior mujer, a veces con hijos que pasaban a engrosar el grupo de los *ilegítimos*. La mencionada historiadora Cristina Vargas, en la investigación titulada “Los esponsales en el Derecho Indiano en su aplicación en el partido de Piura (XVIII y primeras décadas del XIX)”, afirma que existen varios procesos iniciados por mujeres afectadas directamente por el incumplimiento esponsalicio, que se veían burladas y con su honra en tela de juicio ante la pérdida irreparable de su virginidad, lo que equivalía al desmedro de su imagen familiar<sup>1162</sup>. En estos encuentros amorosos/sexuales, recalca la doctora María José de la Pascua, mujeres y hombres se muestran generalmente asumiendo sus roles identitarios: *ellas llegando al amor y al encuentro sexual desde una posición pasiva, siempre de acuerdo con el ideal de mujer al cuidado de su honra y guardada en casa, y ellos manteniendo también la imagen general de avidez sexual y de libertad*<sup>1163</sup>.

<sup>1161</sup> B. Martínez Compañón. *Trujillo del Perú en el siglo XVIII*... Op. Cit. T. II. Fol. E-55.

<sup>1162</sup> Cfr. C. Vargas Pacheco. “Los esponsales en el Derecho Indiano...” Op. Cit. p. 126.

<sup>1163</sup> M. J. de la Pascua Sánchez. “De la calle a la alcoba...” Op. Cit. p. 32.

Casi todos los denunciados por incumplimiento de esponsales aludieron a algunas de las siguientes razones para no cumplirlos: no haber celebrado esponsales; haber mentido en la intención de celebrarlos cuando lo hicieron delante de terceros; haber sido forzados a hacerlo (con violencia o con amenaza); tener una situación socio-económica distinta<sup>1164</sup>; ser menores de edad y no tener consentimiento del padre, madre, hermano o tutor; padecer enfermedad grave; tener impedimentos sanguíneos o de afinidad; no haber tomado la pureza de la dama o tener noticias de la *vida ligera* y descarriada que esta había llevado durante su ausencia<sup>1165</sup>.

La misma fórmula o parecida era repetida constantemente, tanto por novios que ya no querían casarse como por padres, hermanos<sup>1166</sup> o tutores que se oponían al matrimonio aquí en el virreinato o en la Península. La doctora María José de la Pascua ratifica lo expuesto para la región gaditana del setecientos:

*Ellos -dice-... perfectamente socializados en el discurso dominante sobre las relaciones entre los sexos, admitirán... haber mantenido relaciones sexuales, pero negaban haber dado promesa de matrimonio. Su estrategia es clara, asegurando que las relaciones sexuales habían sido fruto del libre acuerdo y en modo alguno arrancadas con violencia o con una promesa de esponsales, vierten sospechas sobre la honra de sus ex-amantes, cuestionando el derecho de ellas a una restauración del honor e imaginándose libres del compromiso*<sup>1167</sup>.

Con todo, el objetivo del proceso judicial al que eran sometidos quienes no querían cumplir con las desposajas era siempre ayudarlos a recapacitar para que asumieran la responsabilidad contraída con la mujer abandonada.

Ante esta problemática tan común en España y en sus colonias, la Corona decretó que a partir de 1803 se admitirían solo las demandas de esponsales que se hubieran celebrado con *escritura pública*, lo que implicaba la presencia formal de un notario que garantizaría la palabra dada por el novio. A pesar de lo estipulado, existieron individuos

---

<sup>1164</sup> Alonso Macías agrega que esta desigualdad de origen socio-económico alegada casi siempre por los padres opositores va relacionada con la intención de que los hijos ingresen en el clero. Cfr. A. Macías. “El matrimonio, espacio de conflictos...” Op. Cit. p. 166.

<sup>1165</sup> Al respecto, Alonso Macías asevera que uno de los argumentos utilizados por los varones es *el comportamiento desordenado de las querellantes, a quienes se les achaca todo tipo de atropellos contra la moral sexual dominante*. En este sentido, su comportamiento anula todo tipo de responsabilidad del denunciado, dado que se suponía no podría haber existido palabra de casamiento. *Ibidem*. p. 163.

<sup>1166</sup> Un ejemplo rico en datos sobre oposición de los familiares a un matrimonio es el consignado por Cristina Vargas Pacheco en la tesis ya mencionada. En dicho caso, Cecilio Ramírez se opone a que su hermana Agustina case con Tomás Niño porque era pardo o zambo chino, a diferencia de ellos que eran indígenas descendientes de curacas con título de ciudadanía dado por las Cortes gaditanas. Cfr. C. Vargas Pacheco. “Los esponsales en el Derecho Indiano...” Op. Cit. pp. 117-119.

<sup>1167</sup> M. J. de la Pascua Sánchez. “Una aproximación a la historia de la familia...” Op. Cit. p. 147.

que quisieron desconocer los esponsales firmados ante autoridad, como le tocó vivir a Josefa Rudecinda Gómez García, vecina de Piura que, habiendo celebrado *esponsales inescriptis* con el maestro de campo Manuel Gregorio Carrasco y Cruzat, inició proceso por incumplimiento de la promesa alegando que eran *de igual nacimiento* y que es *conocida por persona de las primeras del lugar*. Se deduce que el argumento dado por el denunciado en su defensa era que la susodicha pertenecía a otro nivel social. El problema se agudiza por la imposibilidad de legitimar a José Hipólito, hijo natural de ambos. Como el denunciado pertenecía a familias adineradas, el proceso se ralentiza y la protagonista tiene que apelar, vía representante, ante el mismo rey de España, a quien suplica

*que en conformidad de ser habido el dicho Jose Hipólito bajo de la buena fe y palabra de esposo dada por Manuel Gregorio... se digne su Real Piedad hacerle la gracia y merced de lexitimarlo respecto a la citada buena fe de su nacimiento, concediéndole al mismo tiempo entrar en la herencia de dicho su padre y con los hijos que pueda tener en adelante... gozando de las mismas honrras y preeminencias, según le es concedido por las leyes sin limitar alguna y con las demás acciones y derechos que como a mayor le puedan pertenecer...*<sup>1168</sup>.

La agraviada murió antes de que se resolviera el pleito, continuado por su madre Michaela Claudia Miruez.

Un caso que aborda casi todas las causales mencionadas líneas arriba es el que vivió en 1815 Francisco Guerrero, denunciado por María Josefa Ojeda por no querer cumplir con los esponsales. A pesar de que el miliciano Francisco reconocía que había tenido *amistad* ilícita con la denunciante desde hacía cuatro años, argumenta que no entró en su poder

*virgen como lo asienta en su escrito y si en mi primer escrito dije esto fue por la sorprención que me hizo su familia y principalmente su Madre diciendo que me agarraría dormido a la puerta de mi tienda... de noche y me quitaría la vida, ejecutando lo mismo con su hija...*<sup>1169</sup>.

Sobre el primer punto agrega que ha hecho averiguaciones sobre el *manejo y conducta* de María y ha ratificado que *así conforme ha tratado conmigo lo ha hecho con otros, y es cosa sabida y de llano Derecho que la mujer que tiene cópula con otro disuelve inmediatamente los esponsales por haver violado la fidelidad después de contraídos*. Se

---

<sup>1168</sup> ARP. Notarial. Caja 37. Prot. 2. Correlativo. 88. Acto notarial 99. Fol. 225r. “Poder de Josefa Rudecinda Gómez García”. Mar. 1784.

<sup>1169</sup> ARP. Causas Administrativas. Leg. 42. Exp. 862. Fol. 3r.



vale entonces del derecho consuetudinario y llano para intentar deshacer este compromiso y, además, recalca la violencia sufrida al haberse visto obligado a firmar un documento que -según su versión- no le habían permitido leer bajo amenazas de muerte: Con esto último se atentaba contra una disposición en la que había insistido el Concilio de Trento: la libertad del futuro contrayente para asistir sin ningún tipo de presión al sacramento, pues de lo contrario quedaría invalidado. Como si esto fuera poco, Francisco recurre a su minoría de edad (22 años) y a la dependencia legal que tiene con su hermano Valentín por no tener padres ni abuelos vivos. Por último, insiste en que no tiene ningún tipo de desposorios formales ante notario como lo exige la pragmática de 1803, poniendo de relieve el interés económico de la acusadora y de su familia, que en ese momento lo ve *con alguna habilitación... y... se persuaden... que entran en un matrimonio ventajoso*, no sabiendo que depende económicamente de su hermano, al no contar con lo mínimo ni para su propia subsistencia<sup>1170</sup>. Como se observa en esta situación, el denunciado se aprovechó de la ley, al no existir esponsales escritos, y sumó otros argumentos a su discurso para demorar el matrimonio.

Con este y otros casos verificamos que, a pesar de lo mandado, siguieron realizándose esponsales sin testigos, tal vez para evitar pagos al notario o por mantener la relación en estricto secreto. Este sería el caso de María Josefa de Neyra y Gonzaga, natural de Loja y vecina de Piura, y José de Aransa. En 1812, María Josefa precisaba en el codicilo de su testamento haber tenido un hijo natural llamado Juan Manuel, concebido siendo *viuda, soltero este y sin impedimento, baxo del formal contrato de matrimonio qe celebramos de palabra entre los dos para celebrarlo a su regreso de la ciudad de Chile*<sup>1171</sup>. Esto no pudo cumplirse porque el presunto novio naufragó y murió en la travesía.

Al margen de los casos en los que cumplir los esponsales resultaba imposible, o de novios reticentes, cuando todo estaba en regla, y había acuerdo entre consortes y progenitores, se aprovechaba el momento del compromiso para negociar la dote y las arras. Este interesante tema ha sido estudiado, para el ámbito piurano, por la historiadora Roxana Hernández García en su tesis “Las cartas de dote en la historia socio-económica de Piura. Época virreinal. (1590-1819)”, donde resalta que, al igual que en la metrópoli, este capital era entregado por la mujer y podía provenir del padre, de otro familiar, de

---

<sup>1170</sup> *Ibidem*.

<sup>1171</sup> ARP. Notarial. Caja 82. Prot. 12. Correlativo 158. Acto notarial 92. Fol. 256r. “Testamento de María Josefa de Neyra y Gonzaga”. Ago. 1812.

algún clérigo, deudor o persona allegada a la familia como base para iniciar el camino marital<sup>1172</sup>.

La carta de dote, que contenía el conjunto de bienes muebles e inmuebles que había recibido el esposo, reflejaba también en sus fórmulas más o menos establecidas la religiosidad de la sociedad a la que pertenecía. Recordemos -según quedó ya mencionado- que en nuestro espacio el término dote se aplica igualmente a los bienes aportados por el varón; así, Cayetano Blanco de Alvarado entregó carta de dote a su mujer Catarina Salazar y Velasco por los bienes recibidos de parte de su madre adoptiva Agustina Adrianzén y Velasco, iniciando el escrito de la siguiente manera: *En el nombre de Dios Todo Poderoso y de la Virgen Santa María, Madre de Dios y Señora Nuestra, concebida en gracia desde el primer instante de su ser*<sup>1173</sup>. A diferencia de los testamentos, la declaración era más corta, pero, a semejanza de estos, el contenido se centraba en dogmas religiosos: la creencia en Dios como ser omnipotente y en la Inmaculada Concepción de María. No hemos encontrado mayores variaciones en este rubro.

Las dotes entregadas por las novias podían estar conformadas por dinero en efectivo, animales, bienes inmuebles, esclavos, joyas, ropa (imagen 24) y otros objetos valiosos. En esta variada gama encontramos también aquellos de connotación religiosa como rosarios, relicarios, dijes con la imagen de Jesús, la Virgen o algún santo, crucifijos de oro y plata y hábitos de distintos santos o advocaciones. Un ejemplo: el testamento de Julián Escobar, vecino de Sauce en la sierra piurana; en 1785 reconoce que su esposa Jacinta Espinoza llevó como dote *cincuenta pesos, alhajas de oro, ropa... una saya de hábito del Carmen y... un rosario de corales de dos onzas* que, a su vez, entregó a su hija Baltasara como dote cuando esta se casó<sup>1174</sup>. Por su parte, el curaca Silbestre Cañisara Chapin, originario del pueblo de Colán, refería en 1803 haber entregado a su difunta hija María Eulalia *un rosario de corales con sus cuentas de oro... y a su otra hija María Mercedes... un Rosarito de corales con cuentas de oro y su cruz de lo mismo*<sup>1175</sup>.

---

<sup>1172</sup> Cfr. R. Hernández. “Las cartas de dote en la historia socio-económica de Piura. Época virreinal. (1590-1819)”. Tesis para optar el grado de Maestría en Educación con especialidad en Historia, Universidad de Piura. 2003, pp. 1-2.

<sup>1173</sup> ARP. Intendencia. Leg. 74. “Carta de dote otorgada por Cayetano Blanco de Alvarado a su Catarina Salazar y Velasco su mujer”. Sept. 1780.

<sup>1174</sup> Cfr. ARP. Notarial. Caja 39. Prot. 5. Correlativo 91. Lib. 4. Acto notarial 3. Fol. 270r. “Testamento de Julián de Escobar”. Feb. 1785.

<sup>1175</sup> ARP. Notarial. Leg. 75. Prot. 5. Correlativo 151. Acto notarial 184. Fol. 549v-550r. “Testamento de Silvestre Cañisara Chapin”. s/m. 1803.

Imagen 24



Fuente: Obispo Martínez Compañón. *Trujillo del Perú en el siglo XVIII*. “Donas de Yndios”<sup>1176</sup>.

En los documentos revisados, los testadores que entregaron o recibieron dote se esforzaron por describir el peso y valor de los objetos con la intención de poder deducir los gananciales obtenidos durante los años de matrimonio. Esto sirve no solo para identificar el valor de los objetos religiosos, sino también para hacer comparaciones con lo otorgado por el cónyuge. Juana María Alvarado, india piurana, recalcó en su testamento (1785) haber llevado como dote al matrimonio con Andrés Estrada *dos pares de sarcillos de oro, un Rosario de oro con 48 cuentas de a tomín cada una y 6 cuentas de a dos tomines y su cruz de oro con sus tres medallitas de lo mismo y un par de hebillas de oro... Él no llevó nada por ser pobre*<sup>1177</sup>. Al parecer aquí no prevaleció el interés por parte de la novia de conseguir un ascenso socio-económico.

El dinero que se donaba podía ser en efectivo o también en gastos para la celebración del matrimonio, sobre todo porque era costumbre que el padre asumiera no solo la comida y bebida de la boda sino también la ropa de los contrayentes. Margarita Flores Neyra, casada con Antonio del Campo Rosillo, por ejemplo, llevó como dote, entre otras cosas, *27 pesos de Derechos de casamiento... y una gargantilla de oro con su Santo Cristo...*

<sup>1176</sup> B. Martínez Compañón. *Trujillo del Perú en el siglo XVIII*... Op. Cit. T. II... Fol. E-56.

<sup>1177</sup> ARP. Notarial. Alcaldes Ordinarios: José Miguel Zavala. Leg. 74. Exp. 1. Fol. 40r-v. “Testamento de Juana María Alvarado”. Nov. 1785.

todo por 384 pesos<sup>1178</sup>.

En el cuadro que presentamos a continuación observamos el porcentaje de testadores que otorgaron dotes y también aquellas que contenían objetos religiosos. Del total de 348 casados -ya sea una, dos o tres veces-, casi la mitad (47%) entregaron dotes y de ellos el 11% incluía objetos religiosos en la aportación. Nótese que no existe gran diferencia entre el número de mujeres y el de varones que entregaron o recibieron objetos religiosos en las dotes, si bien cuantitativamente los porcentajes obtenidos restan posibilidad de geeralización.

Cuadro N. 31. Dotes de testadores que contenían objetos religiosos

| Décadas                   | Total<br>Casados   | Dotes                       | Dotes<br>con Obj. Religiosos |
|---------------------------|--------------------|-----------------------------|------------------------------|
| 1780-1789                 | Muj. 50<br>Var. 52 | Muj. 20<br>Var. 25          | Muj. 4<br>Var. 2             |
| 135<br>testadores         | 76%                | 44%                         | 13%                          |
| 1790-1799                 | Muj. 25<br>Var. 38 | Muj. 9<br>Var. 19           | Muj. 2<br>Var. 1             |
| 90<br>testadores          | 70%                | 44%                         | 11%                          |
| 1800-1809                 | Muj. 40<br>Var. 51 | Muj. 23<br>Var. 26          | Muj. 3<br>Var. 1             |
| 127<br>testadores         | 72%                | 54%                         | 8%                           |
| 1810-1819                 | Muj. 33<br>Var. 59 | Muj. 8<br>Var. 32           | Muj. 1<br>Var. 4             |
| 130<br>testadores         | 71%                | 44%                         | 13%                          |
| <b>Totales</b>            | <b>348</b>         | <b>Muj. 60<br/>Var. 102</b> | <b>Muj. 10<br/>Var. 8</b>    |
| <b>482<br/>testadores</b> | <b>72%</b>         | <b>47%</b>                  | <b>11%</b>                   |

Fuente. Elaboración propia de acuerdo a 482 testadores

¿De dónde procedía el cúmulo patrimonial de la dote? Ya hemos mencionado que el origen del capital provenía mayoritariamente del padre o madre de la novia, pero también de otros familiares cercanos que tuviesen dinero o careciesen de descendencia, como el presbítero Tomás Fuentes y Sorrilla, quien, en 1808, deja a sus dos sobrinas -*hijas de Manuel Eugenio y Antonio Cortez- por iguales partes 500 pesos... a... Luisa Cortez para*

<sup>1178</sup> ARP. Notarial. Leg. 74. Prot. 21. Acto notarial 14. Fol. 32v. “Testamento de Antonio del Campo Rosillo”. Ago. 1789.

*dote pero hasta los 25 años y a Juana Cortez... como dote hasta que cumpla 20 años; luego si no se han casado que se les entreguen para su auxilio y socorro de sus necesidades*<sup>1179</sup>. No sabemos por qué marca la diferencia de edades entre las beneficiarias, pero intuimos que las cualidades físicas y las virtudes de cada una debieron influir en la decisión del preocupado tío, quien, finalmente indica que, de no casarse, igualmente se les entregaría el dinero.

La bondad y caridad se extendieron también a personas que, sin tener lazos sanguíneos, formaron parte de la vida sentimental de los donadores por la relación personal que habían desarrollado a lo largo de sus vidas. Así por ejemplo, Mauricia Niño de Figueroa, vecina rica de Piura, casada y con dos hijos fallecidos, al no tener herederos forzosos para su patrimonio de más de cinco mil pesos en efectivo, manda que a una china que ha criado, llamada Manuela, se le compre de mis bienes un rancho del valor de 40p<sup>s</sup> y que mi albacea, Manuel Camino, procure casarla y pague de dichos mis bienes los derechos de su casamiento<sup>1180</sup>. En este caso regala la vivienda a modo de dote y, además, asume los gastos del matrimonio. Tal fue el cariño generado durante su crianza que le lega parte de sus bienes para que emprenda una vida conyugal cuando encuentre al hombre indicado.

Hasta aquí lo entregado por la novia. Y el novio ¿debía hacer algún tipo de donación a la nueva esposa? No necesariamente, aunque hubo ocasiones en que sí lo hizo. A esos obsequios entregados, como ya indicamos, se les conocía comúnmente con el nombre de dote y, en muy pocos casos, como arras<sup>1181</sup>. A decir de Paul Rizo-Patrón, el regalo entregado se hacía en *tributo de su virginidad, pureza, virtud y buena crianza*. Legalmente no debía equivaler a una cantidad *mayor de la décima parte de [su] fortuna*<sup>1182</sup>. Por esta vía se deduce que hubo varios matrimonios en que ambos aportaron dinero y objetos a la futura familia y, para mayor precisión, presentamos un cuadro en el que se observan las cantidades de dinero suscritas en las cartas dotes de 1780 a 1821.

---

<sup>1179</sup> ARP. Notarial. Caja 78. Prot. 8. Correlativo 154. Acto notarial 4. Fol. 48 v. “Testamento del presbítero Thomas Fuentes y Sorrilla”. Ene. 1808

<sup>1180</sup> ARP. Notarial. Caja 81. Prot. 11. Correlativo 157. Acto notarial 201. Fol. 613r. “Testamento de Mauricia Niño de Figueroa”. Dic. 1811.

<sup>1181</sup> El término *arras* se aplica también a las trece monedas que derrama el sacerdote sobre las manos de los contrayentes en el momento de las velaciones o bendiciones del matrimonio, como veremos más adelante.

<sup>1182</sup> P. Rizo-Patrón. “La familia noble en la Lima Borbónica: Patrones matrimoniales y dotes” en *Boletín del Instituto Riva Agüero*, N° 16, Año 1989, Lima, PUCP.

Cuadro N° 32. Cartas de dote entregadas de 1780 a 1821

| Esposo               | Esposa                      | Dotes de mujeres | Dotes de varones | Fecha        |
|----------------------|-----------------------------|------------------|------------------|--------------|
| León y Gastelú, Juan | Rita Valdivieso             | 7797pesos        | 1000 pesos       | 3-I-1780     |
| Blanco, Cayetano     | Catalina Salazar            | 4620p            |                  | 12-IX-1780   |
| Gayoso, Andrés       | Paula de Rojas              | 55p              | 250p             | 14-IX-1782   |
| Mesones, Joseph      | Francisca Carrión e Iglesia | 9569p 3reales    | 300p             | 1782         |
| Romero, Andrés       | Isabel Aguirre              | 430p             | 100p             | 23-VIII-1782 |
| Valdivieso, Vicente  | Antonia Carrión             | 9686p 2r         | 600p             | 9-VIII-1782  |
| Sánchez, Patricio    | Manuela Guillén             | 1400             | 600p             | 20-XII-1784  |
| Barreto, Sebastián   | Manuela Bermejo             | 5183p 5 ½ r      |                  | 13-VIII-1793 |
| Calonge, Francisco   | Sipriana Ochoa              | 4000p            |                  | 5-XII-1793   |
| Guaretti, Carlos     | Maria Vicenta Salazar       | 9000p            |                  | 3-X-1796     |
| Figueyra, Francisco  | Ana Palacio                 | 349p ½r          |                  | 27-XI-1797   |
| Quiroga, Baltazar    | María Guerrero              | 305p 4r 71c      | 500p             | 6-XI-1800    |
| Sánchez Balda, José  | Juana Vargas Machuca        | 1520p 1r         |                  | 7-XI-1809    |
| López, Jose Antonio  | Juana Torres                | 3050p            |                  | 3-X-1812     |
| Hidalgo, José        | Felipa del Valle            | 765p 2 ½ r       |                  | 10-III-1819  |

Fuente. Elaboración propia de acuerdo a 15 cartas dote del ARP redactadas en el lapso estudiado.

Las cantidades otorgadas de ambas partes fluctúan desde los 55 pesos hasta los 9700 para el caso de dotes y desde los 100 hasta los 1000 pesos en el caso de arras. La diferencia se hace notable para las dotes por el número y la cantidad donada, y se sustenta en la obligatoriedad de la misma; sin embargo, no son despreciables las cantidades que entregaron los varones.

Así como las cartas de dote, los testamentos también ofrecen datos valiosos sobre dotes y arras. Gregorio José de Maldonado declara con respecto a Brígida Granda que *desde nuestra niñez en que nos casamos... metimos iguales cantidades a nuestro estado*. Su esposa al hacer su testamento ratifica que llevó como dote *450p<sup>s</sup> y una mula*, al igual que su esposo<sup>1183</sup>.

No siempre las arras se entregaban al mismo tiempo que la dote, pues hemos encontrado casos en que se convertían en parte del cortejo del novio para que la mujer accediera a casarse con él. Juana Landacay, en su memoria simple de 1820, refiere que, en tiempo de su viudez, el joven José Rivera frecuentó su casa en varias ocasiones, y le regalaba diez o doce pesos hasta llegar a un total de *ochenta o noventa pesos según me acuerdo*, de modo que, en honor a *la verdad fue con el intento de que quería casarse conmigo*. Como dicho matrimonio no llegó a efectuarse, Marcelina Rivera, sobrina del

<sup>1183</sup> Cfr. ARP. Notarial. Caja 86. Prot. 16. Correlativo 162. Acto notarial 52. Fol. 142r/247r. "Testamento de Gregorio José de Maldonado". Ene. 1818.

donante, demandó a Juana ante el Sr José Antonio López quien, en cumplimiento del asunto, resolvió no tener lugar la solicitud... a este tenor: Visto el veredicto, la sobrina optó por demandar la devolución del dinero ante el subdelegado de Piura, el que tomando conocimiento de todos los acaecimientos precedidos determinó en modo definitivo quedase libre de cargo<sup>1184</sup>.

Por último, a estos dos tipos de donaciones (dotes y arras) debemos agregar las *donas*, que eran las dádivas recibidas por la novia o esposa durante el matrimonio, venidas de parte de familiares no obligados a dotarla. Se sumaban a la dote engrosándola y pasaban a ser parte de los bienes de la sociedad conyugal, que igualmente debían ser restituidos a la mujer en caso de disolución del matrimonio por muerte, divorcio u otra causal permitida en derecho<sup>1185</sup>.

Saldado este primer paso de los esponsales, se procedía a comunicar al cura la intención de enlazarse para que este completase, con sus averiguaciones, las *Informaciones* mandadas por el Concilio de Trento, y divulgara las respectivas proclamas.

Ya Alonso de Molina había detallado en 1569 los puntos de indagación para corroborar si los novios estaban bautizados y adoctrinados sobre el matrimonio, si eran esclavos o libres, solteros con la edad necesaria, si tenían esponsales con otras personas, si eran naturales de donde decían, si existía algún impedimento entre ellos y si acudían libremente a contraer nupcias<sup>1186</sup>. A medida que transcurrieron los años en Hispanoamérica y en la metrópoli, se experimentaron reiterados fraudes de contrayentes que cambiaban sus nombres y apellidos o su estado civil, haciendo ilícito el sacramento del matrimonio. Por esta razón el VI Concilio Limense insistió en 1772 en la importancia de las informaciones solicitadas a novios y testigos, castigando rigurosamente a quienes ocultaran o mintieran en los datos<sup>1187</sup>. Se tenía claro, además, que era imprescindible que los novios demostraran conocimiento de los rudimentos de la doctrina cristiana, porque al contraer nupcias quedaban obligados a enseñarla en sus casas a sus futuros hijos, sirvientes y esclavos.

Por este motivo, el cura encargado de hacer las búsquedas citaba a cada contrayente por separado, y, tras hacerlo jurar por Dios y una señal de la cruz, procedía a preguntar

---

<sup>1184</sup> ARP. Intendencia. Leg. 41. Exp. 802. Fol. 3r-v. "Testamentaria de Juana Landacay". May. 1820.

<sup>1185</sup> Cfr. R. Hernández. "Las cartas de dote en la historia socio-económica de Piura..." Op. Cit. p. 87.

<sup>1186</sup> Cfr. A. Molina, 1984; Palafox y Mendoza, 1864, p. 128. Citado en P. Latasa. "Signos y palabras: la celebración..." p. 19.

<sup>1187</sup> Cfr. J. Tejada. *Colección de Cánones y de todos los Concilios...* Op. Cit. VI. Libro III. Tit. IX. Cap. II. p. 376.

su nombre y vecindad, padres, religión, estado civil y si acudía con absoluta libertad al matrimonio. Rosa de Valdivieso, por ejemplo, dijo en 1814 que era

*natural y vecina de la ciudad de Piura, hija legítima de los finados don Vicente Valdivieso y de doña Antonia Carrión, que es Cristiana, Católica, Apostólica Romana, y que es soltera porque nunca ha sido casada ni ha dado palabra de futuro matrimonio a persona alguna y que si está llana a contraerlo con don Ignacio Checa es por su libre voluntad sin ser forzada ni atemorizada de nadie, y que para ello no halla en su conciencia tener impedimento impediende, ni dirimente...*<sup>1188</sup>.

Por ser persona de conocido prestigio en la ciudad de Piura, no hizo falta llamar a testigos para comprobar los datos, cosa que sucedía si uno de los novios era forastero, pues no solo debía traer su partida de bautismo sino también a testigos que corroborasen los datos consignados. Problemas surgían si el documento bautismal había sido destruido por inundaciones o incendios, o porque el cura se oponía a su entrega. Es el caso de José Guardado, mulato libre, feligrés de la doctrina de Yapatera, quien al pretender casarse con Ubalda Aponte, de su misma condición racial, se encontró con que no había ningún documento que acreditara su bautismo, a causa del incendio que en 1794 se había declarado en *la casa que habitaba el coadjutor de Yapatera que en aquel entonces lo era Fray Francisco de León, en cuyo poder existían los Libros Parroquiales*<sup>1189</sup>. Después de interrogar a testigos, el cura Justo Huertas procedió a examinarlos en la doctrina cristiana expidiendo el veredicto: *Al efecto han acreditado ser Cristianos, Católicos, Apostólicos, han probado sus solterías y que no tienen para casarse otro impedimento que el referido*<sup>1190</sup>.

Por el contrario, Villalta, cura de La Punta, se opuso tajantemente a entregar la partida bautismal a una nieta de Jacinto Sánchez y a su novio para que se casaran en Querecotillo, lugar donde entonces residía. Argumentó que el novio y la madre de la novia eran sus feligreses y por ende debían celebrar allí las nupcias. Francisco de Paula Vera, cura de Querecotillo, lleva la disputa ante el vicario de Catacaos, Tomás Diéguez, retardando varios meses el sacramento hasta la resolución del asunto. El abuelo Jacinto se vio en una encrucijada entre los dos curas que querían celebrar el matrimonio, y así cobrar los respectivos derechos<sup>1191</sup>.

---

<sup>1188</sup> AAP. Leg. 1/30. "Dispensa matrimonial solicitada por Rosa de Valdivieso". Año 1814.

<sup>1189</sup> AAP. "Diligencias de Matrimonio de José Guardado con Ubalda Aponte, casta mulatos libres, feligreses de la Doctrina de Yapatera". Año 1818.

<sup>1190</sup> *Ibidem*.

<sup>1191</sup> Cfr. AGN. CTD. Caja 4. Doc. 1579. "Carta de Francisco de Paula Vera a Tomás Diéguez". May. 1815.



Si este tipo de percances era relativamente fácil de solucionar, porque dependía de la decisión del Vicario, no lo era tanto si los contrayentes confesaban en sus declaraciones que tenían impedimentos para casarse. Como sobre este tema se ha escrito bastante, nos detendremos brevemente en la teoría básica para analizar los principales obstáculos que atravesaron los feligreses piuranos, tratando de entender su idiosincrasia y su modo de actuar.

La Iglesia Católica había establecido desde el IV Concilio de Letrán (1215) todo el listado de impedimentos que obstaculizaban o impedían el matrimonio. Regulado y actualizado de nuevo en las últimas sesiones del Concilio de Trento (1562-1563), sería reforzado también por las reformas borbónicas. En este contexto podemos verificar dos tipos generales de impedimentos para el matrimonio: primero, los impedientes o prohibitivos, que impedían su lícita celebración, aunque sin invalidarlo; y segundo, los dirimentes, que quitaban al matrimonio el carácter de sacramento haciéndolo ilícito e inválido.

Antonio Dougnac destaca que dentro de los prohibitivos se encontraba un conjunto considerable de oposiciones: contraer matrimonio con excomulgados o con herejes; sin el consentimiento paterno, sin amonestaciones o sin instrucción religiosa; casarse con una viuda o viudo antes de cumplido un año de muerto el cónyuge; contraer nupcias en determinadas fiestas religiosas (desde el domingo primero de Adviento hasta la Epifanía, y desde el miércoles de Ceniza hasta la octava de Pascua inclusive); tener promesa de matrimonio con otra persona; haber hecho voto simple de castidad (excluyendo los votos solemnes); tener impedimento político legal por ser extranjero o por tener destacados empleos públicos en las Indias (virreyes, oidores, gobernadores, presidentes de audiencias, administradores, tesoreros, militares...). Todo esto basado en la *exacerbación borbónica iluminista de racionalizar las relaciones entre grupos sociales*<sup>1192</sup> que, según hemos comentado, añadía cuestiones sociales a las meramente religiosas.

Para este primer conjunto hemos encontrado varios casos de extranjeros que solicitan la respectiva licencia para casarse por tener impedimento político legal: el portugués Manuel Acosta, por ejemplo, solicita en 1814, mediante la vicaría de provincia, la licencia

---

<sup>1192</sup> A. Dougnac. *Esquema de Derecho de Familia Indiano*. Santiago de Chile. Instituto de Historia del Derecho Juan de Solórzano y Pereyra, 2003, pp. 81-101 en [http://www.larramendi.es/i18n/catalogo\\_imagenes/...](http://www.larramendi.es/i18n/catalogo_imagenes/...) Consultado en 03 de agosto de 2017. Véase también R. Hernández García. “Las cartas de dote en la historia socio-económica de Piura...” Op. Cit. pp. 28-30 y C. Vargas Pacheco. “Los esponsales en el Derecho Indiano...” Op. Cit. p. 72ss.

al prelado de Trujillo para poder contraer nupcias con Santos Jimenez<sup>1193</sup>. Aunque este trámite implicaba tiempo y dinero, normalmente se conseguía el objetivo. Ya declarada la Independencia, ante esta situación se exigía carta de naturaleza o de ciudadanía para proceder a ratificar el matrimonio, aunque hubo quienes lo realizaron tan solo mediante la carta de transeúnte.

Respecto de los impedimentos dirimentes, cuya lista es más extensa, cabe resaltar el parentesco [consanguíneo / afinidad /cognación civil (adopción) /cognación espiritual (padrinos)], el rapto, el crimen, el error en los datos de los novios, el pacto anterior, la condición servil, el voto solemne de castidad, la disparidad de cultos, la imposición o fuerza (coacción/miedo), el orden sacerdotal, la demencia, la clandestinidad o la minoría de edad, entre otros<sup>1194</sup>.

De todos los mencionados, nos detendremos en aquellos más comunes a la casuística piurana, no sin antes resaltar que el obispo Martínez Compañón había insistido en que debían existir causas justas, verdaderas y legítimas para solicitar licencia ante este tipo de impedimentos, pues había observado bastante liviandad y superficialidad de causas. Era conveniente tener claro que el prelado estaba obligado a supeditarse a las reglas y disposiciones canónicas por ser inferior a ellas; que cuando, *sobre una falsa narrativa*, procediese a dispensar esta licencia, ella sería nula ante los ojos de los hombres y, peor aún, ante Dios, cuyo severo juicio no podrían evitar; y que cuando se otorgara la dispensa, esta tenía que ir acompañada de penitencias justas y no suaves ni ligeras como estaban acostumbrados a pedir<sup>1195</sup>.

El impedimento de parentesco por consanguinidad existe entre los que descienden de un antepasado común. Se distinguen en él *tronco*, *línea* y *grado*. La línea puede ser *recta* o bien *transversal* o *colateral*. La *línea recta* está constituida por la serie de personas que descienden del mismo tronco: el hijo del padre, el padre del abuelo y así sucesivamente. Se habla de *línea ascendente* cuando, empezando de los últimos parientes, se sube hacia el tronco; y *descendente* en caso contrario. En la línea recta, se computan como grados las generaciones: así el hijo está en primer grado respecto del tronco; el nieto en segundo,

---

<sup>1193</sup> Cfr. AGN. CTD. Caja 3. Doc. 1024. “Carta de Juan Ylario Maldonado a Tomás Diéguez”. Mar. 1814.

<sup>1194</sup> Cfr. A. Dougnac. *Esquema de Derecho de Familia...* Op. Cit. pp. 117-125.

<sup>1195</sup> Cfr. “Auto de la Visita [de Baltasar Jaime Martínez Compañón]...” Orden Número 10. Citado en M. Ramírez. *Huancabamba. Su Historia, su geografía...* Op. Cit. p. 76.

el bisnieto en tercero<sup>1196</sup>. Alonso Manuel Macías y Marta Ruiz Sastre analizan con bastante detalle y profundidad este tema<sup>1197</sup>.

La *línea transversal* está constituida por la serie de personas que tienen un tronco común, pero en la que una no desciende de otra: hermanos, tíos, primos, etc. Es *línea transversal igual* cuando dos personas se hallan a una misma distancia del tronco común, como dos hermanos, dos primos hermanos y, es *desigual* si dos personas distan entre sí los mismos grados que la que esté más alejada del tronco común. Si tomamos el caso de un tío y su sobrina, como aquel está a un grado del tronco común y ésta a dos, ha de entenderse que el parentesco entre estas personas es de segundo grado<sup>1198</sup>. La igualdad o desigualdad de la línea, a decir de Cornejo Chávez, procede de la tradición germánica en la que representan el parentesco figurando un cuerpo humano:

*ubicado el antepasado común, se desciende de él (cabeza) a sus hijos (hombros), que forman el primer grado (hermanos), continúa hacia los nietos (codos) que forman el segundo grado (primos hermanos); se sigue hacia los bisnietos (muñecas) que constituyen el tercer grado (primos segundos); y, sucesivamente, se prosigue hacia las tres articulaciones de los dedos, hasta la uña, que forman el cuarto, quinto y sexto grado, más allá de lo cual desaparece el parentesco colateral*<sup>1199</sup>.

De los procesos analizados sobre pedidos de licencia por impedimento de sangre o de afinidad podemos deducir que, a opinión de algunas autoridades eclesiásticas, los feligreses de zona rural se comprometían entre familiares por los pocos habitantes que residían en estos poblados, en los que, además, las casas se encontraban alejadas unas de otras; así pues, las opciones para conocer a personas no emparentadas eran reducidas. Por tanto, los curas reconocían con mucho pesar que la *angustia y soledad de su residencia, que casi no tienen otros moradores, los hace pensar en estos matrimonios y aún en miserias incestuosas*. Varios suplicantes que vivían en *ilicitud punible*, al ser amonestados caritativamente por Manuel Villela, ayudante de cura que asistía a estos poblados en tiempo de fiesta para administrar los sacramentos, tomaron conciencia y pidieron la

---

<sup>1196</sup> Cfr. A. Dougnac. *Esquema de Derecho de Familia...* Op. Cit. pp. 115-116.

<sup>1197</sup> A. Macías. *En los umbrales de la vida conyugal: la formación del matrimonio en una ciudad andaluza. Moguer (siglo XVIII)*. Huelva, Universidad de Huelva, 2012. M. Ruiz Sastre. *Matrimonio, moral sexual y justicia eclesiástica en Andalucía occidental: La tierra llana de Huelva. (1700-1750)*. Sevilla, Universidad de Sevilla, 2011.

<sup>1198</sup> *Ibidem*. p. 117.

<sup>1199</sup> H. Cornejo. *Derecho Familiar peruano*. Lima, Studium, 1998, p. 101.

respectiva licencia para poder volver al estado de gracia mediante el sacramento del matrimonio, pues su descendencia debía pasar a la legitimidad deseada. No era *fácil en aquel desierto separarlos*, y, aunque tuvieran impedimento, se procedía a buscar la respectiva licencia ante el Vicario<sup>1200</sup>.

De modo particular, Juan Benavides, residente del pueblo de Tumbes, se vio forzado después de varios meses a iniciar proceso de solicitud de licencia porque tenía impedimento en cuarto grado de consanguinidad con su conviviente. A pesar de la lejanía respecto de la iglesia de Catacaos, el vicario Tomás Diéguez sabía de su situación e increpó por carta al cura de esa doctrina, Juan Ylario Maldonado, para que realizara las investigaciones necesarias y enviara al infractor ante su presencia. El cura, *montando bestia*, viajó varias leguas para interrogar a una viejecita que solo dio *razón confusa* del asunto, y con las declaraciones armó el expediente y lo envió al vicario<sup>1201</sup>.

Pedro Yarlequé y María Candelaria Tesena tenían un caso un poco más complicado porque, siendo viudos, solicitaban dispensa del impedimento de segundo grado de consanguinidad en línea recta existente con Sebastian Yarlequé, difunto marido de la novia. Pedro, nieto de Sebastian, inicia la solicitud en Yapatera en julio de 1819 y un mes después, desde Trujillo, el obispo emite fallo negativo<sup>1202</sup>. No era raro entonces que de cuando en cuando se negara la dispensa por la insuficiencia de fundamentos, pero, lejos de aceptar el veredicto, algunos amantes buscaron otras maneras de lograrlo, como por ejemplo hacerse pasar por vecinos de otro obispado cercano y, aprovechando el contexto político-militar, solicitarla nuevamente. Esto ocurrió en Guayaquil, a donde llegaron Pedro Machuca y su concubina -primos hermanos- para solicitar dispensa ante el obispo Andrés Quintian Ponte y Andrade tras haberlo intentado en dos oportunidades con José Carrión y Marfil, obispo de Trujillo. De hecho, aprovecharon el enfrentamiento entre las tropas realistas apoyadas por el mismo obispo Quintian y los patriotas que empezaban a buscar la independencia de su región. Obtuvieron la dispensa, se casaron y *en el instante se volvieron a Piura*. Año después, enterado del hecho, el prelado trujillano se pronunció diciendo: *Buenas propiedades tienen los piuranos y luego se quejan de las desgracias*<sup>1203</sup>, aludiendo a que fruto de los fraudes, mentiras y pecados se generaban las tribulaciones.

---

<sup>1200</sup> Cfr. AAP. “Solicitud de dispensa de afinidad de tercer grado consanguíneo en línea transversal por José Manuel García y Casilda Zurita”. Año 1804.

<sup>1201</sup> Cfr. AGN. CTD. Caja 3. Doc. 1026. “Carta de Juan Ylario Maldonado a Tomás Diéguez”. May. 1815.

<sup>1202</sup> Cfr. AAP. Leg. 1/82. “Dispensa matrimonial solicitada por Pedro Yarlequé”. Año 1819.

<sup>1203</sup> AGN. CTD. Libro 11. Cuaderno 34. Carta 47. “Carta del Obispo de Trujillo a Tomás Diéguez”. Nov. 1820. (signatura antigua).

Volviendo al grupo de los indios, el VI Concilio Limense permitió, retomando el concilio de 1567 y basándose en la bula de Paulo III, que pudieran contraer matrimonio dentro del tercer y cuarto grado (primos segundos y terceros) de consanguinidad y también de afinidad, sin que para el uso de esta gracia debieran recurrir al obispo diocesano<sup>1204</sup>. Así se facilitaban en gran medida los procesos y se reducían los costos, motivando a los feligreses, sobre todo del campo, que eran mayoritariamente indios. Los casos de segundo grado de consanguinidad estaban reservados al prelado, que, como hemos visto, no siempre fallaba positivamente. Observamos aquí que la distancia con Roma y los problemas de evangelización generaron en las colonias una mayor flexibilidad en la otorgación de dispensas, pues lo anterior sería impensable en la Europa Católica<sup>1205</sup>.

Para que el tema estuviera lo suficientemente claro, se repetía constantemente durante la catequesis de los domingos:

*P. ¿Y puede casarse cualquier hombre con cualquier mujer?*

*R. Hay ciertos grados de parentesco y otras condiciones que tiene dispuestas la Santa Iglesia, con las cuales no se puede casar ni vale nada el casamiento, y por eso el que se casa debe primero saber del padre, que es su cura, si puede casarse y con quién, y en qué manera para que no peque, y esté amancebado y no casado*<sup>1206</sup>.

Pero no solo los sacerdotes incidían en este asunto, pues algunas veces eran los españoles laicos los que impulsaban a los indios arrendatarios de las haciendas a que formalizaran su situación familiar. Los motivos podrían ser el deseo de sentirse parte importante de la evangelización, por motivaciones más filantrópicas o también por intereses económicos, pues convenía tener familias estables y seguras en las haciendas, sobre todo si estas estaban compuestas por personal especializado en alguna tarea. Buen ejemplo de esto lo encontramos en el hacendado Fernando Flores, de la zona de Tambogrande, que en carta a su primo Tomás Diéguez comenta que tiene un indio llamado Camilo Juárez que quiere casarse con María Josefa Atocha, *china que viene a*

<sup>1204</sup> Cfr. J. Tejada. *Colección de Cánones y de todos los Concilios...* Op. Cit. VI. Libro III. Tit. Final. p. 379.

<sup>1205</sup> Situación parecida se vivió en la Archidiócesis Hispalense, en Sevilla y en Chile. Cfr. A. Macías. “El matrimonio, espacio de conflictos...” Op. Cit. M. Ruiz Sastre. “Mujeres y conflictos en los matrimonios de Andalucía occidental: el arzobispado de Sevilla durante el siglo XVII”. Tesis para obtener el grado de doctor. Directora María Luisa Candau, Universidad de Huelva, 2016. Y. González Gómez. “Conflicto, violencia sexual y formas de transgresión moral en el Obispado de Concepción: 1750-1890”. Tesis para obtener el grado de doctor. Directora María Luisa Candau, Universidad de Huelva, 2011.

<sup>1206</sup> “Catecismo Mayor...” En: J. Tejada. *Colección de Cánones y de todos los Concilios...* Op. Cit. pp. 395-396.

*ser su prima segunda, pero con los padres de esta... son primos hermanos.* Le informa de que se han presentado ante el cura de Tambogrande y que no ha querido casarlos por este impedimento, ni tampoco solicitar la respectiva licencia, contribuyendo así a que continúen viviendo amancebados desde hace tiempo. Tal vez el interés material, unido al cariño por los convivientes, le lleva al español a solicitar la dispensa y a asumir también los pagos de la misma<sup>1207</sup>.

Respecto al grupo mestizo, el Concilio de 1772 mandó que se continuara con la costumbre de que para contraer matrimonio en tercer y cuarto grado hubiera que pedir dispensa, así como lo debían hacer los mulatos. Para facilitar aún más las cosas, el rey de España, basándose en un Breve emitido por el papa Pío VI, emitió una cédula en 1790 otorgando a los obispos, por el lapso de veinte años, la facultad de dispensa en ambos fueros a los que quisieren contraer matrimonio en grados prohibidos o lo hubiesen ya contraído bajo las siguientes condiciones: que la usaran dentro de sus respectivas diócesis, en causas realmente graves, gratis y sin ninguna multa pecuniaria. También que pudieran dispensar, aunque fueran parientes o tuvieran algún tipo de relación familiar (en cualquier grado de consanguinidad y afinidad y aun con atingencia de primer grado en la línea transversal de afinidad), con tal que de ningún modo hubiera atingencia de primer grado de consanguinidad. Asimismo, podían contraer matrimonio entre sí, o bien permanecer en él pero renovando su mutuo consentimiento ante el cura y testigos, los contrayentes que tuvieran primer grado de afinidad que solo procediera de cópula ilícita, aunque fuese en línea recta, con tal de que constara que ninguno de los contrayentes hubiese sido procreado por el otro<sup>1208</sup>.

El impedimento de afinidad se producía cuando uno de los novios o ambos habían tenido relación carnal con algún familiar del otro sin que se hubiera realizado matrimonio alguno. El grado de parentesco era similar al establecido para el de consanguinidad, y solo se prohibía el primer y segundo grado; en cuanto a la dispensa, se podía buscar antes o después del matrimonio.

---

<sup>1207</sup> Cfr. AGN. CTD. Caja 1. Doc. 42. “Carta de Fernando Flores a Tomás Diéguez”. Mar. 1815. Caso similar lo vivió el hacendado-comerciante Francisco Menéndez Pabón con un mestizo de su hacienda de Suipirá que quería casarse, pero tenía impedimento. Él pide a Estanislao Moreno que entregue la solicitud ante la curia para lograr el objetivo. AGN. CTD. Caja 3. Doc. 1130. “Carta de Francisco Menéndez Pabón a Estanislao Moreno”.

<sup>1208</sup> Cfr. J. Matraya. *Catálogo Cronológico de las Pragmáticas...* Op. Cit. N. 1627, pp. 415-416. Diez años antes (1780) se había dado permiso similar al arzobispo de Lima sustentado en breve del papa Pío VI. AGI. Lima. 908. N. 1. “Carta del Arzobispo de Lima a Su Majestad”. Feb. 1784.

Justo Huerta, cura de Yapatera, comentaría a Tomás Diéguez que sus indios feligreses Juan Ambulay y María Abad, casados, habían solicitado dispensa por impedimento de afinidad<sup>1209</sup>, ya que el varón había tenido trato carnal con Marcelina, hermana de la esposa. Fueron llevados ante su presencia y tras verificar el impedimento sabido por la esposa, se determinó que ambas hermanas fuesen arrestadas o depositadas en casa del cura, y, luego de analizar el caso, los jueces de la doctrina determinaron el destierro de Marcelina. El cura, por su parte, inició por medio del vicario de provincia los trámites ante el obispo de Trujillo para solucionar cuanto antes esa situación<sup>1210</sup>. No era la primera vez que se depositaba a un infractor por este delito en casa del sacerdote, pues este comunicaba en marzo de 1815 que había mantenido presa a la mujer de Pascual de la Cruz por amancebamiento mientras esperaban la llegada de la dispensa. Como demoraba varias semanas, la susodicha escapó para refugiarse en casa del marido, por lo que el cura optó por enviarlo ante el vicario para que este resolviera el asunto<sup>1211</sup>.

Los impedimentos podían tornarse mucho más enrevesados si conjugaban consanguinidad y afinidad, haciéndose entonces imprescindible consultar al obispo para mayor acierto en el manejo del asunto. Esto podía demorar un mes, en el mejor de los casos, o hasta un año entero si los interesados no insistían por la respuesta. Aquí tenía decisiva importancia la relevancia política, social y económica de los solicitantes.

Un caso destacado sobre el impedimento de afinidad fue el vivido por un personaje ilustre de la sociedad piurana, el capitán de caballería disciplinada Jerónimo Seminario y Jaime, hijo legítimo de Manuel Seminario y Zaldívar y de Isabel Jaime y Taboada. En septiembre de 1814, Jerónimo inicia los trámites de dispensa matrimonial para casarse con María Josefa de Taboada, con quien tenía impedimento de segundo grado de afinidad, en línea colateral desigual, procedente de la cópula ilícita con una tía paterna de la novia. A esto se sumaba el impedimento de tercer grado de consanguinidad en línea transversal desigual o colateral con atingencia en el segundo grado<sup>1212</sup>. Se les dispensó desde Trujillo, y transcurrido poco más de un mes pudieron contraer nupcias.

En contraposición, el mestizo José María Alva y Pintado y la india María Jacinta Saca, de la reducción de Sónдор, iniciaron en 1817 pedido de dispensa por los

---

<sup>1209</sup> Una dispensa por impedimento de afinidad costaba de 4 pesos ½ real a 13 pesos ½ real en el partido de Piura. Cfr. AGN. CTD. Caja 3. Doc. 1257. May. 1810 y Caja 4. Doc. 1577. Mar. 1815.

<sup>1210</sup> Cfr. AGN. CTD. Caja 2. Doc. 828. “Carta de Justo Huerta y Gorostizaga a Thomas Diéguez”. Abr. 1815.

<sup>1211</sup> Cfr. AGN. CTD. Caja 2. Doc. 829. “Carta de Justo Huerta y Gorostizaga a Thomas Diéguez”. Mar. 1815.

<sup>1212</sup> Cfr. AAP. Dispensa matrimonial solicitada por Jerónimo Seminario y Jaime. Leg. 1/34. Año 1814.

impedimentos de tercer grado de consanguinidad en línea transversal igual, segundo con atingencia del primero en línea transversal igual y transversal desigual, y segundo y tercer grado de afinidad -porque la novia había tenido relaciones sexuales con un tío y con un primo hermano de su prometido-. Como en los demás casos, se presentó el árbol genealógico para la verificación de los grados de parentesco. Carlos Martínez, cura de dicha reducción de indios, subrayó la extrema pobreza material y espiritual de los contrayentes, fruto de la cual tenían dos hijos que pretendían legitimar<sup>1213</sup>. La resolución que llega en 1818 desde Trujillo resuelve a favor de los solicitantes, permite el matrimonio y como penitencia *espiritual y medicinal* manda que durante *un año se confiesen y comulguen los primeros Domingos de cada mes y recen diariamente de rodillas, por el propio tiempo, una parte del Rosario*, encomendando al cura el cumplimiento de lo establecido<sup>1214</sup>.

En el caso de esclavos, observamos la peculiaridad de que los amos promovían la unión sexual libre entre ellos, con la finalidad de incrementar su número, pero no se preocupaban por formalizar esta relación bajo el sacramento del matrimonio. De esta manera, se promovía indirectamente la bigamia, delito que era procesado por el tribunal de la Inquisición. Cuando los esclavos eran llevados ante esta institución, aducían que no estaban en contra del sacramento del matrimonio, pero que se habían vuelto a casar porque estaban convencidos de que eran libres para hacerlo, ya que tenían constancia de que el primer cónyuge había fallecido y que, por tanto, eran viudos. Para ratificar esas declaraciones presentaban cartas -falsas- enviadas por parientes, en las que se les comunicaba la muerte del cónyuge. Tras exhaustivos interrogatorios inquisitoriales, los reos acababan confesando que las verdaderas causas eran otras: ignorancia, debilidad y fragilidad humana, surgimiento de nuevos sentimientos amorosos, creencias vanas sobre disolución del matrimonio tras siete años de separación corporal, etc. *En la mayoría de los casos la verdadera razón era que, fracasado o no el primer matrimonio, uno de los cónyuges era trasladado a otra ciudad... y terminaba amancebado*<sup>1215</sup> con una nueva pareja con la cual, si había presión del amo, tenía que casarse; si no, permanecía en situación de bigamia con la anuencia o ignorancia del amo.

Para acabar con esta situación, el Concilio Limense de 1772 estipuló que los amos

---

<sup>1213</sup> Cfr. AAP. Dispensa matrimonial solicitada por José María Alva. Leg. 1/62. Años. 1817-1818.

<sup>1214</sup> *Ibidem*.

<sup>1215</sup> R. Rosas. "Los negros esclavos y el Tribunal de la Santa Inquisición en Lima y en Cartagena de Indias (1570-1650)". Tesis para optar el grado de Magíster. Universidad De Piura, 2009, p. 130.



promovieran los matrimonios so pena de denunciarlos y quitarles los esclavos. Asimismo mandó que ningún amo vendiera esclavos ni esclavas casados a lugares lejanos donde no pudieran hacer vida marital salvo justa causa que justificaría ante el Ordinario<sup>1216</sup>. Una vez más, comprobamos el incumplimiento de los mandatos reales y la casi obligación de reiterarlos años después, como sucedió con la cédula de 1789 dirigida a virreyes y demás autoridades acerca de la educación, trato y ocupaciones de los esclavos en todos los dominios de las Indias. *Los dueños, decía, nunca podrán impedir que se casen sus esclavos, o bien dentro de su hacienda, o bien con los de otra, en cuyo caso seguirá la mujer al marido, comprándola el dueño de este o viceversa*<sup>1217</sup>.

En realidad, para este grupo social los impedimentos eran pocos, pero su situación económica, la movilidad social, la falta de adoctrinamiento, la postura del amo y otros factores contribuían a mantener un bajo número de matrimonios, de manera que no siempre estaba claro el procedimiento a seguir si surgían impedimentos. En el caso de que una pareja de esclavos quisiera casarse, uno de los primeros datos que había que verificar era la soltería, sobre todo si se sabía que habían pertenecido a varios amos y, por ende, habían circulado por varios poblados. Para dicho cometido no era suficiente con la presentación de cartas, sino que era indispensable la palabra de alguna autoridad o persona de confianza que lo certificara. Así pasó con Bricio de Villela, quien por carta solicitó al vicario Tomás Diéguez que le preguntara al *caballero Juan de Otero si sabía era muerta una criada suya mujer de Casalino Sierra, oficial de albañil*, quien quería casarse con una esclava suya. Como Villela había verificado que vivían amancebados y en *ilicitud*, envió a la esclava a cuidar una choza que tenía en Huancabamba hasta recibir noticias reales y promover el matrimonio<sup>1218</sup>.

Por supuesto, en este conjunto social también existían impedimentos dirimentes que obstaculizaban la celebración del sacramento, pero como el porcentaje de nupcias era bajo, tampoco se tenía claro el proceso subsiguiente. En 1820, por ejemplo, el ya mencionado Justo Huerta, cura de Yapatera, consulta al vicario por un caso de impedimento tenido por dos esclavos del hacendado Juan José Carrasco. El varón había tenido intimidad ilícita con una prima hermana de su novia, y, por tanto, había que optar por una de las tres alternativas siguientes:

---

<sup>1216</sup> Cfr. J. Tejada. *Colección de Cánones y de todos los Concilios...* Op. Cit. VI. Libro IV. Título Único. Cap. XII-XII, p. 377.

<sup>1217</sup> J. Matraya. *Catálogo Cronológico de las Pragmáticas...* Op. Cit. N. 1550, VII, p. 406.

<sup>1218</sup> Cfr. AGN. CTD. Caja 1. Doc. 150. "Carta de Bricio de Villela a Tomás Diéguez". Jul. 1819.

1. ¿Era preciso que presentara escrito manifestando su impedimento, con el consenso del amo, poniendo la citación de la contrayente y tomando las declaraciones de testigos?

2. ¿Era suficiente el escrito con el consenso, el árbol genealógico y el informe del cura?

3. ¿Solo el cura haría la exposición al principio, formaría el árbol genealógico y pegaría su informe?<sup>1219</sup>.

No hemos encontrado la respuesta a esta consulta, pero asumimos que no se les pondrían mayores trabas para la realización del sacramento, para que se convirtieran en ejemplo a seguir por los demás miembros de su grupo social, que en su mayoría vivían amancebados.

El interés explícito que mostró este amo por casar a sus esclavos ratificaba la postura de unos pocos dueños que no estaban de acuerdo con los *odiosos y bestiales acoplamientos, discutidos y preparados por los amos, y de los cuales no sabía qué admirar más, si el descaro del que pedía el servicio o el allanamiento del que lo prestaba*. Los pocos documentos encontrados sobre matrimonios de esclavos nos llevan a pensar que casi siempre se imponía el interés económico o personal al sacramento marital. Finalmente, lo triste era que *se engendraba para el amo de la hembra esclava*, ahogándose los derechos de paternidad, *sin poder desarrollar ninguno de los sentimientos dignificadores del deber y la responsabilidad y menos los del amor*<sup>1220</sup>.

Muchas dispensas matrimoniales fueron emitidas desde la vicaría del partido o desde el obispado de Trujillo con la intención de reconciliar a los pecadores con la gracia del sacramento, legitimar a la prole y cimentar familias católicas que contribuyeran a la expansión de la fe. Pese a todas las facilidades dadas por la Iglesia para superar los impedimentos, en muchos casos los convivientes no lo hacían, quizá porque la lejanía los protegía, porque no tenían dinero para casarse (aunque algunos curas daban la facilidad de casarlos y que pagaran después), porque era mayor la vergüenza social o porque no lo asumían como situación de pecado. No obstante, si el matrimonio se tornaba difícil y atravesaba crisis, entonces echaban mano de los impedimentos y los denunciaban ante el cura más cercano para formalizar la separación marital, tal como sucedió con la esposa de Lorenzo Orozco, quien, al soportar su mal proceder<sup>1221</sup> por varios días, se presentó

---

<sup>1219</sup> Cfr. AGN. CTD. Caja 2. Doc. 842. “Carta de Justo Huerta a Tomás Diéguez”. Mar. 1820.

<sup>1220</sup> E. López Albújar. *Matalaché*. pp. 9-29. Citado en R. Rosas. *Mentalidad y discurso religioso...* Op. Cit. p. 71.

<sup>1221</sup> Sobre el tema de violencia familiar en la metrópoli véanse los artículos publicados por la experta María

ante el cura de Frías Manuel Antonio Maldonado y *abrazándose de sus padres con mil quejas*, lo despreció descubriendo *varios impedimentos*. El novio se retiró sin decir nada al respecto y quedó asentada la ruptura del compromiso<sup>1222</sup>.

Otros ejemplos de impedimentos encontrados en nuestro ámbito de estudio son el rapto (fuerza o *vis*), el pacto anterior, el voto de castidad solemne y la diferencia de cultos entre indios.

El rapto o fuerza como impedimento dirimente afectaba directamente la esencia del sacramento, porque iba contra la libertad del consentimiento de uno de los contrayentes. En varios lugares de la metrópoli, así como del virreinato peruano, se presentaron casos en que la voluntad para casarse parece haber sido arrancada mediando el uso de la violencia por parte de los padres, hermanos o familiares de la novia. Según Cristina Vargas, se aplicaron dos tipos de rapto: el conocido como “*de fuerza*” -*que implicaba el uso de violencia para contravenir la voluntad de la persona robada*-; y, el de *seducción* -*en el caso que ella misma consintiera*-<sup>1223</sup>.

Sobre este segundo modo, Cecilio Ramírez, del pueblo de Olmos, trata de impedir el matrimonio de su hermana Agustina con Tomas Niño, acusándolo de haber cometido rapto *no material pero sí formal*. Después de analizar detenidamente los pormenores de ambas partes, el obispo expide sentencia, en agosto de 1814, resolviendo en contra de las pretensiones de Cecilio, aunque, como se había corroborado el rapto, mandó que el *Cura de la Matriz de Piura los case y vele... haciendo que previamente Tomás, por haber sacado furtivamente a la novia, pague... los derechos que debió percibirse por este casamiento... y por la misma criminalidad se condena en todas las costas de este Proceso al dicho Tomás Niño*<sup>1224</sup>. La resolución, si bien tiene propósitos espirituales al permitir que las “ovejas descarriadas” regresen al redil, también tiene fines pedagógicos al cargar al seductor con todos los gastos efectuados, colocándolo de esta manera como ejemplo de castigo para el resto de la población. Caso contrario se había vivido meses antes en Piura con una pareja de enamorados que dejaron la ciudad para disimular el rapto. Fueron dispensados por el cura de Piura que los casó, pero el obispo de Trujillo José Carrión y Marfil advirtió que de regresar *será preciso salirles al paso porque disimular el rapto y*

---

José de la Pascua Sánchez en los que profundiza sobre el avance historiográfico del tema y los diferentes tipos de conflictos familiares. Cfr. “Violencia y familia en la España...” Op. Cit. pp. 77-100.

<sup>1222</sup> Cfr. AGN. CTD. Caja 1. Doc. 38. “Carta de Manuel Antonio Alvarado a Tomás Diéguez”. Ene. 1822.

<sup>1223</sup> C. Vargas Pacheco. “Los esponsales en el Derecho Indiano...” Op. Cit. p. 84.

<sup>1224</sup> AAP. Dispensa matrimonial. Leg. 1/16. Año 1814.

la tolerancia que en el caso se nota, es abrir una puerta que perturbará todo el orden hasta en la administración de sacramentos<sup>1225</sup>. No era admisible pasar por alto este tipo de comportamientos, porque se convertían en malos ejemplos para el resto y, por ende, atentaba contra lo repetido durante el adoctrinamiento dominical.

El impedimento por *pacto anterior* implicaba la conspiración de los amantes para casarse una vez que enviudaran. Era difícil comprobar este obstáculo si ambos se cerraban en sus versiones y negaban la confabulación anticipada, pero ahí se medía la capacidad del cura para escrutar en los interrogatorios y lograr las confesiones. Manuel Huyman y Rosalía Medina se empeñaron en negar que hubiesen pactado en vida de sus esposos para casarse si se morían, pese a lo cual, al pedir dispensa matrimonial, el cura interino de Catacaos, Ramón de Estrella, lo tomó prisionero sin lograr su cambio de opinión. El reo aseveró que *solo casándose podía libertarse de la amistad ilícita que tenía*. A pesar de que los alcaldes le ofrecieron sacarlo de la prisión si pagaba 25 pesos, él insistió en que lo único que deseaba era casarse y *libertar a su alma de la ceguedad en que vive y al cuerpo de las incomodidades a que está expuesto con los jueces*<sup>1226</sup>. Ante tal pedido -mezclado con amenaza-, Tomás Diéguez contesta que antes de salir de Catacaos previno a Seminario de que no casara a esos dos

*por recelo de que vivo el marido hubieren tratado de casarse, pero considerando que no habrá habido tal pacto y a fin de evitar las ofensas de Dios Nuestro Señor podrá VM casarlos si ellos lo piden, pero antes a cada uno por separado hará todas las preguntas necesarias a fin de saber si hicieron el dicho pacto, y si lo hubo, no los case*<sup>1227</sup>.

Era, por tanto, imprescindible comprobar que no habían tenido ningún tipo de relación amorosa (adúlteros-bígamos) mientras estaban casados con otras personas y, mucho más, que no habían planeado la muerte del cónyuge.

Para Antonio Dougnac, el voto simple de castidad implicaba llevar vida casta, entrar en alguna congregación u orden religiosa o recibir los órdenes sagrados; de no lograrse la dispensa, el matrimonio era válido pero ilícito. Los votos de entrar en religión y recibir orden sacro solo se suspendían durante el matrimonio y revivían una vez disuelto este. La

---

<sup>1225</sup> AGN. CTD. Libro 11. Cuaderno 34. Carta 3. “Carta del Obispo de Trujillo Josef a Tomás Diéguez”. Nov. 1813.

<sup>1226</sup> AGN. CTD. Caja 2. Doc. 619. “Carta de Ramón de Estrella a Tomás Diéguez”. Feb. 1823.

<sup>1227</sup> AGN. CTD. Caja 2. Doc. 569. “Carta de Tomás Diéguez a Crisanto Calle”. Abr. 1823.

dispensa de los votos simples de castidad y de ingreso en orden religiosa correspondía al Papa, pero en las Indias tenían facultad los obispos<sup>1228</sup>. Con esta base, el prelado de Trujillo José Carrión envió *superiores despachos* aprobando las informaciones de *soltería y cristiandad* de Paula Godos y Andrés Díaz, *extra diocesano*, y aunque la dispensa formal llegó días después, se procedió a realizar el respectivo matrimonio en la ciudad de Piura, con la salvedad de que también se les eximió de la lectura de las proclamas prevenidas por el Concilio de Trento. El novio no solo era extra diocesano sino que también era menor de edad, por lo cual presentó una carta de su curado Ramos en la que prestaba su consentimiento. Con estos dos impedimentos saldados, pudo contraer nupcias sin ningún tipo de objeción excepto la de que no se habían confesado con anterioridad<sup>1229</sup>.

Por último, el impedimento por disparidad de cultos implicaba que uno de los novios era católico y el otro podía ser judío, musulmán, protestante o idólatra. Probablemente en los primeros años del virreinato hubo un alto porcentaje de matrimonios entre aborígenes recién convertidos y no creyentes, pero no contamos con estudios que certifiquen cifra alguna. Creemos que a medida que pasaron los años se intentó disminuir esta cantidad por el trabajo de evangelización realizado sobre todo de las ciudades.

En el siglo XVIII se continuó teniendo especial cuidado en la limpieza de sangre que acreditara no haber mezcla con otras religiones. Así lo ratificó el VI Concilio Limense al recordar que, si un indio estaba casado, según los ritos y costumbres de su ley, debía convertirse a la santa fe católica y con él su cónyuge, ratificando el matrimonio *in facie Ecclesiae*; pero, si convertido uno de los cónyuges, persistiere el otro en la infidelidad, debe requerirlo por siete veces, en tiempo de seis meses, para que se convierta; de lo contrario el cura daría parte al obispo para que determine el caso. Dicha obligación de requerir al cónyuge infiel debía entenderse cuando pudiera hacerse, pues en caso de que estuviera lejos o hubiera peligro de actuar, podría omitirse conforme a la bula *Quoniam saepe contingit* de Gregorio XIII. Por otra parte, si el convertido tenía muchas esposas y se convertía la primera, debía ratificar el matrimonio con ella; pero si no se convertía la primera, sino las demás, podía escoger entre ellas a la que quisiera para casarse, según el privilegio de Paulo III<sup>1230</sup>.

---

<sup>1228</sup> Cfr. A. Dougnac. *Esquema de Derecho de Familia...* Op. Cit. p. 93.

<sup>1229</sup> Cfr. AGN. CTD2. Caja 1. Doc. 57. "Carta de Tomás Diéguez al Obispo José". s/f. Por el contexto pudo ser enviada en marzo o abril de 1821.

<sup>1230</sup> Cfr. J. Tejada. *Colección de Cánones y de todos los Concilios...* Op. Cit. VI. Libro V. Tit. Final. Cap. VIII. p. 379.

Para el caso de otros grupos sociales, el empeño en demostrar la limpieza de sangre debía abordar todas las aristas. En 1804, por ejemplo, Ramón María Estrella, natural de la villa de Riobamba (presidencia de Quito) y vecino de Piura, tuvo que iniciar un largo proceso para demostrar limpieza de sangre porque el documento que lo respaldaría - partida de bautismo- había sido destruido por el terremoto de 1797. Se valió de numerosos testigos sobrevivientes del seísmo -su padre y algunos naturales de la villa que vivían en Piura-, que ayudaron a reconstruir la historia familiar, coincidiendo además en afirmar que los padres del procesado eran de limpia sangre, cristianos viejos, sin impureza de judíos, moros o protestantes, que nunca habían sido procesados por el tribunal de la Santa Inquisición y que en el terremoto se había destruido todo documento de archivo<sup>1231</sup>. Estos obstáculos de menor envergadura también se suscitaron en los esclavos que no habían sido bautizados o tenían partida de bautismo en lugares lejanos. Para estos casos, a veces bastaba para dispensarlos el respaldo del amo que garantizara ante el cura que eran *cristianos rancios*<sup>1232</sup>.

El conjunto de impedimentos dirimientes que invalidaba el sacramento o lo hacían ilícito debía ser dispensado por el vicario o el obispo, como ya hemos indicado. No obstante, vemos situaciones solucionadas por el cura doctrinero que no siempre tranquilizaban las conciencias de los infractores, quienes, al final de sus vidas confesaban la inconformidad del matrimonio. Esta peculiar circunstancia fue experimentada por Petronila Vines, residente en Chipillico, quien relata en su testamento que se casó tres veces y enviudó dos, y que con su último esposo Jacinto Coria tenía impedimento dispensado por el cura del lugar. Confundida, afirmará que dicho cura la había casado con Jacinto a pesar del obstáculo dirimente, persuadiéndolos de que corría por su cuenta la dispensación. Esperaba -decía- recuperarse de la enfermedad que la aquejaba para perfeccionar su matrimonio, solicitando la dispensación al obispo diocesano<sup>1233</sup>.

Superados los impedimentos identificados durante el tiempo de recogida de informaciones, se procedía a la lectura de tres proclamas durante la misa mayor de días de fiesta, con la intención de hacer público el compromiso y de recabar más impedimentos si los hubiere, siguiendo lo estipulado por el Concilio de Trento, las Sinodales de 1623,

---

<sup>1231</sup> Cfr. AAP. “Expediente que promueve el Subteniente de Milicias Don Ramón María Estrella sobre su filiación legítima, limpieza de sangre y soltería”. Año 1804.

<sup>1232</sup> AGN. CTD. Caja 4. Doc. 1445-1446. “Carta de Fernando Seminario y Jaime a Tomás Diéguez”. May. Jul. 1820.

<sup>1233</sup> Cfr. ARP. Notarial. Caja 86. Prot. 16. Correlativo 162. Acto notarial 53. Fol. 151v. “Testamento de Petronila Vines”. Dic. 1817.

los concilios limenses y, en el caso piurano, la pastoral de Martínez Compañón: todos ellos se encargaron de reiterar este requisito para erradicar por completo los matrimonios clandestinos, la bigamia y el amancebamiento, aunque sin obtener los resultados deseados. También pretendieron erradicar dos prácticas viciadas en las que habían caído las proclamas en los siglos XVI y XVII, que consistían en colocar a los novios indígenas sobre las gradas del altar, frente a toda la feligresía, para decir en voz alta: *este y esta tratan de casarse...* La forma de ser del indio de aquella época se caracterizó por la timidez, por tanto, se entiende que *algunos se retrajeran del casamiento por no pasar la vergüenza... en ponerlos en aquella publicidad*. Asimismo, sucedió en varias oportunidades que el cura, confabulado con el novio y sin consentimiento ni aceptación de la novia, procedía a hacer las amonestaciones sorprendiéndola y casi forzándola a casarse, atentando contra la libertad del sacramento<sup>1234</sup>.

Fue el *Ritual romano* (1614) el que reguló definitivamente el tema de las amonestaciones, agregando el texto final para realizarlas, así como estableciendo que debían ser hechas en lengua vulgar, que si los contrayentes procedían de lugares distintos debían hacerse en ambas parroquias y que caducarían después de dos meses, de modo que, si el casamiento se realizaba pasado este lapso, habría que hacer nuevas moniciones<sup>1235</sup>.

Esta normativa fue retomada por el VI Concilio Limense (1772) porque durante el siglo XVIII se venía observando excesiva ligereza en las concesiones de proclamas por parte de vicarios generales y de los ordinarios sin causas justas. Insistía el Concilio Tridentino en que *no deja[ba] esta dispensación a la libre voluntad de ellos, sino a su juicio y prudencia, para que regulándola por la razón, no dispens[as]en sino cuando las circunstancias del caso lo exigieran, y no en otra manera*<sup>1236</sup>. Durante los siguientes años se comprobará que la ley caería en saco roto porque, por lo menos en Lima, el regente de la Audiencia, Jacob Ortiz Rojano, denunciará ante el rey de España haber observado, con extrañeza y admiración, que el provisor del tribunal eclesiástico y el vicario general de Lima expedían licencias de amonestaciones con excesiva facilidad *a todas clases de gentes sean nobles, plebeyos, miserables, libres o esclavos*, suponiendo en todas causa

---

<sup>1234</sup> Cfr. P. Latasa. "La celebración del matrimonio en el virreinato peruano: disposiciones sinodales en las archidiócesis de Charcas y Lima (1570-1613)". En: I. Arellano y J. Usunáriz (Eds.) *El matrimonio en Europa y el mundo hispánico. Siglos XVI y XVII*. Madrid, Visor Libros, 2005, pp. 246-247.

<sup>1235</sup> Cfr. P. Latasa. "Signos y palabras: la celebración..." Op. Cit. pp. 20-21.

<sup>1236</sup> J. Tejada. *Colección de Cánones y de todos los Concilios...* Op. Cit. VI. Libro III. Tit. IX. Cap. V. p. 376

justa, aunque no la hubiera, provocando alteraciones en la quietud y decoro de esa ciudad. Así -aseguraba- en todo el tiempo que llevaba viviendo en Lima no había escuchado ninguna proclama matrimonial, pero sí sabía que se habían realizado matrimonios secretamente sin que los familiares de los contrayentes se hubieren enterado durante muchos años, incluso hasta en el momento de agonía. Según dicha autoridad, este problema generaba consecuencias negativas para la sociedad como *desigualdades y falta de proporción* entre matrimonios, *desunión subsiguiente de los contrayentes*, *discordias y disensiones escandalosas entre las familias*, ... *dobles matrimonios, engaños y burlas dolorosas* de las doncellas que perdían la virginidad -y el honor- y se veían forzadas a acudir a la Real Audiencia en busca de justicia<sup>1237</sup>. Intuimos que, si esa era la situación en Lima, en donde estaban asentadas las principales autoridades eclesiásticas, en los obispados y vicarías de partidos la realidad sería semejante o peor, porque no se contaba con la supervisión de las autoridades.

Con mucha mayor razón, el informe enviado por el oidor provocaría que la autoridad real tomara cartas en el asunto y reforzara la importancia de las amonestaciones en la real cédula de 1781, que recibía el mismo arzobispo de Lima. En ella se mandó observar puntualmente la disposición del Concilio de Trento en orden a las amonestaciones precedentes a los matrimonios y que no se dispensasen. El prelado declarará haberse cumplido según lo mandado, quitando *del todo la facilidad que ciertamente había en esta ciudad*, exceptuando aquellos casos en que por causas profundas se permitían las dispensas, *con la obligación de que después de celebrado el matrimonio se enuncie en la Parroquia respectiva y se lean las amonestaciones*. Finaliza anunciando que en el día *está cerrada la puerta del todo y se practica lo contrario* dejando claro en cada doctrina la orden emitida por el rey<sup>1238</sup>.

Por su parte, Martínez Compañón agregó durante su visita pastoral que debía quedar registrada la fecha de la lectura de las amonestaciones y si estas fueron dispensadas o no, poniendo especial énfasis en las causales. A pesar de esto, verificamos que algunos curas hacían caso omiso de lo estipulado porque no leían amonestaciones en las parroquias de donde provenían los novios. Esta falta sería denunciada en 1815 por Francisco de Paula Vera, cura de Querecotillo, contra Villalta, cura de La Punta, por casar a unos feligreses

---

<sup>1237</sup> Cfr. AGI. Lima. 901. N. 17. "Carta del Regente de la Audiencia de Lima al Rey sobre observancia de las Proclamas en los matrimonios". May. 1780.

<sup>1238</sup> Cfr. AGI. Lima. 908. N. 1. "Carta del Arzobispo de Lima al Rey". Feb. 1784. Véase J. Matraya *Catálogo Cronológico de las Pragmáticas...* Op. Cit. N. 1282, p. 377.



sin su consentimiento ni las proclamas respectivas<sup>1239</sup>.

Después de todo lo dicho, cabe indagar sobre las razones por las que se solicitaba la dispensa de denunciaciones. Entre las más comunes encontramos la enfermedad más o menos grave, la pobreza (ligada algunas veces a la orfandad), el luto, el tratar de ocultar los impedimentos, el no contar con el consentimiento paterno, el querer esconder la bigamia. Algunos ejemplos ilustran este panorama:

La grave enfermedad que aquejaba al joven piurano Urquiaga, en 1814, provocó que este se casara sin las debidas amonestaciones. Sin embargo, habiendo recuperado la salud semanas después, llamarán la atención del obispo José Carrión y Marfil varias cuestiones: primera, la causa de no haber procedido a la formación del expediente de libertad y soltería; y segunda, la de no haber corrido las respectivas proclamas. Subrayará, además, que ni siquiera el cura de Piura había solicitado el certificado de dispensa para que constase en el expediente<sup>1240</sup>.

Por su parte, María Josefa de Taboada, novia de Jerónimo Seminario y Jaime, pedirá dispensa de proclamas por hallarse *enferma y ya porque habiendo muerto mi madre, ... ahora mes y medio, no son compatibles las nupcias públicas con el luto que visto, y estas circunstancias tristes que rodean mi casa y familia*<sup>1241</sup>. Del mismo modo, Rosa Valdivieso, comprometida con Ignacio Checa y Salas y natural de Jaén solicitaría dispensa de proclamas por su orfandad y la reciente escasez que atraviesa su casa, situación que no le *permite la pública celebración de este enlace como se acostumbra en las personas de su clase*<sup>1242</sup>. Entiéndase que en los grupos de élite tales celebraciones se hacían con mayor suntuosidad como alarde de su poderío económico ante el resto de la sociedad.

Hasta el final del período estudiado, es decir, proclamada la Independencia, las solicitudes de dispensa de amonestaciones no disminuyeron, por lo que se hizo necesario que, desde el cabildo eclesiástico de Trujillo, en la persona del capellán Cleto Gamboa, insistieran ante el vicario Tomás Diéguez en que sin causa grave no debía dispensar, porque se iba introduciendo y afianzando el abuso. El argumento propuesto por Gamboa para justificar las proclamas era que *el mayor honor quando son personas distinguidas consiste en que den exemplo de buenos cristianos e hijos de nuestra Santa Madre Yglesia*,

---

<sup>1239</sup> Cfr. AGN. CTD. Caja 4. Doc. 1579. “Carta de Francisco de Paula Vera a Tomás Diéguez”. May. 1815.

<sup>1240</sup> Cfr. AGN. CTD. Libro 11. Carta 12. “Carta del Obispo José a Tomás Diéguez”. Jul. 1814.

<sup>1241</sup> AAP. Leg. 1/34. “Dispensa matrimonial solicitada por María Taboada”. Año 1814.

<sup>1242</sup> AAP. Leg. 1/30. “Dispensa matrimonial solicitada por Rosa Valdivieso”. Año 1814.

*conformándose con sus preceptos* porque guardándolos merecerán mejor la bendición del cielo y constituirán familias felices<sup>1243</sup>.

Con todo, de seguro hubo un buen número de novios que sí permitieron la lectura de las tres moniciones y, tras confesarse y comulgar, quedaron listos para la celebración del ceremonial ante el sacerdote; como lo había estipulado el Concilio de 1772 en su capítulo IX.

#### **6.4.1. Celebración del ritual: los desposorios y las velaciones**

En el siglo XVIII se había generalizado la celebración de los desposorios en la puerta de la Iglesia -aunque algunos pocos preferían realizarlos en sus casas particulares<sup>1244</sup>-, con dos o más testigos, frente a un sacerdote *revestido con sobrepelliz y estola blanca y acompañado de otro clérigo o ministro que llevara el acetre y aspersorio para el agua bendita*. Según Pilar Latasa, los novios acompañados por padres y familiares, escuchaban al sacerdote referir brevemente los frutos del matrimonio y tras este preámbulo pasaban a la parte central del rito: el intercambio de los consentimientos, que debía hacerse con una fórmula bastante extendida en las colonias hispanoamericanas:

*Señora N., ¿otorgaste por mujer y esposa legítima por palabras de presente del señor N., que aquí está presente, como lo manda nuestra Santa Madre Yglesia Católica Romana? A lo que debía responder: Sí otorgo; luego le preguntaba: ¿Quiérele por su marido y esposo legítimo? A lo que contestaba: Sí quiero; finalmente le interrogaba: ¿Recíbele por su marido y esposo? A lo que la mujer replicaba: Sí recibo. Idénticas preguntas se le formulaban al varón*<sup>1245</sup>.

Verificada la voluntad de ambos contrayentes, estos unían sus manos derechas y el sacerdote ratificaba el sacramento con la siguiente frase: *Ego coniungo vos in matrimonium in nomine Patris & Filii & Spiritus Sancti. Amén*; hacía una señal de la Cruz y rociaba agua bendita sobre ellos<sup>1246</sup>.

Aunque este procedimiento fue el habitual, de vez en cuando se suscitaban algunos contratiempos como el que experimentaron los ya mencionados Paula Godos y Andrés

---

<sup>1243</sup> Cfr. AGN. CTD. Caja 2. Doc. 900. "Carta de Gamboa a Tomás Diéguez". Abr. 1822.

<sup>1244</sup> Catalina del Castillo, vecina perteneciente a la élite piurana, pidió por intermedio de su padrino Félix Olaizabal al vicario Tomás Diéguez que le permitiera casarse en su casa, mandando la orden al cura de Piura. Cfr. AGN. CTD. Caja 3. Doc. 1214. "Carta de Félix Olaizabal a Tomás Diéguez". Abr. 1824.

<sup>1245</sup> P. Latasa. "Signos y palabras: la celebración..." Op. Cit. pp. 27-28.

<sup>1246</sup> *Ibidem*.

Díaz. Llegada la hora nocturna de casarse, puestos en el sitio de los novios y rodeados de una multitud de concurrentes, detuvieron la ceremonia para mandar consultar al vicario del partido si autorizaba o no el matrimonio sin confesión de los contrayentes. Contestó este que se procediera *en consideración a las circunstancias y para evitar el escándalo que se seguiría*, pero que se les preparase del mejor modo para que recibieran la penitencia y comunión cuanto antes. Se les casó y, por supuesto, se ubicó y reprendió al responsable de tal omisión, el párroco que no había avisado a los novios de la necesidad de confesarse previamente<sup>1247</sup>.

Terminada la ceremonia de desposorios, los contrayentes tenían un plazo máximo de seis meses para realizar las velaciones o bendiciones y sellar con ellas formalmente el sacramento. Durante ese lapso no debían tener contacto sexual; así se impedía en la metrópoli<sup>1248</sup> y, con mayor razón, en las colonias porque los naturales eran más inclinados a una vida sexual libre, y los españoles y demás grupos sociales presentaban relajación en sus costumbres. Por esa razón, desde 1623 las Constituciones Sinodales de Trujillo exhortaron a los curas de indios para que procuraran que antes de casarse no vivieran amancebados como era costumbre, castigando severamente a los que lo estuvieren y haciendo *que ellos y los negros se casen y velen juntamente por las dilaciones que suelen tener en recibir las bendiciones nupciales*. Asimismo, debían lograr que no cohabitaran durante ese tiempo, porque se harían merecedores de excomunión u otras penas graves<sup>1249</sup>. Lo importante era evitar la cohabitación o la separación de los cónyuges al asumir que sin velaciones no estaban formalmente casados.

Cuando se contaba con el dinero para las bendiciones, según Pilar Latasa, los novios se presentaban en la puerta de la iglesia para ser recibidos por el sacerdote, que procedía a contar y bendecir las arras, es decir, las trece monedas de oro y plata que estaban colocadas en una bandeja junto con los anillos. Luego esparcía agua bendita sobre los objetos, novios y público presente, para después colocar el anillo al varón y luego este a la esposa, mencionando la fórmula establecida en el *Ritual romano*. A continuación,

---

<sup>1247</sup> Cfr. AGN. CTD2. Caja 1. Doc. 57. “Carta de Tomás Diéguez al Obispo José”. s/f. Por el contexto pudo ser enviada en marzo o abril de 1821.

<sup>1248</sup> La historiadora María José de la Pascua comenta que, a pesar de las reiteradas advertencias de la Iglesia post tridentina, para que la pareja no cohabitase antes de haber recibido las bendiciones nupciales, la costumbre de convivir tras la promesa siguió estando muy extendida en la región gaditana del Antiguo Régimen. Cfr. “La cara oculta del sueño indiano: mujeres abandonadas en el Cádiz de la Carrera de Indias” en *Chronica Nova*, 21, 1993-1994, p. 460.

<sup>1249</sup> Cfr. AGI. Lima. 307. “Constituciones Sinodales del Obispado de Trujillo...” Actio 4<sup>a</sup>. Sesión 1<sup>a</sup>. Cap. 2. Fol. 24v. Véase también P. Latasa “La celebración del matrimonio en el virreinato peruano...” Op. Cit. pp. 249-250; P. Latasa “Signos y palabras: la celebración del matrimonio tridentino...” Op. Cit. p. 29.

ambos ponían las manos juntas con las palmas hacia arriba -las de la mujer por debajo de las del hombre- para recibir las monedas mientras escuchaban: *Esposa este anillo y arras os doy en señal de mi matrimonio*, a lo que ella contestaba *Yo lo recibo*. Tras las respectivas oraciones, el celebrante tomaba las manos derechas de los esposos y los introducía en la iglesia mientras cantaba el Salmo 127. Una vez dentro, se arrodillaban sobre las gradas del altar para escuchar las oraciones, después de las cuales el sacerdote se cambiaba de ropa para proceder a celebrar la misa *Pro sponso et sponsa*. Después del *Sanctus* encendían las velas conjuntamente con los padrinos y recibían la bendición después del Padrenuestro. Por último, el sacerdote bendecía a los novios e insistía en que se guardasen mutua lealtad, amor y castidad<sup>1250</sup> tratando de armonizar los instintos carnales *con la obligación de templanza y abstinencia que la doctrina católica exigía*<sup>1251</sup>. No por nada la literatura de la época había recomendado que el *amor en los casados no fuera tan puramente carnal y sensual que los hiciera como brutos...* tampoco debía... *pasar de los términos de lo lícito y honesto, porque el marido por complacer a su esposa no debía hacer jamás cosa que ofendiera a Dios ni la mujer debía pedir a su marido lo que no pudiera hacer en buena conciencia*<sup>1252</sup>.

Vuelto al altar, el sacerdote los bendecía nuevamente y leía el prólogo del evangelio de San Juan, tras de lo cual los novios y padrinos ofrecían las velas que habían llevado<sup>1253</sup>. Terminada la ceremonia, procedía a consignar los datos del suceso en el libro de matrimonios.

Para mayor facilidad para quienes no contaban con suficientes recursos económicos, el VI Concilio Limense había insistido en posibilitar las bendiciones sin percepción de derechos ya que no debían negarse por mezquinos intereses pecuniarios, pues contribuían a exaltar grave escándalo al privarlos *de la gracia del sacramento y de lo que puede ser remedio para la salvación de un alma*. Por eso se ordenaba que

*siendo gente miserable, cuyo porte, traje, y modo de vivir manifieste pobreza, contestada por dos testigos, no suspendan ni dejen de casarlos y velarlos por falta*

<sup>1250</sup> *Castidad conyugal: La que guardan los casados que no conocen más mujer que la propia. Virtud que refrena los deleites carnales*. Cfr. *Nuevo Tesoro Lexicográfico Real Academia Española* en <http://ntlle.rae.es/ntlle/>... Consultado el 5 de junio de 2018.

<sup>1251</sup> M. J. de la Pascua Sánchez. “De la calle a la alcoba...” Op. Cit. p. 30.

<sup>1252</sup> A. Arbiol. *La familia regulada con doctrina de la Sagrada Escritura*. Zaragoza, Herederos de Manuel Román, 1715, pp. 66-67.

<sup>1253</sup> Cfr. P. Latasa “Signos y palabras: la celebración del matrimonio tridentino...” Op. Cit. pp. 32-33.

*de los derechos, y podrán dar las bendiciones en la misa que se debe decir en el día de fiesta o en alguna de las misas rezadas que se digan en las parroquias*<sup>1254</sup>.

El obispo Martínez Compañón insistiría en esta medida al mandar que ningún cura cobrara ni percibiera de ningún indio derechos por sus matrimonios, ni velaciones, ni aun con pretexto de arras por deber ponerlas la iglesia, salvo que el indio que se casara pidiese que se aplicase por su intención la misa de velaciones, en cuyo caso podía cobrarse el estipendio y la limosna que prevenía el arancel del obispado, so pena de ser castigados con doscientos pesos. Los mestizos y españoles sí debían pagar el arancel establecido<sup>1255</sup>.

¿Cuáles eran los montos o derechos que debía pagar cada grupo social? Los planes presentados por los curas de Huancabamba tras la visita pastoral de 1783 dan exacta idea de las cifras, por lo menos para zona rural. Ahí los españoles por *casamientos no pagan arriba de 20 pesos esto es teniendo posibilidad y siempre tiran a lo menos. Ponen 13 reales de arras y 2 de ofrenda en sus velaciones con 4 velas bien ruines*. Por su parte, los mulatos y zambos, siguiendo costumbre antigua, pagaban *15 pesos y los más 12*; recibiendo por los de castas 8 pesos. *Los indios originarios por sus matrimonios pagan 4 pesos y 2 reales de ofrenda, no se les lleva arras ni velas, tampoco se les cobra amonestaciones. Los forasteros pagan 6 pesos y 6 reales*<sup>1256</sup>.

Dependiendo del poder económico, los vestidos para los novios podían costar, en promedio, 200 pesos, tal como lo refrendara en 1810 Manuel de Odar, del pueblo de Santo Domingo de Olmos, al afirmar que para el matrimonio de su hijo Antonio había gastado dicha cantidad en vestirlo a él y a su mujer<sup>1257</sup>. Otro monto parecido se gastaría en la fiesta que implicaba comida y bebida para varios invitados, y que variaba de acuerdo al estatus socioeconómico. Para el grupo aborígen, ha quedado plasmado en las acuarelas de Martínez Compañón parte del acto celebratorio con familiares y amigos que disfrutaban de chicha de jora (imagen 25).

No obstante, lo mandado y las facilidades concedidas, las bendiciones se posponían

---

<sup>1254</sup> J. Tejada. *Colección de Cánones y de todos los Concilios...* Op. Cit. VI. Libro IV. Título Único. Cap. X, p. 377.

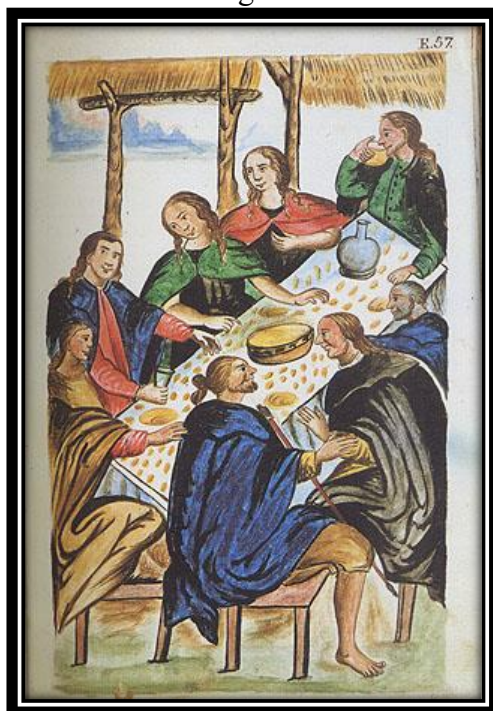
<sup>1255</sup> Cfr. “Auto de la Visita [de Baltasar Jaime Martínez Compañón]...” Orden Número 45-46. Citado en M. Ramírez. *Huancabamba. Su Historia, su geografía...* Op. Cit. pp. 81-82.

<sup>1256</sup> *Planes que presentaron al Ilustrísimo Señor Jaime Martínez Compañón, el insigne Párroco y Vicario de Huancabamba doctor Buenaventura Ribón Valdivieso y los tenientes de Cura Residentes en EL Río Salitral, Jacobo de Mendoza, Octubre de 1789, y don Pedro de Sousa, 5 de septiembre de 1788*. Citado en M. Ramírez. *Huancabamba, su Historia, su Geografía...* Op. Cit. p. 115.

<sup>1257</sup> Cfr. ARP. Notarial. Caja 81. Prot. 11. Correlativo 157. Acto notarial 11. Fol. 29r. “Testamento de Manuel de Odar”. Ene. 1810.

por diversas razones, ya fueran económicas, sentimentales, sociales, de salud, etc. Francisca Farfán de los Godos, por ejemplo, declarará en su testamento cerrado de 1783 haberse casado con José de Alvarrán, natural de la Villa de Marchena en los reinos de España, no habiéndose velado hasta la fecha *porque mi enfermedad no me lo ha permitido*<sup>1258</sup>. Otros casos dejan ver la necesidad de un tiempo -varios meses- para obtener el dinero a fin de comprar vestidos para ambos novios, velas, adornos para la iglesia y todo lo necesario para la comida y bebida del agasajo.

Imagen 25



Fuente: Obispo Martínez Compañón. *Trujillo del Perú en el siglo XVIII*. “Boda de Yndios”<sup>1259</sup>.

No queremos terminar este epígrafe sin analizar el punto clave de la problemática en torno a este sacramento del matrimonio. Hemos adelantado algunas dificultades en cada una de las fases del proceso que se seguía hasta contraer nupcias, por lo que ahora queda incidir en un tema neurálgico como lo fue el concubinato.

El amancebamiento o la convivencia previa al matrimonio fue una de las principales dificultades que tuvieron que paliar las autoridades eclesiásticas con todos los grupos sociales, a excepción de españoles y criollos residentes en las ciudades, que en su mayoría

<sup>1258</sup> ARP. Notarial. Caja 38. Prot. 3. Correlativo 89. Fol. 475v. “Testamento de Francisca Farfán de los Godos”. Dic. 1783.

<sup>1259</sup> B. Martínez Compañón. *Trujillo del Perú en el siglo XVIII...* Op. Cit. T. II. Fol. E-57.

accedieron a casarse. En contraposición, los indios -por costumbres ancestrales-, los mestizos -por ambivalencia social e influencia de uno de sus progenitores-, los negros esclavos -por movilidad espacial y situación social- y, en general, las más de cincuenta castas tuvieron clara tendencia a la informalidad en sus relaciones maritales. Esto se puede atribuir a causas como la falta de convicción, fruto de un adoctrinamiento ineficiente; por la persistencia de costumbres incaicas como el *servinacuy*<sup>1260</sup>, o costumbres tribales de África; por no contar con suficiente dinero para celebrar el matrimonio o porque se les hacía más fácil vivir sin compromiso formal alguno, que les permitía abandonar la convivencia en cuanto desearan. Ya José Ignacio de Lequanda había advertido en 1793 que -en su opinión- los indios eran muy *dados a las mujeres*, pues convivían con varias de ellas al mismo tiempo a pesar de que se prohibía en el Concilio de Trento. En este sentido se conjugaba el amancebamiento con la bigamia o poligamia, haciendo más grave el contexto sociológico.

Esta situación de ilicitud matrimonial generalizada en el virreinato del Perú fue denunciada por autoridades ya mencionadas como Miguel Eyzaguirre, Fiscal Protector General, quien en 1809 levanta su voz de alarma comunicando a la Regencia que en este lugar *un sin número de personas pasan su vida en concubinatos, con pésimo ejemplo de otros e injurias de los derechos natural, eclesiástico y civil*<sup>1261</sup>. En la misma línea, años después insistía Francisco Paula de Vera, cura de Querecotillo, que en esa doctrina era casi imposible *reducir a estos catecúmenos* a que tomen estado de matrimonio porque *vivían peor que turcos, sin haber podido mis antecesores reducirlos... a muchos de balde y a otros, por un precio corto, según sus facultades*. Acusa que han sufrido muchas *incomodidades con las torpezas de algunos que han estado hechos a vivir sin Dios, sin Ley y sin Rey*<sup>1262</sup> durante mucho tiempo en que permanecen en concubinato engendrando varios hijos, y que cuando se les *persigue* con la intención de que se casen, *levantan el vuelo llevándose a las mujeres, donde no se sepa de ellos y viven en un abandono tal muriendo lo mismo que animales*<sup>1263</sup>.

Así también Juan de Dios de Salazar, cura de Ayabaca, afirmaba un lustro después

<sup>1260</sup> Estos pactos matrimoniales entre indios se hacían para verificar *el cariño, el genio, la industria, la robustez y la laboriosidad de las amigas, para excusar el chasco de acompañarse para siempre con una mujer sin provecho*. AGI. Lima. 1568. S/N. Art. 11º. Fol. 8v. “Contestación que dirige el Dr. D. Mariano de la Torre y Vera, canónigo de la santa Yglesia metropolitana de Lima...” Ene. 1814. Fol. 8v.

<sup>1261</sup> AGI. Lima. 977. N. 297. “Informe del Fiscal Protector General, Fiscal del Crimen. Miguel Eyzaguirre”. Jul. 1809.

<sup>1262</sup> AGN. CTD. Caja 4. Doc. 1577. “Carta de Francisco Paula de Vera a Tomás Diéguez”. Mar. 1815.

<sup>1263</sup> AGN. CTD. Caja 4. Doc. 1581. “Carta de Francisco Paula de Vera a Tomás Diéguez”. May. 1815.

que en su doctrina era imposible arreglar la insubordinación de los feligreses (mayoritariamente indios) y que lo más lamentable era tener a su vista *no solamente amancebamientos públicos sino abominables incestos sin tener esto remedio de quanto desorden, que aunque me valgo del Juez Secular nada se adelanta*<sup>1264</sup>. Como se observa, autoridades civiles y religiosas unieron fuerzas para enrumbar la vida licenciosa que tenían algunos habitantes sin lograrlo. Mientras que los clérigos con sus predicaciones exhortaban a dejar el amancebamiento y por ende salir de las *garras del demonio*, los jueces aplicaban prisiones a los mancebos, hasta el punto de embargarles sus bienes hasta que obtuvieran las respectivas dispensas, que podían demorar varias semanas mientras venían de Piura o Trujillo.

En opinión de Fernando Armas, la Iglesia en el Perú exhortó desde sus inicios a no dejarse engañar por *hechiceros que fomentaban el amancebamiento antes del matrimonio*<sup>1265</sup>. Creemos que esta característica encontrada para la zona andina del virreinato es similar a la vivida en la región serrana de Piura, en donde hasta la actualidad se observa la importancia del chamán como parte de la idiosincrasia de un pueblo supersticioso. Desde tiempos prehispánicos, estos personajes gozaban del respeto y temor de sus coetáneos, por lo que aquella opinión sobre la aceptación del concubinato debió calar hondo para admiración de las autoridades.

Ya hemos indicado que el amancebamiento no era exclusivo del grupo indígena, sino también de los otros grupos. Así lo ratifica Buenaventura Ribón, párroco de Huancabamba, al afirmar que *los mixtos tampoco se encuentran célibes, ni en uno ni en otro sexo, antes sí desde la tierna edad [tenían] un total desorden e inclinación a la malicia, con que se entregan a la sensualidad*<sup>1266</sup>.

En síntesis, podemos aseverar que a pesar de las intenciones de la Iglesia y de los mandatos emitidos desde Trento sobre la necesidad de contraer matrimonio, persiste la convivencia en decenas de documentos correspondientes a casi todos los grupos sociales, que no siempre reaccionaban pacíficamente ante los requerimientos de las autoridades

---

<sup>1264</sup> AGN. CTD1. Caja 1. Doc. 34. “Carta de Juan de Dios de Salazar a Tomás Diéguez”. Abr. 1820.

<sup>1265</sup> F. Armas. “Religión, Estado y afanes regulatorios. Reflexiones sobre la vida sexual de los habitantes de Lima (siglo XVIII)”. En: M. Marzal, C. Romero y J. Sánchez. *Para entender la Religión en el Perú*. Lima, PUCP, 2004, p. 506. Ver también F. Armas. “Religión, género y construcción de una sexualidad en los Andes. Siglos XVI y XVIII. Un acercamiento provisional” en *Revista de Indias*, N° 223, Madrid, CSIC, 2001, p. 692.

<sup>1266</sup> *Plan que presentó al Ilustrísimo Señor Jaime Martínez Compañón, el insigne Párroco y Vicario de Huancabamba doctor Buenaventura Ribón Valdivieso, en la Visita del año 1783*. Citado en M. Ramírez. *Huancabamba, su Historia, su Geografía...* Op. Cit. p. 86.



eclesiásticas. Por ejemplo, Antonio Reyes Cabral tenía en 1813 a Micaela Manríquez como conviviente hacía seis años, *privándola de los deberes del Santo matrimonio* y cada vez que recibía una llamada de atención por parte del cura, le sacaba arma blanca o de fuego amedrentándolo; luego procedía a fugarse a otras provincias para evitar ser capturado y metido en la cárcel. Aquí no solo se observa una reacción contra el discurso sino también una actitud de enfrentamiento contra la autoridad de la Iglesia<sup>1267</sup>.

Un dato importante es que, una vez proclamada la Independencia en el partido de Piura, surgió una situación peculiar que de alguna manera afectó a la recepción del sacramento del matrimonio, al emitirse una *Orden reservada para que los Europeos solteros salgan al Ejército a disposición del Excelentísimo Señor Capitán General, y los casados den fianzas y a proporción de sus facultades un Donativo forzoso*<sup>1268</sup>. Por supuesto, tal medida provocó que algunos peninsulares residentes en el virreinato peruano y por supuesto, en Piura, quisieran contraer matrimonio cuanto antes para evitar ser enrolados en el ejército.

Así lo demuestran algunas cartas de solicitud de dispensas, como la escrita por Manuel Diéguez para abogar por su amigo el español Manuel Haza, que había presentado a dos testigos españoles para ratificar su soltería ante el cura de La Huaca habiéndosele pedido que lo hiciera en Piura o Paita, destinos a los que no había podido llevarlos por falta de dinero. Pide que su situación sea atendida cuanto antes para poder contraer nupcias *temeroso de la Recluta*<sup>1269</sup>. El peligro radicaba en la falsedad de las intenciones que, evidentemente, pretendían evitar las levass. Conseguiría su objetivo, aunque ignoramos su éxito final porque tenemos noticias de que el coronel Manuel Rojas, entonces jefe político y militar de Piura, recibió por parte de la Comisión de Guerra la orden de incrementar sus fuerzas militares con tres mil soldados de todo el departamento de Trujillo para el ejército patriota. La dificultad de cumplir con esta misión le llevó a incurrir en excesos que le granjearon el rechazo de toda la población piurana. Como avanzamos en otro lugar<sup>1270</sup>, durante la estadía de este militar en Piura, Catacaos y Paita se efectuó un riguroso reclutamiento de solteros y casados *llevándose con engaños hasta los cívicos* y dejando despoblada la ciudad *llena de lamentos y llantos*<sup>1271</sup>. Rojas

---

<sup>1267</sup> Cfr. ARP. Intendencia. Causas criminales. Caja 68. Exp. 1366. Fol. 2. Año 1813. Citado en R. Rosas. *Mentalidad y discurso religioso...* Op. Cit. p. 72.

<sup>1268</sup> AGN. CTD. Caja 4. Doc. 454. "Carta de Manuel a Tomás Diéguez". Feb. 1821.

<sup>1269</sup> *Ibidem*.

<sup>1270</sup> Cfr. R. Rosas. *Mentalidad y discurso religioso...* Op. Cit. pp. 160-161.

<sup>1271</sup> AGN. CTD. Caja 1, correspondencia número 1, carta 16, Catacaos. Año 1822. (signatura antigua)

aprovechaba, entre otros días, los domingos y fiestas religiosas para enrolar civiles en el ejército. Los feligreses permanecieron ocultos hasta convencerse de la sustitución de Rojas por Gerónimo Seminario, debido a las variadas denuncias ante el gobierno central<sup>1272</sup>.

Al margen de esta caótica situación sufrida a finales del período estudiado, asumimos que, en el resto del lapso, los novios pudieron formalizar su situación con el sacramento del matrimonio sin mayor problema, desarrollando su vida marital -o en soltería dado el caso- hasta el final de sus días en este mundo, cuando debían acceder al último sacramento: la Extremaunción.

---

<sup>1272</sup> Cfr. R. Rosas. *Mentalidad y discurso religioso...* pp. 160-161.

## RECAPITULACIÓN

Como en varios poblados de España, en Piura a fines del XVIII, la Ilustración no se generalizó en la población del común sino en un pequeño grupo de la élite dirigente que poseía un reducido número de libros correspondientes a esta filosofía que para algunos no generó otra cosa más que ultrajes a la religión. De todas formas, somos conscientes de que estas ideas pudieron transmitirse, vía correspondencia y oralmente, sembrando la semilla liberal que maduraría años después. Lo relevante es el conjunto de libros de temática religiosa, moral, ascética y mística que conservaron algunos miembros del clero piurano y vecinos laicos de rancio linaje que heredaron a sus familiares, como bienes muebles y bienes culturales.

Esta fe, reflejada en documentos de la época, se cimienta en los artículos y misterios del catolicismo. Esta base se enriquece con un abanico de advocaciones marianas, de santos y de arcángeles de entre los que sobresalen la Virgen del Carmen, de las Mercedes, del Rosario, san José, san Gregorio, san Francisco y san Miguel Arcángel, sin olvidar el Señor de la Buena Muerte de Chocán y el Señor Cautivo; todos como parte de un significativo número de devociones a las que se encomendaban los piuranos de entonces, representadas en bultos, láminas, estampas, escapularios, rosarios y otros tantos objetos religiosos que reposaban en iglesias y en algunas pocas viviendas como símbolo de que el adoctrinamiento en la ciudad era un tanto más efectivo que en el campo.

En efecto, en zona rural el adoctrinamiento resultó deficiente al igual que en los demás pueblos del virreinato peruano y es que, por parte de ambos agentes (clero y feligresía), hubo una serie de elementos que lo dificultaron: ausencia de curas por múltiples razones (postulaciones a prebendas, enfermedades, vejez, ociosidad y desinterés, ocupación en asuntos económicos, etc.); carácter violento de algunas comunidades indígenas; desinterés por la religión católica al mantenerse viva parte de la cosmovisión andina; miedo a ser interpelados y castigados por inasistencia a ritos y sacramentos; residencia en lugares alejados de las parroquias que no contaban con vías de comunicación accesibles a lo que podía sumarse períodos de lluvias, epidemias e insalubridad del medio ambiente.

Paralelamente, si faltaban al adoctrinamiento lo hacían también a la Misa por causas similares a las anteriores a las que agregamos la falta de dinero para poder hospedarse por una noche antes de retornar a sus alejados pueblos; pero aún si contaban con los medios

económicos necesarios preferían embriagarse en chicheríos o asistir a otras actividades menos religiosas y más mundanas.

Caso contrario sucedió con la asistencia a fiestas religiosas en las que celebraban el Corpus Christi, la Semana Santa, los distintos patronos y santos (asumidos por las cofradías y hermandades) y Navidad, Reyes, difuntos y advocaciones de la Virgen. Tal vez el imán que atraía a cientos de asistentes tenía por un polo el interés sincero de realizar una serie de peticiones al festejado(a) y por el otro, disfrutar de toda la parafernalia utilizada en misas, novenarios, procesiones, monumentos, altares, todo matizado con música y danzas y coronado con deliciosos banquetes en los que no faltaban bebidas alcohólicas y dulces, que en conjunto sumían a los parroquianos en una nube superficial de diversión olvidando el verdadero sentido de la celebración.

Sin embargo, en estas conmemoraciones no todo era diversión y jolgorio porque en algunos casos se aprovechó para reclamar a las autoridades eclesiásticas por los maltratos, vejaciones, alteraciones de costumbres e imposiciones económicas injustas a las que estaban sometidos a pesar de que los mandatos reales lo prohibían. También podía experimentarse riñas entre feligreses por causas personales, familiares o amicales, así como por diferencias ideológicas que podían degenerar en muertes empañando el verdadero espíritu de la fiesta religiosa.

Es necesario recalcar que encontramos, asimismo, manifestaciones religiosas en años en los que la Naturaleza azotaba al pueblo piurano con desastres pluviales, sequías y movimientos sísmicos. En estas ocasiones, se reflejaba el permanente intercambio de aprendizajes entre España y sus colonias porque las demostraciones presentaban características muy similares: misas, procesiones de penitentes o flagelantes, rezos de rosarios, novenas, sacramentos masivos y otras tantas actividades religiosas evidenciaron el apego a Dios, a quien consideraban causante justiciero de las calamidades, suplicándole el perdón de los pecados cometidos. Esto fue común denominador en las distintas provincias del virreinato peruano, así como en las distintas regiones del reino de España en donde se habían consagrado imágenes específicas para cada evento catastrófico. No faltaron las oraciones individuales -de las que han quedado pocas muestras en las cartas que circularon en esta zona- y en las que se plasmaron breves pero significativos ruegos implorando la misericordia divina.

Definitivamente, el adoctrinamiento superficial recibido sobre todo en zona rural del partido piurano, por causas ya indicadas, degeneró en una serie de consecuencias negativas sobre la recepción de los sacramentos por parte de grupos indígenas, mestizos,

esclavos y castas. Sumado a esto, la falta de interés y la precaria situación económica de estos grupos les hizo cada vez más difícil el acceso y permanencia en la citada *gracia de Dios* a la que tanto aspiraba la Iglesia universal a partir de Trento.

Iglesia Católica y Corona española, en franca conjunción, hicieron denodados esfuerzos desde la jerarquía para emitir cédulas y mandatos que permitieran no solo la evangelización del Nuevo Mundo sino, sobre todo, la permanencia en la vida cristiana. Sin embargo, dicha normativa cayó en tierra infértil porque el clero y, especialmente, los feligreses se resistieron al bautismo, la confesión, la comunión y el matrimonio, ya que esto implicaba trasladarse por varias leguas a la parroquia o capilla más cercana, encontrar a las personas idóneas para desempeñar el papel de padrinos, otorgar ofrendas de pan y vino, pagar estipendios en forma de bulas, desprenderse de costumbres ancestrales e influencias de chamanes o sacerdotes indígenas, desobedecer a sus líderes y, en tiempos de la Independencia política, evitar levas pasando forzosamente a engrosar las filas del ejército patriota.

Como la normativa eclesiástica obligaba a confesar y comulgar tan solo una vez al año -precepto pascual-, los fieles aprovechaban las fiestas religiosas más importantes para hacerlo olvidándose el resto del tiempo de dichos sacramentos, cuestión que iba en desmedro económico de los curas, que dejaban de percibir el 4% del total de bulas vendidas. Algunos insistían, con métodos tanto pacíficos como violentos, en la administración de los sacramentos, mientras que otros, por dejadez, conformidad, enfermedad o lejanía se despreocuparon de su administración, hecho por el que fueron denunciados en varias ocasiones.

El sacramento de la confirmación tuvo una peculiaridad que lo diferenciaba de los otros medios, porque implicaba la presencia del Prelado, única autoridad que podía administrarlo. De los obispos de Trujillo que ocuparon el solio durante el proceso de la Independencia (1780 a 1821), solo Baltasar Jaime Martínez Compañón realizó una visita pastoral que aprovechó para confirmar a todo aquel que lo requirió, llegando a administrarlo a más de 25.000 piuranos de un total de 160.000 feligreses de su Diócesis entera. En contraposición, los otros obispos, que pasaron por el puerto paiteño antes de ir a Trujillo, no especificaron tal labor; antes bien, alguno de ellos fue denunciado por no haberla aplicado.

Respecto del sacramento del matrimonio, encontramos algunas particularidades propias de su naturaleza, que van desde la falta de consentimiento de los padres y parientes para dicha ceremonia hasta la negación del mismo. En el camino encontramos

una serie de aristas centradas en el desconocimiento de esponsales realizados, pedido de licencias para proclamas, impedimentos sanguíneos y de afinidad, y, por encima de todo, el concubinato o amancebamiento muy propio de aborígenes, mixtos, esclavos y castas, seguidas de españoles que poco a poco fueron desprendiéndose de costumbres traídas de la Península Ibérica, restando importancia a la unión nupcial. La falta de compromiso formal y de medios económicos para la celebración de la ceremonia fueron factores que, en conjunción con otros, retardaron y obstaculizaron en muchos casos la recepción de la gracia, generando a su vez un nada desdeñable número de hijos naturales o ilegítimos.

Los negros esclavos fueron más proclives a mantenerse en concubinato, porque la venta a la que estaban expuestos contribuía directamente al traslado hacia lugares más o menos lejanos, lo cual desestructuraba la familia formada en cada lugar de residencia. A esto se agregan argucias como la de emitir documentos que certificaban su viudez para poder acceder a un nuevo matrimonio cometiendo bigamia. Los amos, por su parte, también cumplieron un rol importante en este contexto porque en algunos casos, a pesar de lo mandado, vendían a sus esclavos casados, y en otros no permitían que accedieran a este sacramento. Por supuesto, alguno hubo que sí se interesó en que sus *piezas de ébano* estuviesen formalmente casadas, haciéndolo extensivo a sus siervos indígenas. La razón que consideramos es que estuvieron convencidos de que con el matrimonio era más factible la reproducción constante, sin restricción alguna, con lo que podrían contar con mano de obra especializada para sus campos y haciendas.

Otro problema que tuvo que enfrentar este sacramento nupcial fue el retardo en la celebración de las velaciones o bendiciones, para lo cual contaban solo con seis meses después de los desposorios. En la práctica pasaron años sin ratificar el compromiso matrimonial, e incumpliendo lo decretado por la Iglesia respecto a mantenerse en situación de castidad.



**PARTE III.**

**RELIGIOSIDAD ANTE LA MUERTE**





## **CAP. VII.**

### **AGONÍA Y MUERTE EN EL ENTORNO FAMILIAR.**



## CAP. VII. AGONÍA Y MUERTE EN EL ENTORNO FAMILIAR.

### 7.1. El último sacramento: la Extremaunción.

Enfrentar cara a cara la muerte por el padecimiento de alguna enfermedad más o menos prolongada provocó actitudes en el hombre moderno acordes a la sociedad a la que pertenecía. La dificultad del trance no pocas veces conllevó reflexiones sobre cómo se había vivido y, sobre todo, cómo se quería salir de este ámbito terrenal. De hecho, los recuerdos que se agolpaban en el cerebro, fruto de una vida llena de buenas obras y de “pecados”, moverían en primer lugar al agonizante a realizar un examen de conciencia profundo, si su estado mental se lo permitía. A continuación, correspondería echar mano de todas las herramientas existentes para asegurarse la salvación de lo que consideraba más importante: el alma. Así debía ser en una sociedad sacralizada. ¿Sucedía en nuestro espacio?

En este momento crucial, el feligrés se aferraba a uno de los dogmas de fe católica más importantes -la redención de Cristo- para contrarrestar las dudas respecto a la vida más allá de la muerte y los temores sobre el Juicio divino que se creía debía ocurrir al final de la vida, y en el que Dios pediría *cuentas del obrar de cada individuo dictando sentencia que podía significar la salvación, la espera en el Purgatorio o la condena en el Infierno*<sup>1273</sup>. En esta línea, Amparo Bejarano recalca que la agonía era el tiempo propicio para reflexionar sobre *la muerte, el juicio, el infierno y la gloria*: no sin razón, en la catequesis se insistía en la idea de que el cristiano que moría en pecado sería privado eternamente de la vista y presencia de Dios y condenado a las terribles penas del infierno. Asimismo, Bejarano asevera que este tiempo permitía meditar sobre las cinco tentaciones con las que se decía que el demonio acechaba al moribundo: *la duda en la fe, la desesperación por sus pecados, la afección a sus bienes terrenales, la desesperación por su propio padecer y la soberbia de la propia virtud*<sup>1274</sup>. A este conjunto podríamos sumarle la desesperanza por dejar a los seres queridos sobre todo si se trataba de hijos menores de edad o de nietos en estado de orfandad.

Sin duda alguna, los criterios de evangelización establecían que, ante la presencia de

---

<sup>1273</sup> J. Retamal. “El Testamento colonial...”. Op. Cit. p. 246.

<sup>1274</sup> A. Bejarano. *El hombre y la muerte. Los testamentos murcianos...* Op. Cit. p. 24.

la muerte, *no resisten los engaños del amor propio, la esquizofrenia de la hipocresía, los sentimientos ocultos de venganza, la sensualidad disfrazada ni la mentira o frivolidad*<sup>1275</sup> porque es momento de abandonarse en la verdad para intentar obtener misericordia de Dios y también para la reconciliación con el prójimo. Un buen ejemplo de esto último suponemos experimentaría Manuel Diéguez quien, al enterarse de la agonía de Cruzeta, su vecino, acudió a su casa a reprocharle toda la mortificación que le había causado en los últimos tiempos. Encontrándolo dormido, dejó el recado con el cura que lo auxiliaba y, al día siguiente, el moribundo lo hizo llamar por el mismo intermediario. Nuevamente en su casa, Cruzeta, *en medio de su malestar se hizo sentar y me dijo que no moriría con gusto, si no le daba un abrazo como símbolo de paz y perdón*<sup>1276</sup>. Aunque, por tratarse de acciones de carácter muy privado, son pocos los casos similares registrados en los documentos, asumimos este ejemplo como posible práctica entre los enfermos graves.

Para estudiar este momento tan trascendente en la vida del ser humano hemos consultado cartas, inventarios de bienes, libros de cofradías, libros de defunciones y, por supuesto, testamentos, poderes para testar, codicilos y testamentarías. Nuestra intención ha sido la de comparar la religiosidad expresada en torno a la muerte en la metrópoli y en el norte del virreinato peruano, corroborando sus peculiaridades y semejanzas.

De todos los documentos revisados sobresalen, por la abundancia de información, los testamentos. Estos, junto con sus poderes para testar y sus codicilos, permiten hacer un estudio cuantitativo y cualitativo de la muerte que nos aproxima, a menudo de manera discutible, a la realidad mental no de un hombre abstracto sino de un individuo verdaderamente histórico y de todo un grupo social<sup>1277</sup>.

No es nuestra intención en este estudio tomar partido sobre la hipótesis de que el testamento es un documento que *no engaña porque al estar frente a la muerte exige del testador toda su autenticidad; y que su valor reside en la originalidad de unas decisiones surgidas de la conciencia* fruto de las cuales dará fiel *retrato del hombre verdadero, lejos de máscaras artificiosas, condicionadas, interesadas o hipócritas*<sup>1278</sup>. Este asunto ya se

<sup>1275</sup> J. Arce y Cervantes. Reflexiones sobre el testamento en AAMM, 22, vol. II. Madrid, 1978, p. 533. Citado en A. Bejarano. *El hombre y la muerte. Los testamentos murcianos...* Op. Cit. p. 14.

<sup>1276</sup> Cfr. AGN. CTD. Caja I. Doc. 439. "Carta de Manuel a Tomás Diéguez". Abr. 1820.

<sup>1277</sup> Cfr. D. Pereda. "Algunos problemas metodológicos de las clases populares parisinas a fines del Antiguo Régimen. Confrontación de fuentes policiales y judiciales y fuentes literarias: ¿confirmación o divergencia?" Actas de la I Jornada... Santiago de Compostela, 1975, p. 539. Citado en S. Gómez. "El sentido de la muerte y la religiosidad a través de la documentación notarial cordobesa (1790-1814). Análisis y estudio de los testamentos" en *Boletín de Información*. Separata N° 6. Oct. 1985. Ilustre Colegio Notarial de Granada, p. 13.

<sup>1278</sup> L. C. Álvarez Santaló. Prólogo al libro de José Rivas *Miedo y piedad: Testamentos sevillanos del siglo XVIII*. Sevilla, Diputación Provincial de Sevilla, 1986, p. 11.

ha discutido durante años y nuestra investigación ha servido para constatar que, en algunos casos, pese al estado de agonía, se ocultó información valiosísima por vergüenza. También ha servido para corroborar que no necesariamente se testaba al llegar a dicho estado, sino por otros motivos como ancianidad, viaje, guerra, etc.

Asimismo, se ha reflexionado bastante sobre el cuestionamiento de que el testamento no representa la voluntad original del testador, porque esta se somete a la mecanización de los formulismos notariales. Al respecto, nos aunamos a la opinión de León Carlos Álvarez Santaló cuando recalca que los notarios dan fe de los tópicos asumidos y el moribundo se adhiere a ellos con naturalidad: *Ambos son sociedad y como tal se comportan. Además, los tópicos de valores no son producto de la casualidad y antes de convertirse en tales necesitan de un largo y constante proceso de generalización y consolidación*<sup>1279</sup>. Cabe recalcar una vez más que contamos con un porcentaje valioso (26%) de testamentos nuncupativos (escritos o dictados por el mismo testador) que reflejan con mayor fidelidad el conjunto de creencias religiosas y de aspectos materiales respecto de la muerte.

Por tanto, pretendemos extraer de los testamentos la mayor cantidad de datos que, ampliados con el resto de expedientes, permitirán tener una idea más o menos cercana de las manifestaciones religiosas de la población piurana frente a la muerte. En este sentido permitirán conocer sobre creencias y devociones, hábitos, entierros, sufragios, sepulturas, mandas pías, donaciones y costos necesarios para hacerlo posible. En conjunto, posibilitarán reconstruir o intuir los sentimientos frente a la muerte, palpar lo que consideraban como instrumentos terrenales clave para alcanzar el bienestar externo que anhelaban, además de conocer las aproximaciones más o menos cercanas a la vida religiosa<sup>1280</sup>.

---

<sup>1279</sup> *Ibidem*. p. 12.

<sup>1280</sup> Cfr. J. Retamal. "El Testamento colonial...". Op. Cit. p. 248.

## 7.2. Preparando la última voluntad.

Los piuranos de fines del XVIII e inicios de XIX actúan de manera muy similar a los españoles de la Península Ibérica al tiempo de la agonía. El estudio realizado por renombrados historiadores sobre la muerte en varios lugares de España permite hacer comparaciones que sin duda llevan a conclusiones acertadas sobre este punto. David González Cruz, por ejemplo, con sus investigaciones sobre religiosidad y ritual de la muerte en Huelva durante el siglo XVIII, afirma que en esta ciudad la agonía de los moribundos se desarrollaba *generalmente, en sus propias casas, en las que tras recibir los Santos Sacramentos... esperaban la llegada de la “buena muerte”*<sup>1281</sup>. De la misma manera, en el partido de Piura las habitaciones del agonizante eran el principal lugar de espera del final, aunque hubo un grupo de moribundos que lo hizo en el Hospital de Belén.

Con la única intención de fortalecer la fe y la esperanza, se colocaba en el lecho del enfermo *un conjunto de objetos devocionales -crucifijos, reliquias y escapularios- que pretendían contribuir a la salvación*<sup>1282</sup>. Al respecto, Juan Bona, en su libro *De la preparación para la muerte* (editado en 1754) destacaba la necesidad de colocar *imágenes de la Virgen Santísima, y santos tutelares, y en especial al de Christo Crucificado*<sup>1283</sup>. A esto se agregaba el rosario, cuyo rezo asiduo servía de prevención eficaz ante el instante de la muerte<sup>1284</sup>.

Estos objetos también eran parte de la morada del moribundo en Piura, como evidencian, según advertimos en el capítulo III, los testamentos, testamentarias e inventarios de bienes. Así, los rosarios de distintos materiales, valiosos o no, los denarios, los escapularios, los crucifijos, las velas de cera bendita<sup>1285</sup>, las estampitas de la Virgen y de santos y otros tantos objetos estarían muy cerca del enfermo como sustento material de su fe, *excitando sus esperanzas y renovando su caridad y fervor*<sup>1286</sup>. Uno de los pocos testimonios que de ello ha quedado grabado es una de las acuarelas mandadas pintar por el obispo Martínez Compañón cuando visitó esta provincia (imagen 26) en 1785. En dicha

---

<sup>1281</sup> D. González Cruz. *Religiosidad y ritual...* Op. Cit. p. 191.

<sup>1282</sup> *Ibidem*. Véase también S. Gómez. “Acercamiento a la muerte desde la antesala de la muerte misma: las ultимidades” en *Rev. Historia Moderna*. N° 17, 1998-1999, p. 24, en [https://rua.ua.es/dspace/bitstream/10045/4764/1/RHM\\_17\\_02.pdf](https://rua.ua.es/dspace/bitstream/10045/4764/1/RHM_17_02.pdf) Consultado el 10 de octubre de 2017.

<sup>1283</sup> J. Bona. *De la preparación para la muerte*. Ed. De Girona, 1754, p. 43. Citado en M. de Lara Ródenas. *La muerte barroca...* Op. Cit. p. 69.

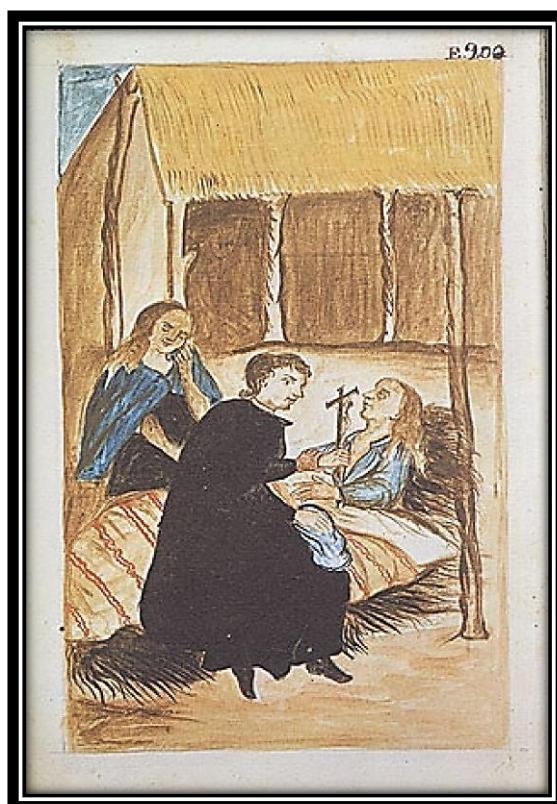
<sup>1284</sup> Cfr. J. Rivas. *Miedo y piedad: Testamentos sevillanos...* Op. Cit. p. 100.

<sup>1285</sup> *La vela de cera bendita para ayudarle a bien morir* aparece únicamente en la testamentaria del diácono Pedro José Aguirre, fallecido en el año 1820, por lo que asumimos que esta era uso exclusivo de miembros del clero secular y regular. Cfr. ARP. Gobierno político-militar. Causas civiles. Caja 1. Exp. 1. Fol. 96r. “Testamentaria del diácono Pedro José Aguirre”. Ago. 1820.

<sup>1286</sup> D. González Cruz. *Religiosidad y ritual...* Op. Cit. p. 191.

pintura, una india acongojada y sentada a un extremo del camastro de paja acompaña al esposo moribundo, mientras que el cura doctrinero lo auxilia espiritualmente motivándolo a aferrarse en ese último trance al crucifijo que tiene delante. Nótese que el indio agonizante está vestido con ropas humildes y no con hábito.

Imagen 26



Fuente: Obispo Baltasar Jaime Martínez Compañón. *Trujillo del Perú en el siglo XVIII*. “Yndio en agonía”<sup>1287</sup>.

Los testamentos revisados permiten conocer no solo los objetos que acompañaban al moribundo en su lecho de muerte, sino también el estado de salud física y mental. A partir de ello es posible verificar el porcentaje de aquellos que se encontraban sanos, enfermos en pie, enfermos en cama y también en su pleno juicio, memoria y entendimiento. El cuadro que presentamos a continuación resume los tres estados que tenían aquellos que hicieron sus últimas voluntades, destacando claramente los que se hallaban en estado agónico (enfermos en cama) con un 73%, seguido de los enfermos en pie (13%). Sin embargo, también identificamos personas sanas (9%) que testaron. En casi todos los casos se aseguraron de insistir en que estaban conscientes de lo que hacían, porque de lo

<sup>1287</sup> B. Martínez Compañón. *Trujillo del Perú en el siglo XVIII...* Op. Cit. T. II. Fol. E. 200.



contrario abrían la posibilidad de que tras su muerte los herederos o interesados impugnaran el documento.

Cuadro N° 33. Salud física y mental de los testadores

| Décadas<br>Salud<br>Física-mental                                      | 1780-1789<br>136 testam. | 1790-1799<br>92 testam. | 1800-1809<br>132 testam. | 1810-1819<br>133 testam. | Totales<br>493<br>testam. |
|------------------------------------------------------------------------|--------------------------|-------------------------|--------------------------|--------------------------|---------------------------|
| Sano (pie o no)<br>(Juicio Memoria y<br>Entendimiento) <sup>1288</sup> | 9<br>7%                  | 8<br>9%                 | 9<br>7%                  | 16<br>12%                | 42<br>9%                  |
| Enfermo (pie)<br>(JME)                                                 | 14<br>10%                | 11<br>12%               | 18<br>14%                | 19<br>14%                | 62<br>13%                 |
| Enfermo<br>(cama) (JME)                                                | 103<br>76%               | 68<br>74%               | 101<br>77%               | 90<br>68%                | 362<br>73%                |
| N/E                                                                    | 10<br>7%                 | 5<br>5%                 | 4<br>3%                  | 8<br>6%                  | 27<br>5%                  |

Fuente: Elaboración propia en base a 493 testamentos.

El cuadro muestra a su vez que, a medida que pasan los años, hay una mayor preocupación por testar sin necesidad de estar enfermo (de 7% a 12%). Esto refleja el interés por dejar en orden los asuntos materiales y espirituales por si acaeciese intempestivamente la muerte, sin duda motivada por la creciente inseguridad que desde 1810 acompañaba a los independentistas. La formación de juntas de gobierno en territorios aledaños al virreinato peruano, aunque al principio tuvieran tendencia fidelista, generó expectativa y miedo en los pobladores que seguían sus acciones en gacetas informativas y cartas, provocando que adelantaran la elaboración de sus testamentos.

Centrémonos en el grupo mayoritario que testó. El hecho de estar enfermos en cama<sup>1289</sup>, con mayor o menor gravedad, implicaba la presencia de dos personajes importantes de la sociedad: por un lado, el médico y, por otro, el sacerdote. Así como los onubenses aparecen claramente divididos entre aquellos que podían contratar los servicios de un galeno y los pobres que morían sin su auxilio<sup>1290</sup>, los piuranos

<sup>1288</sup> En pleno “Juicio, Memoria y Entendimiento” (JME).

<sup>1289</sup> La investigadora María José de la Pascua comenta que existen tres espacios claves para la muerte: la propia cama de la casa o del hospital, el cadalso público y el lugar de la sepultura. Cfr. “Cuerpo y espacio en el código de gestos de la muerte barroca”. En: L. C. Álvarez Santaló y C. Cremades Griñán (Eds.) *Mentalidad e ideología en el Antiguo Régimen*. II Reunión Científica. Asociación Española de Historia Moderna, Vol. II, Murcia, Universidad de Murcia, 1992, p. 396.

<sup>1290</sup> David González Cruz asevera que no era extraño que los pobres fallecieran no solo sin recibir asistencia médica sino también espiritual, ya que, a diferencia de los grupos sociales privilegiados, no siempre

experimentaron la misma diferenciación, con la peculiaridad de que en esta zona se prefería recurrir a los curanderos y sus plantas medicinales antes que a las recetas de los médicos. En ambos continentes había que paliar los síntomas de la agonía, que no se presentan nada soportables:

*debilidad y/o alteración de pulso, sudores..., amoratamiento..., enfriamiento de pies, manos y nariz, inquietud, aceleración, dificultad para arrojar y respirar bien, excesiva locuacidad, desvaríos, furias repentinas, excesivo insomnio, inusitada sed, intranquilidad, ojos vidriados, convulsiones, incontrolado interés por levantarse e incluso escapar, súbitas inflamaciones y punzantes y fuertes dolores, según distintas enfermedades..., en fin, fatiga continua de respiración, debilidad suma de pulso o celeridad con intercadencias, y continuada vigilia hasta el punto de que, si se desea dormir algún rato, no se puede cerrar los ojos, quedándose con la vista fija y aquellos empañados, que son señales universales de muerte*<sup>1291</sup>.

Todo lo descrito no hace más que ratificar los espantos de la agonía, cuando el hombre tendía a buscar desesperadamente la salvación espiritual.

La tarea espiritual del sacerdote se resumía en la preparación del agonizante para *caminar desde el terror -con todas sus consecuencias imprevisibles y por tanto potencialmente alteradoras del orden- hasta la resignación*<sup>1292</sup> recibiendo a continuación el último sacramento, la extremaunción, que implicaba necesariamente la confesión y comunión, tal como lo mandaba la *Iglesia so pena de condenación*. Al respecto Bartolomé Verdejo, en 1677, en su *Norte fixo de la salvación*, ya había insistido en que *los Fieles enfermos* [estaban] *obligados al precepto Divino de la confesión*; sobre todo aquellos que padecía *enfermedad aguda, o* [estaban] *en peligro, o artículo de muerte natural, o violenta*. Ampliaba este mandato a aquellos que estaban *próximos para entrar en batalla, naufragio, o peligrosa navegación, lugar apestado, o que* [caminaban] *por tierras de infieles, u de muchos salteadores; y todas las mujeres preñadas, que* [estaban] *próximas al parto*<sup>1293</sup>.

---

disponían de los suficientes reales de vellón para pagar a los clérigos la limosna de costumbre estipulada por auxiliar al moribundo. Cfr. D. González Cruz. *Religiosidad y ritual...* Op. Cit. p. 194.

<sup>1291</sup> Fernández, A., *Instrucción de...*, 2 parte, ff. 3-7. Venegas, A., *Agonía*, p. 37. Mach, J., *Tesoro.*, 2, pp. 449-450. Citado en S. Gómez. “Acercamiento a la muerte...” Op. Cit. p. 22. Véase también en J. Crasset. *La dulce y santa muerte*. Traducción en castellano de Basilio Sotomayor, Madrid, Imprenta de González, 1788, p. 384ss.

<sup>1292</sup> M. J. de la Pascua Sánchez. “La muerte y sus discursos en la España del Antiguo Régimen” en DOI: <http://dx.doi.org/10.25267/Trocadero.1997.i8.07> Consultado el 16 de junio de 2018, p. 160.

<sup>1293</sup> B. Verdejo Cabrera. *Norte fixo de la salvación. Instrucción moral, y mística para vivir, y morir bien el hombre en todos estados, y oficios. Muy útil, y necesaria para los Pastores, y Curas de Almas, Missioneros Apostólicos, Obediencias de la Escuela de Christo, Predicadores y Confesores, Penitentes, y Personas espirituales*. Madrid, Ed. Julián de Paredes, 1677. Citado en M. de Lara Ródenas. *Contrarreforma y bien morir...* Op. Cit. p. 190.

En este grupo no se cita textualmente a los niños, quizá porque los ministros de la Iglesia asumían que sus almas puras conseguirían fácilmente la salvación. En el obispado de Trujillo y tal vez en otros lugares se descuidaba a este grupo infantil, por lo que el obispo Martínez Compañón recomendó que se cuidara con más ahínco a los niños enfermos, ya que, si morían en pecado grave, su condenación sería imputable al cura. Insistía en que a los niños agonizantes debía dárseles el sacramento de la penitencia y el de la extremaunción, y que después, mientras continuara el riesgo debían permanecer en su cabecera para auxiliarlos y socorrerlos contra las tentaciones del demonio en aquel trance<sup>1294</sup>. La tarea encomendada se hacía más difícil de cumplir en período de epidemias, tal como lo experimentó la doctrina de Sechura en mayo de 1815, cuando a causa de la viruela morían *los párvulos como chinches*<sup>1295</sup>.

Dependiendo de la persona enferma y de la disponibilidad del sacerdote, se procedía a confesar tal como se insistía en los manuales dedicados a los consejos sobre este momento tan crucial en la vida de todo cristiano. Uno de los más representativos para el período trabajado es *Prácticas de Visitar los enfermos y ayudar a Bien morir...* de Baltasar Bosch de Centellas, en el que se lee la recomendación de limpiar la *conciencia, y ponerse bien con el Señor (...)* y *antes de dar pasos materiales, sea el primero espiritual una buena confesión, o contrición fervorosa, para que de esa suerte vayan todos acertados pues así lo dicta la razón*<sup>1296</sup>. Además, era imprescindible confesarse al principio de la enfermedad porque *se mantiene el espíritu en paz, se quita la causa del mal, que es el pecado, se concilia el alma las beneficencias de Dios, y se libra de verse sorprendida de un accidente inopinado*<sup>1297</sup>.

La confesión se realizaba, en principio, diariamente, mientras duraba la agonía y se tenía claridad de conciencia. Así lo experimentaron, entre otros, el doctor Valdivieso durante sus últimos días en que confesó a diario y rezó junto a su familia todas las devociones de que tenía costumbre<sup>1298</sup>; y Josefa Florencia, madre de Tomás Diéguez, que

<sup>1294</sup> Cfr. “Auto de la Visita [de Baltasar Jaime Martínez Compañón]...” Orden Número 32. Citado en M. Ramírez. *Huancabamba. Su Historia, su geografía...* Op. Cit. p. 80.

<sup>1295</sup> AGN. CTD. Caja 3. Doc. 1171. “Carta de Pablo José Monzón a Tomás Diéguez”. May. 1815.

<sup>1296</sup> B. Bosch. *Prácticas de Visitar los enfermos y ayudar a Bien morir. Contienen piadosos y saludables avisos, y documentos contra las engañosas astucias del enemigo común y muchas santas Oraciones, Protestas, Soliloquios y fervorosas Jaculatorias de Actos de Contrición, de Fe, Esperanza, y Amor de Dios, para socorrer a los que en sus últimas agonías suelen carecer de todo consuelo*. Madrid, Por Andrés Ortega, 1776, p. 6.

<sup>1297</sup> J. Crasset. *La dulce y santa muerte*. Traducción en castellano de Basilio Sotomayor. Madrid, Imprenta de González, 1788, p. 148.

<sup>1298</sup> Cfr. AGN. CTD. Caja 2. Correspondencia 9. “Carta de Josefa Florencia a Tomás Diéguez”. Jul. 1815.

*expiró con todos los signos católicos y con la perenne presencia de un Padre Franciscano*<sup>1299</sup>. Ellos pudieron hacerlo porque vivían en la ciudad y pertenecían a élite; sin embargo, los enfermos de zona rural no podían acceder a este sacramento a causa de la prolongada ausencia de los curas, como ya advertimos en capítulo precedente. Y es que de varios lugares llegaban las quejas de feligreses denunciando que muchos morían sin el auxilio de los santos sacramentos, *porque en trece o catorce leguas que dista la ciudad, no ha dado tiempo el mal para el alivio, como dieran si cumplieran con la residencia tan recomendada en los Concilios, en las Leyes y Sagrados Cánones*<sup>1300</sup>.

Las denuncias insisten en la ausencia de los curas, a causa no solo de su propia desidia sino también de la gran distancia entre los poblados. Este era el caso de Tambogrande, donde el cura estaba obligado a viajar de un extremo a otro (mediando cuatro u ocho leguas) para administrar la confesión a los enfermos y moribundos, sucediendo ordinariamente que murieran *sin sacramentos porque los llamaban de largas distancias en las circunstancias de haberse incrementado el mal del paciente, que no daba tiempo para andar el camino que mediaba hasta su habitación*<sup>1301</sup>. Era absolutamente necesaria la confesión como última oportunidad de limpiar el alma de los pecados cometidos durante toda una vida, y también para obtener las armas necesarias para vencer las tentaciones diabólicas que padecían los agonizantes.

En uno y otro caso, es decir, por lejanía o desidia, la problemática se agudizaba en zonas específicas y se hacía saber a las autoridades superiores para que buscaran soluciones. En Yapatera, por ejemplo, Juan José Palomino, postulante a fabriquero y notario de capilla, solicita el retiro del cura Justo Huerta por dejar morir a los feligreses

*sin confesión la mayor parte de los meses... pues por nombres y apellidos, contamos entre Yapatera y Morropón, ciento veinte y tantos (en ocho meses); los más porque aunque le llaman, tiene Alma para no ir, y los demás que cuando le solicitan no lo hayan por las continuas salidas que hace al curato de Tambogrande, de distancia de 14 a 16 leguas, donde ocupa, lo mas del tiempo, por cuidar de crecida familia que ha tomado a su cargo*<sup>1302</sup>.

---

<sup>1299</sup> AGN. CTD. Caja 2. Doc. 523. “Carta de Natividad Diéguez a Tomás Diéguez”. Oct. 1817.

<sup>1300</sup> ANC. Virreyes 13, Fol. 708r. “Otra representación de los indios del Partido de Tambogrande al Obispo Baltasar Jaime Martínez Compañón. Tambogrande”. May. 1783. Citado en M. Seminario. *Historia de Tambogrande...* Op. Cit. p. 113.

<sup>1301</sup> BN. C4414 Caja Fuerte, Fol. 38. “Informe de don Luis Freyre Orbegoso, cura y vicario de la ciudad de Piura al Obispo Baltasar Jaime Martínez Compañón”. Jun. 1783. Citado en M. Seminario. *Historia de Tambogrande*. Op. Cit. pp. 228/230.

<sup>1302</sup> AGN. CTD. Caja 3. Doc. 1258. “Carta de Juan José Palomino a Estanislao Moreno”. Sept. 1810.

Resultaba mucho más crítica la situación cuando se atravesaba una epidemia de cualquier tipo, ante la que los curas no se bastaban para atender a todos los moribundos, y a menudo caían enfermos ellos mismos. Piura, en 1786, experimentó tal desgracia que involucró al notario, al interino de cura y a muchos más que padecieron *accidentes en calidad de epidemia*, dificultando la administración de sacramentos y entierros<sup>1303</sup>. De igual manera, la ya citada epidemia de viruelas en Sechura, en 1815, contagió al anciano cura que, convaleciente, trataba de reponerse de las pocas pupas que le brotaron<sup>1304</sup>.

En la misma línea, años después se denuncia ante el obispo de Trujillo José Carrión al cura de Ayabaca, Juan de Dios de Salazar, por dejar morir a muchos indios sin confesión. Ante tal acusación, el cura se defiende argumentando que tenía noticia de la muerte de solo tres feligreses a quienes no había podido auxiliar con sacramentos *porque fue tal el invierno que de día y de noche todo era llover a mares*, crecieron los ríos obstruyendo el paso y, además, *mi compañero se contagió [de peste] y estuvo de muerte y yo de la misma suerte pero no tan postrado*<sup>1305</sup>. Con estas tres razones -lluvias, obstrucción de caminos y epidemia- se justificó ante el vicario Tomás Diéguez a sabiendas de que en algún momento se le pediría explicaciones al respecto.

Otra irregularidad en torno a la última confesión del moribundo era que el cura indujera, tácita o expresamente, al agonizante a dejarle todo o parte de su patrimonio. Ya las Sinodales de 1623 advertían al respecto que ninguna persona, ni mucho menos miembros del clero, obstruyeran la libertad de los testadores sobre sus bienes. Ante sucesos como que los indios fundaran capellanías y misas dejando desheredados a sus hijos legítimos (*y en ello hay muy grande exceso*), mandaron so pena de excomunión mayor que ningún sacerdote ni otra persona obligue con *importunaciones, ni ruegos a que mude su voluntad*<sup>1306</sup>.

Al respecto habían llegado múltiples quejas hasta el Consejo de Indias que provocaron la emisión en 1771 de una cédula en la que el rey Carlos III prohibía dichas donaciones. En la cédula se denunciaba cómo la ambición humana había llegado al extremo de corromper hasta lo más sagrado, cuando muchos confesores sin conciencia inducían a los penitentes, sobre todo a los que se encontraban en artículo de muerte, a que

---

<sup>1303</sup> Cfr. ARP. Leg. 74. Exp. 2. Fol. 118/113r. Escribano José M. Zavala. “Carta de Esteban Martín de Blas y Fernández a R. M. Priora Sor María Agustina de Jesús y San Joaquín”. May. 1786.

<sup>1304</sup> Cfr. AGN. CTD. Caja 3. Doc. 1171. “Carta de Pablo José Monzón a Tomás Diéguez”. May. 1815.

<sup>1305</sup> AGN. CTD. Caja 4. Doc. 1414. “Carta de Juan de Dios de Salazar a Tomás Diéguez”. Jul. 1819.

<sup>1306</sup> AGI. Lima. 307. “Constituciones Sinodales del Obispado de Trujillo...” Acción Tercera. Session 2ª. Cap. Tercero. Fol. 17v.

les dejaran sus herencias, con título de *Fidei comiso* o con el de distribuir en obras pías o aplicarlas a las Yglesias y conventos de su Ynstituto, fundar capellanías y otras disposiciones pías. Dicho comportamiento atentaba no solo contra la naturaleza del sacramento, al restringir la libertad de decisión del contrito, sino también contra los legítimos herederos, la jurisdicción Real y los derechos de la Real Hacienda<sup>1307</sup> porque se veían privados de lo que por ley y justicia les tocaba.

Como el documento en el que constaba lo citado era el testamento, se prohibió a los escribanos redactar últimas voluntades en las que, directa o indirectamente, resultaran beneficiados los confesores, comunidades religiosas o parientes, sugiriéndose que, de no haber herederos forzosos, los bienes pasaran a hospitales y colegios de huérfanos.

Pero ¿qué pasaba con aquellas almas que, libremente y sin ninguna presión, querían donar sus bienes al clero o a instituciones religiosas? Se proponía prioritariamente que lo hicieran antes de llegar a la vejez o cuando hubiesen pasado el período de enfermedad<sup>1308</sup>. Un ejemplo que permite verificar el cumplimiento de lo estipulado por la Corona lo hallamos en el testamento de Alejandro Rebolledo (1799), valenciano residente en Piura, al mandar que, de lo mejor de sus bienes, su albacea sacara cincuenta pesos y se los entregara al licenciado *José Domingo Vargas para que con ello cumpla lo que le tiene comunicado*. Además, pide treinta misas de san Gregorio por su alma, *dando su limosna al mismo José Domingo Vargas, y para remover toda sospecha de prevaricación, de parte de dicho licenciado... declaro que no ha sido mi confesor, pro artículo mortis, sino que lo han sido los Reverendos Padres Fray Ramón Nieto y Fray Mariano Chávez*<sup>1309</sup>.

Como no todos cumplían lo estipulado, continuaron las denuncias de este tipo de fraude, haciéndose necesario que la Corona, esta vez en la persona de Carlos IV, insistiera -en diciembre de 1800- en esta real cédula, reiterando a las autoridades la importancia de que los confesores no se interesaran en los legados de los moribundos. El obispo de Trujillo, José Carrión y Marfil, denunciará, basándose en dicho documento, el caso de Martina Medianero contra el presbítero Blas Gregorio de Ostolaza y Ríos por apropiación de los bienes que le correspondían en herencia, y que tomó por medio de la inducción del confesionario<sup>1310</sup>.

---

<sup>1307</sup> AGI. Lima. 803. "Testimonio de Real Cedula de 22 de diciembre de 1800". Fol. 1r-5r. Véase también en AGI. Lima. 1567. N. 2. Fol. 1r. ss. "Real Cédula de 18 de agosto de 1771".

<sup>1308</sup> Cfr. AGI. Lima. 803. "Testimonio de Real Cedula de 22 de diciembre de 1800". Fol. 1r-5r. Véase también en AGI. Lima. 1567. N. 2. Fol. 1r. ss. "Real Cédula de 18 de agosto de 1771".

<sup>1309</sup> ARP. Notarial. Caja 101. Prot. 26. Exp. 1. Correlativo 236. Fol. 66r. "Testamento de Alejandro Rebolledo". Jun. 1799.

<sup>1310</sup> Cfr. AGI. Lima. 1567. N. 2. Fol. 3v. Trujillo. 4 de noviembre de 1811.

Cuando la confesión se realizaba de manera formal y sin ningún tipo de fraude, se procedía a impartir la penitencia adecuada según criterio del sacerdote. Después de esta, el moribundo se hallaba preparado para recibir la sagrada eucaristía -como representación de la pasión de Jesucristo- con la que, según el padre Juan Crasset, se lograban dos efectos: *santificar los moribundos, como sujetos que representan mejor la Muerte del Salvador, y que tienen más semejanza con el principio de toda gracia... [y] ahuyentar los demonios y fortalecer al enfermo contra sus asaltos*<sup>1311</sup>.

Para recibirla era imprescindible que el sacerdote llevara la hostia consagrada hasta los aposentos con mucho cuidado y solemnidad, tal como se hacía en tantos lugares: la salida de la custodia era anunciada con el repique de campanas y con el acompañamiento de los vecinos más cercanos. Todo el proceso fue descrito en las *Cartas de España* de Blanco White, y posiblemente se trasplantó a las colonias hispanoamericanas:

*Cuando una persona está en trance de muerte se llama al sacerdote, que acude inmediatamente a casa del moribundo portando el viático y acompañado del sacristán de la parroquia y de ocho o diez personas más con velas encendidas. Al entrar en la habitación lo primero que hace el cura es rezar una larga plegaria, mitad en latín, mitad en español, que suele durar unos veinte minutos. Después le da el Viático al enfermo, depositando en la boca de este una de las hostias consagradas que ha traído consigo en un pequeño estuche de oro*<sup>1312</sup>.

Creemos que de manera muy similar se realizaba en las principales ciudades del virreinato peruano, incluyendo Piura. Sin embargo, como ya advertimos, no sería así en los poblados rurales, dados los serios inconvenientes para desplazarse hacia donde yacía el moribundo.

En las ciudades que contaban con la matriz y otras pequeñas iglesias se hacía más fácil dar a conocer el traslado del viático por el repique de las campanas, pero con el transcurrir del tiempo y por intereses personales o espirituales se había caído en graves excesos, de tal manera que se hizo necesario regular *el toque de las Agonías*. Así, el arzobispo de Lima Juan Domingo González de la Reguera, en 1786, promulgó un edicto en el que prohibía el toque de campanas *desde las nueve de la noche hasta las seis de la mañana del día siguiente*. Dicho mandato, que atentaba directamente contra lo acostumbrado, no se cumple íntegramente, pues logra tan solo que *no se toquen en la*

---

<sup>1311</sup> J. Crasset. *La dulce y santa muerte...* Op. Cit. pp. 193-194.

<sup>1312</sup> Blanco White, J.M. *Cartas de España*. Madrid, 1972. pp.43 y 44. Citado en D. González Cruz. *Religiosidad y ritual...* Op. Cit. p. 197.

mayor parte de los conventos, en la noche, aunque algunos continuaban en el mismo desorden anterior y de día ninguno se ha sujetado a lo mandado. Destacaba, además, que las campanadas no guardaban método ni tiempo, que usaban todas las campanas por cualquier motivo y desde las cuatro o cinco de la mañana, haciendo insufrible el estrépito a los vecinos. Después de ocho años sin hallarse solución<sup>1313</sup>, el rey de España debió insistir en la regulación de las campanadas: entre otros puntos, establece que cuando se diera el viático a los frailes enfermos solo debía tocarse durante el día dos repiques cortos, uno al sacar la hostia del sagrario y otro al devolver el copón al sagrario<sup>1314</sup>.

Recibida la comunión, y con ella las fuerzas para que el Alma pueda ascender al Monte de Dios<sup>1315</sup>, si el sacerdote tenía licencia y óleos podía administrar el último sacramento, la extremaunción, obteniendo algunos de sus efectos: protección ante las tentaciones del demonio, perdón de los pecados olvidados en las confesiones realizadas a lo largo de la vida y, en el mejor de los casos, recuperación de la salud. Luego rociaba su cama con agua bendita, rezando algunas oraciones acostumbradas, con el objetivo de ahuyentar a los demonios, obtener el perdón de los pecados veniales, alejar el temor a la muerte y apagar algunas de las llamas del Purgatorio<sup>1316</sup>.

De las pocas descripciones encontradas en los testamentos sobre esta administración sacramental, consignamos la de Diego del Castillo, cura de Huancabamba, quien en 1802 certifica que, estando en la capilla de Yamango con la intención de confesar a los feligreses y celebrar fiestas acostumbradas, por la noche recibió la noticia de que

*Cecilia de la Peña... estaba mala y, deseoso de socorrerla espiritualmente, pasé al rancho en que se allaba... y preguntele si había confesado y me respondió que sí y que también había recibido el Sagrado Viático el día antecedente, administrado por el presbítero Carlos Martínez... le administré la Santa Unción y le estuve auxiliando bastante rato a presencia de mucha gente...*<sup>1317</sup>.

Con esto certificamos que, en contados casos, sobre todo si era tiempo de fiestas religiosas, los moribundos de zona rural eran acompañados por el cura doctrinero y

---

<sup>1313</sup> Cfr. AGI. Lima. 959. N. 21. *Edicto Remitido por el Arz. De Lima con carta de 8 de septiembre de 1795*. Fol. 8r.

<sup>1314</sup> Cfr. AGI. Lima. 959. N. 21. *Real Cédula...* Fol. 14r.

<sup>1315</sup> B. Bosch. *Prácticas de Visitar los enfermos y ayudar a Bien morir...* Op. Cit. p. 37.

<sup>1316</sup> Cfr. D. González Cruz. *Religiosidad y ritual...* Op. Cit. p. 199. Véase también S. Gómez “Acercamiento a la muerte...” Op. Cit. p. 24 y M. J. de la Pascua Sánchez. “La muerte y sus discursos en la España...” Op. Cit. p. 163.

<sup>1317</sup> ARP. Notarial. Caja 75. Prot. 5. Correlativo 151. Acto notarial 129. Fol. 376r. “Carta del presbítero Diego del Castillo”. Nov. 1802.



algunos familiares y vecinos que por curiosidad o caridad estaban al tanto de ellos.

Insistimos que, en la ciudad o en los pueblos importantes que tenían iglesias o parroquias cercanas, era más fácil acceder a este sacramento que sí quedó consignado con mayor presencia en los libros de defunción. Así consta, por ejemplo, en la partida de muerte de Miguel Jaime, presbítero de setenta y ocho años de edad, vecino de la ciudad de Piura, que previno *su alma con el Santo Sacramento de la Penitencia, refaccionada con el Sagrado Viático y corroborada con la Unción del Santo Óleo*<sup>1318</sup>.

Además de estos tres sacramentos finales, cinco personas (1%) optaron por una alternativa más de salvación: las misas de agonía, que eran otro medio para paliar el dolor de la enfermedad, para pedir fuerzas corporales y espirituales en espera de la muerte y, sobre todo, iniciar el camino de salvación del alma pues en algunos casos se decían después del fallecimiento. Juan Antonio Moreno y Achutegui, piurano, pide en 1806 *cinquenta misas, incluidas las de los responsos y agonía por mi alma, las de mis padres y abuelos y demás de mi obligación, las que se dirán en las Yglesias y altares que elija mi testamentaria*<sup>1319</sup>. Parecido fue el caso de Petrona Michilot, dama piurana que en 1815 rogó se *le hicieran tres misas de la agonía resadas con la limosna de 8 reales cada una*<sup>1320</sup>.

Si era difícil acceder a los sacramentos o a la misa de agonía por ausencia de sacerdote, cabía la posibilidad de ser auxiliado espiritualmente por el prioste de alguna hermandad o cofradía para que se encargara de velar los cuerpos durante ese duro trance hasta que falleciera o recuperara la salud. Así se hacía en la región de Andalucía, según referencias dadas por David González y probablemente se replicaba de manera similar en ciudades y pueblos de Hispanoamérica donde estuviesen fundadas estas instituciones<sup>1321</sup>.

Finalizado el ritual de la extremaunción, el sacerdote procedía a recomendar la elaboración de la “última voluntad” como requisito para abandonar el mundo con la seguridad de que el alma estaría bien encaminada y la relación con Dios y con los semejantes quedaba bien dispuesta<sup>1322</sup>. Lo primero que se consignaba en estos documentos son las llamadas *fórmulas piadosas*, que analizaremos a continuación.

---

<sup>1318</sup> AAP. Libro de Defunciones de Catacaos. Partida de defunción N° 43 “Don Miguel Jaime presbítero”. Nov. 1819.

<sup>1319</sup> ARP. Notarial. Caja 77. Prot. 7. Correlativo 153. Acto notarial 66. Fol. 203r. “Testamento de Juan Antonio Moreno y Achutegui”. Abr. 1806.

<sup>1320</sup> ARP. Notarial. Caja 84. Prot. 14. Correlativo 160. Fol. 148v. “Testamento de Petrona Michilot”. Mar. 1815.

<sup>1321</sup> Cfr. D. González Cruz. “Las hermandades de Andalucía y el ritual de la buena muerte” en *Andalucía en la Historia*. Año V, N°15, enero 2007, p. 25.

<sup>1322</sup> Cfr. G. Ramos. *Muerte y conversión en los Andes...* Op. Cit. p. 155.

### 7.3. Fórmulas testamentarias ante la muerte.

Habiendo hecho un breve análisis cualitativo sobre las tres primeras fórmulas en el tercer capítulo, corresponde ahora elaborar el estudio cuantitativo y procesal de las cinco fórmulas piadosas consignadas en casi todos los testamentos escritos por notarios, por autoridades locales o por los mismos feligreses.

#### a) Invocación

Al igual que en España, los testamentos de piuranos se caracterizan porque en el encabezamiento e invocación se plasma la íntima actitud del agonizante ante sus postrimerías, pero también los estereotipos de los notarios, impuestos por su propia mentalidad de época y por la de su clientela habitual<sup>1323</sup>. En este sentido, el formulismo dejaba abierta la posibilidad de que el testador aportara alguna frase de su preferencia devocional<sup>1324</sup>.

Esta parte inicial del documento, por la interferencia de los temas, ha sido estudiada siguiendo el modelo parisino de Chaunu y Vovelle<sup>1325</sup> en el que se agrupan conceptos por palabras clave como *Dios, Virgen, Trinidad* o *soteriología*<sup>1326</sup>. En el período estudiado, se generalizó de tal modo la utilización de estos sustantivos en la metrópoli, que traspasarían el Atlántico, asentándose como propios en las distintas colonias hispanoamericanas, en donde predominó la mención de Dios Todopoderoso, ante el convencimiento *de que si el enfermo pronunciaba su nombre... apartaba así al demonio y a sus tentaciones y podía, de esta manera, expresar con libertad los deseos sin la intromisión de Satanás*<sup>1327</sup>.

Con esta convicción, la proposición sintáctica más utilizada -Dios Todopoderoso- obtiene en el partido de Piura un 35% para varones frente a un 33% para mujeres; sin embargo, en la primera década estudiada (1780-1789) son ellas las que ligeramente sobrepasan a los varones con un 36%, tal como lo indica el cuadro N° 34 de lectura vertical.

Julio Retamal, investigador de testamentos escritos en la capitanía de Chile, asegura

---

<sup>1323</sup> Cfr. E. Roel. "La Historia social de Galicia en sus fuentes de protocolos" Citado en P. Sabori. *Morir en el Alto Palancia...* Op. Cit. p. 26.

<sup>1324</sup> Cfr. S. Gómez. *El sentido de la muerte y la religiosidad...* Op. Cit. p. 46.

<sup>1325</sup> Cfr. P. Chaunu. "Une histoire religieuse sérielle". R.H.M.C., XII, 1965. M. Vovelle. *Mourir autrefois. Attitudes collectives devant la mort aux XVIIe et XVIIIe siècles*. París, Julliard-Galimard, 1983.

<sup>1326</sup> P. Sabori. *Morir en el Alto Palancia...* Op. Cit. pp. 38/91.

<sup>1327</sup> D. González Cruz. *Religiosidad y ritual...* Op. Cit. p. 160.

que el término Todopoderoso denota la dependencia y sumisión que la criatura humana tiene respecto de su Creador, y que en el siglo XVIII las fórmulas demuestran que la *sociedad de la época* había *sufrido un cambio de mentalidad* y había *adoptado un uso lingüístico más complejo y más barroco*<sup>1328</sup>. Por tanto, de manera similar en ambos lugares (Chile y Piura), se leen elaboradas oraciones como *En el nombre de Dios Todo Poderoso con cuya Divina invocación todas las cosas tienen buen principio, loable medio y dichoso fin. Amén*<sup>1329</sup>, dando a entender claramente que toda obra emprendida bajo su protección y amparo tenía asegurado el éxito. La única diferencia entre ambas regiones es que, en cuanto al proceso evolutivo, aquí se observa un crecimiento paulatino de resumir la fórmula, sobre todo en las dos décadas del XIX, quedando solo especificado el *Nombre de Dios Todopoderoso y con su Santísima Gracia*, que se hizo predilección de los hombres con un 5% frente al 3% de las mujeres.

La Virgen María, casi siempre unida a Dios, *igualmente tenía poderes -según la creencia popular- para alejar la presencia del demonio*<sup>1330</sup>, y alcanza un 7% de menciones entre las mujeres frente a un 8% para varones. A estas cifras hay que agregar el 1% para la advocación de la Inmaculada Concepción, extendida en este territorio que, al igual que en Huelva y en el resto de la Península Ibérica, unas veces fue mencionada con dicho nombre y otras con los calificativos de *sin mancha ni sombra de la culpa original* o *concebida en gracia desde el primer instante de su Ser*. Este título de la Virgen fue recogido en los testamentos de la primera y tercera década. Colocar solamente a la Virgen al inicio del testamento estuvo reservado a un 0.4% de varones en las dos primeras décadas del XIX. Nuestra Señora de la Merced solo se presentó en un caso de testamento nuncupativo y las demás advocaciones fueron citadas en la parte de las intercesiones.

Un concepto que aparece en la invocación es la Santísima Trinidad, que, aunque obtiene un bajo porcentaje -2% en varones y 1% en mujeres-, merece ser destacado, puesto que podría ser reflejo no solo de la devoción sino, sobre todo, de la asimilación de las enseñanzas recibidas en la catequesis. Dios, uno y trino, no es un misterio de fácil seguimiento y asimilación -por lo tanto, no suele ser objeto de la devoción espontánea y popular- por lo que ante su mención nos inclinamos a pensar que se trata de la aprehensión, formularia o no, de los contenidos de la catequesis.

---

<sup>1328</sup> J. Retamal. "El Testamento colonial..." Op. Cit. p. 263.

<sup>1329</sup> ARP. Notarial. Leg. 74. Exp. 1. Acto notarial 5. Fol. 14v. "Testamento de Baltasar de la Madrid Niño". Mar. 1780.

<sup>1330</sup> D. González Cruz. *Religiosidad y ritual...* Op. Cit. p. 160.

Los testamentos sin invocación quizá respondieron a la rapidez con que fueron dictados, ya fuera por la gravedad del enfermo y la inminencia de la muerte, ya fuera por haberlos escrito autoridades o personas no especializadas en este tipo de documentos, en lugares apartados de las ciudades, o ya fuera porque encontraran irrelevante la cláusula inicial<sup>1331</sup>. En el caso piurano, este número implica un 3.4% para hombres y 1% para mujeres; es decir, hubo mayor preocupación por el lado de ellas para dejar clara su dependencia hacia el Creador.

---

<sup>1331</sup> Cfr. J. Retamal. "El Testamento colonial..." Op. Cit. pp. 263-264.

Cuadro N° 34. Invocaciones de 1780-1819

| Décadas/Testamentos                      | Mujeres (220= 45%)       |                        |                       |                       |                       |                       |                       | Varones (273= 55%)       |                        |                       |                         |                        |                       |                          |
|------------------------------------------|--------------------------|------------------------|-----------------------|-----------------------|-----------------------|-----------------------|-----------------------|--------------------------|------------------------|-----------------------|-------------------------|------------------------|-----------------------|--------------------------|
|                                          | A                        | B                      | C                     | D                     | E                     | F                     | S/I                   | A                        | B                      | C                     | D                       | E                      | F                     | S/I                      |
| 1780-1789<br>136 testamentos             | 49<br>36%                | 13<br>9.5%             | 5<br>3.5%             | -                     | -                     | 1<br>1%               | 1<br>1%               | 41<br>30%                | 14<br>10%              | 5<br>4%               | -                       | -                      | -                     | 7<br>5%                  |
| 1790-1799<br>92 testamentos              | 31<br>33.6%              | 7<br>7.6%              | -                     | -                     | -                     | -                     | 2<br>2%               | 38<br>41.3%              | 11<br>12%              | -                     | -                       | 2<br>2%                | -                     | 1<br>1%                  |
| 1800-1809<br>132 testamentos             | 39<br>30%                | 8<br>6%                | 2<br>2%               | -                     | 4<br>3%               | 2<br>2%               | 2<br>2%               | 43<br>33%                | 7<br>5%                | 2<br>2%               | 1<br>0.7%               | 13<br>10%              | 5<br>3.7%             | 4<br>3%                  |
| 1810-1819<br>133 testamentos             | 43<br>32%                | 4<br>3%                | -                     | -                     | 5<br>4%               | -                     | 2<br>2%               | 49<br>37%                | 8<br>6%                | -                     | 1<br>0.7%               | 12<br>9%               | 4<br>3%               | 5<br>3.7%                |
| <b>Totales</b><br><b>493 testamentos</b> | <b>162</b><br><b>33%</b> | <b>32</b><br><b>7%</b> | <b>7</b><br><b>1%</b> | <b>0</b><br><b>0%</b> | <b>9</b><br><b>2%</b> | <b>3</b><br><b>1%</b> | <b>7</b><br><b>1%</b> | <b>171</b><br><b>35%</b> | <b>40</b><br><b>8%</b> | <b>7</b><br><b>1%</b> | <b>2</b><br><b>0.4%</b> | <b>27</b><br><b>5%</b> | <b>9</b><br><b>2%</b> | <b>17</b><br><b>3.4%</b> |

A: “En el nombre de Dios Todo Poderoso con cuya divina invocación todas las cosas tienen buen principio, loable medio y dichoso fin. Amén”

B: “En el nombre de Dios Todo Poderoso y de la Santísima Virgen María con cuya intercesión todas las cosas tienen buen principio...”

C: “En el nombre de Dios Todo Poderoso y de la Virgen Santísima Madre de Dios y Señora Nuestra concebida en gracia desde el primer instante de su Ser” (Inmaculada Concepción)

D: “En el nombre de la Santísima Virgen Madre de Dios”

E: “En el nombre de Dios Todo Poderoso y con su Santísima Gracia. Amén”

F: “En el nombre de la Santísima Trinidad Padre, Hijo y Espíritu Santo, tres personas distintas y un solo Dios verdadero. Amén”

S/I: Sin Invocación.

## b) Declaración

El segundo punto del testamento en que insistían los manuales era en la *protestación* o *declaración de la fe*, sobre todo porque se trataba de la última oportunidad del moribundo de valerse de todas *las armas espirituales del Alma*, para que no le ahogara la *confusión* y pudiera *pelear y resistir, como valeroso Soldado de Christo, a todos los asaltos, y combates de los espíritus diabólicos, y que... venciéndolos...* mereciera ser *coronado de eterna Gloria*<sup>1332</sup>. Por lo dicho, valía la pena dedicarse con cierto ahínco a la redacción o dictado de las proposiciones que demostraran todo lo que creía partiendo de Dios (uno y trino), la redención de Jesucristo, la Virgen, los sacramentos y, por si quedaba algún resquicio de duda, en *todo lo que tiene, cree, confiesa, predica y enseña* la Iglesia Católica como la única institución reconocida para difundir los misterios del cristianismo.

En efecto, la declaración se nucleaba en el misterio fundamental del catolicismo de entonces y, por ende, connotaba, en cierta manera, *el grado de asimilación y aceptación que tenían los miembros de la sociedad*<sup>1333</sup> de los distintos dogmas de fe impartidos en la evangelización pastoral diaria, en el adoctrinamiento dominical o en las reuniones de las cofradías. La síntesis de todo lo aprehendido se reflejaba finalmente en este fragmento de su última voluntad.

Al igual que los españoles peninsulares, los piuranos mayoritariamente creían en el misterio de la Santísima Trinidad, Padre, Hijo y Espíritu Santo, tres personas distintas y un solo Dios verdadero y *en todo lo demás que tiene, cree, predica y enseña nuestra Santa Madre Iglesia Católica, Apostólica, Romana*, ratificando que habían vivido bajo esa creencia y protestaban morir en ella. El 48% de los varones, sumado al 39% de mujeres (87% en total), plasmaron esta creencia doble, por lo que podemos asumir que después de tres siglos, por lo menos en la ciudad, se sabía de la importancia del misterio de la Trinidad y de su invocación (Cuadro N° 35, letra A).

En esta misma línea trinitaria, observamos que a partir de la primera década del XIX los piuranos empiezan a utilizar diversos adjetivos al invocarla, fruto quizá de la retórica barroca imperante: 3% de varones y 1.5% de mujeres empezaron a plasmar la creencia en *el Altísimo e inefable e incomprensible misterio de la Beatísima Trinidad... tres personas que aunque realmente distintas tienen los mismos atributos y un solo Dios Verdadero y*

---

<sup>1332</sup> B. Bosch. *Prácticas de Visitar los enfermos y ayudar a Bien morir...* Op. Cit. pp. 71-72.

<sup>1333</sup> J. Retamal. "El Testamento colonial...". Op. Cit. p. 266.

*una Esencia y Subsistencia*, a lo que agregaron los misterios que cree y confiesa la Iglesia. El porcentaje se incrementa en la siguiente década a 6% para mujeres y 4% de varones, lo que indicaría que, a diferencia de las invocaciones -que tendieron a simplificarse-, las protestaciones de fe, por el contrario, se hicieron más complejas. El cómputo general de las dos décadas arroja un 2% en cada grupo, lo que nos permite sumar 4 puntos a los 87 dando como resultado final un 91% de testadores que protestaron creer en la Santísima Trinidad.

Hubo también quienes, en minoría -2% varones y 1% mujeres- prefirieron especificar su fe en los *Artículos y misterios de Nuestra Santa Fe Católica*, pero como esta proposición sintáctica era bastante general agregaron la creencia en Jesucristo -Hijo de Dios encarnado- y en su madre.

A pesar de su insignificancia numérica -0.4% mujeres y 1% varones- queremos destacar la alusión que se hace al Demonio en este apartado, reflejando no solo la convicción y aceptación de su existencia sino sobre todo la creencia en la eventual influencia maligna y negativa que este podía ejercer sobre las acciones y los dichos de los agonizantes<sup>1334</sup>. Con esta convicción, Pedro de Ribera dictó su testamento al escribano Antonio del Solar, y en él se plasma la esperanza en Dios para que no permitiera

*que por persuasión del Demonio, pusilanimidad de ánimo o dolencia grave del accidente en el artículo de mi muerte o en otro cualquiera tiempo que sea contra esto que creo y confieso, dijere o pensare o mostrare, desde ahora para entonces lo detesto y revoco como dicho fuera de mí y sin mi acuerdo y espero en la Majestad divina se ha de apiadar de mis culpas y pecados, y que me los ha de perdonar por los méritos de la Sagrada Pasión y muerte de Nuestro Redentor Jesucristo*<sup>1335</sup>.

A partir de estas cuatro fórmulas centrales que hemos plasmado en el cuadro N° 33, se desprende una variedad riquísima de formas de expresar los dogmas de fe que dan cierta originalidad a los testamentos, sobre todo nuncupativos, y que no son más que fruto de la aprehensión de las creencias plasmadas en el credo católico. Algunos fragmentos servirán para sustentar lo expuesto.

Esteban Morante, del pueblo de Paredones, declara en su testamento nuncupativo, entre otras cosas, que cree en la Santísima Trinidad y que la segunda Persona se *encarnó*

---

<sup>1334</sup> Cfr. J. Retamal. "El Testamento colonial...". Op. Cit. p. 267.

<sup>1335</sup> ARP. Notarial. Caja 75. Prot. 5. Correlativo 151. Acto notarial 168. Fol. 504r. "Testamento de Pedro Ribera Salgado". Dic. 1803.

*y se hizo hombre... creo en el misterio del Santísimo Sacramento del Altar... y si por debilidad o tentación del adversario cayese en alguna debilidad no sea por ynoransia (sic)*<sup>1336</sup>.

Sobre este tema tan crucial, la encarnación de Jesucristo, existen más huellas ológrafas venidas curiosamente de pueblos rurales, como la que dejó plasmada Pablo Manuel Romero, vecino de Huarmaca, en su testamento nuncupativo hecho en 1812. Él creía en *el Misterio de la Encarnación del Verbo, que es el Hijo, segunda persona de la Santísima Trinidad, y que por efecto admirable de su omnipotencia y amor se encarnó y se hizo hombre en las Purísimas entrañas de la Siempre Virgen María, por obra y gracia del Espíritu Santo*; también dejó asentado que creía en *el adorable misterio Eucarístico del Santísimo Sacramento* y en los demás misterios<sup>1337</sup>. Encontramos a su vez quienes resaltaron la virginidad de María *antes del parto, en el parto y después del parto*<sup>1338</sup>.

Algunos fragmentos destacan por su originalidad. Como José María Campoverde, vecino del sitio de Pelingará en 1818, quien declara creer en *el Alto y Soberano Misterio de la Santísima Trinidad, como trino y uno, antes de todo lo creado, a quien Amo sobre todas las cosas, y con quien espero que ha de salvar mi alma, no mirando mis graves culpas, sino su gran misericordia*. A este texto, de marcada tendencia sentimental y afectiva, agregó su reconocimiento de la encarnación de Cristo, su padecimiento de crueles tormentos *hasta rendir la vida por redimir al género humano, y que al fin al mundo ha de venir a juzgar vivos y muertos, para premiar a los buenos qe guardaron sus santos Mandamientos, y a los malos pena eterna porque no los guardaron*. La mención expresa del Juicio Final, salvación o condenación, es poco utilizada en este tipo de documentos; sin embargo, varias veces puede deducirse tácitamente, sobre todo en la parte de las intercesiones que veremos más adelante. A modo de recapitulación, certifica su fe en el Espíritu Santo, *Justificador de las Almas*; en la pureza de María y en todo lo que cree, manda y enseña la Iglesia<sup>1339</sup>.

El mismo sujeto en 1818 escribe el testamento nuncupativo de José Antonio Jiménez, residente en el sitio de El Parco (Tambogrande). Aquí se observan algunas

---

<sup>1336</sup> ARP. Notarial. Caja 73. Prot. 2. Correlativo 148. Acto notarial 8. Fol. 28r. "Testamento de Esteban Morante". Jul. 1796.

<sup>1337</sup> Cfr. ARP. Notarial. Caja 82. Prot. 12. Correlativo 158. Acto notarial 131. Fol. 367v. "Testamento de Pablo Manuel Romero". Sept. 1812.

<sup>1338</sup> ARP. Notarial. Caja 75. Prot. 4. Correlativo 150. Acto notarial 209. Fol. 641r. "Testamento de Gregorio Sandoval Córdoba". Jul. 1801.

<sup>1339</sup> Cfr. ARP. Notarial. Caja 86. Prot. 16. Correlativo 162. Acto notarial 54. Fol. 158r. "Testamento de José María Campoverde". Ene. 1818.



pequeñas diferencias, dictadas tal vez por el testador: que cree en la Trinidad, en la encarnación de Cristo nacido *entre los pecadores*, que *padeció crueles tormentos hasta rendir su vida por redimir al género humano*, *resucitó entre los muertos*, *subió a los cielos y está sentado a la diestra de su Eterno Padre, de donde ha de venir el día del Juicio a tomar quenta a todos los hombres...*<sup>1340</sup>.

Por último, como era de esperar, las declaraciones de fe de los sacerdotes fueron mucho más complejas que las de los feligreses, pero incluso entre ellos pueden notarse ciertas peculiaridades que permiten distinguir rasgos ilustrados, más enraizados en unos que en otros. De hecho, el centro donde recibieron su formación educativa y eclesiástica (Colegios Mayores, Seminarios o universidades), los libros y documentos que leyeron, los viajes que realizaron, las devociones que tenían y otros tantos factores contribuyeron y confluyeron a modo de síntesis en aquella última expresión de fe escrita en sus testamentos. Dos fragmentos sirven para distinguir un estilo sencillo de otro refinado, culto e incluso poético. El primero corresponde al presbítero José Félix Navarrete y Blanco, cura y vicario del pueblo de San Fernando de Chalaco, quien en 1804 declara que cree en la Trinidad, recalando que *la segunda persona encarnó en el vientre virginal de María Santísima por obra milagrosa del Espíritu Santo, quien padeció y murió en el patíbulo de la cruz por la Redención del género humano*<sup>1341</sup>. El segundo es obra de Diego del Castillo, cura de Huancabamba, que en 1810 escribe:

*Declaro que hay un solo Dios Todo Poderoso y Eterno, subsistente en tres personas Padre, Hijo y Espíritu Santo, que él crió el cielo y la tierra, que me dio el ser que tengo para amarlo, servirlo y honrarlo, que Jesucristo Nuestro Señor su hijo, es verdadero Dios y Verdadero hombre, que en quanto Dios, reina desde abeterno, y en quanto hombre nació en tiempo de la Virgen María, Madre suya, que vino al mundo para enseñarnos con su Doctrina y mostrarnos con sus ejemplos, redimirnos con su muerte, enriquecernos con sus merecimientos, santificarnos con su gracia y hacernos eternamente felices en su Gloria. Creo que resucitó al tercer día, que subió a los cielos, que está a la diestra de su padre y que he de comparecer ante su Tribunal para darle cuenta de las acciones de mi vida... Que quiero morir como hijo de la Santa Ygl<sup>a</sup> Católica, Apostólica, Romana, que la reconozco por madre y Señora, fuera de la cual no hay Salvación. Yo creo todo lo que ella enseña. Condeno todo lo que ella condena y protesto delante de toda la corte celestial que muero en la unión de la fe, que ella tiene y enseña. También declaro que muero en la Comunión de la Santa Sede y en la obediencia... al Papa como Vicario de Cristo*

---

<sup>1340</sup> ARP. Notarial. Caja 86. Prot. 16. Correlativo 162. Acto notarial 96. Fol. 302r. “Testamento de José Antonio Jiménez”. May. 1818.

<sup>1341</sup> ARP. Notarial. Caja 81. Prot. 11. Correlativo 157. Acto notarial 153. Fol. 455r. “Testamento del presbítero José Félix Navarrete y Blanco”. Jun. 1804.

*en la tierra, cabeza de la Yglesia Universal, Sucesor de San Pedro y Pastor supremo del rebaño de Cristo*<sup>1342</sup>.

En síntesis, tal como demuestra la estadística, la creencia en los dogmas religiosos principales como el misterio de la Trinidad, la encarnación de Jesucristo, la virginidad de María y los demás artículos y misterios de la fe católica fue bastante similar entre hombres y mujeres de esta provincia en conjunción directa con lo experimentado en la metrópoli, según las investigaciones de varios historiadores en los siglos finales de la Modernidad, como David González Cruz y María José de la Pascua Sánchez. Esta última ratifica que en Cádiz se observó un incremento considerable del número de misterios expuestos en las declaraciones de fe sobre todo de los relacionados con la función redentora de Jesucristo -Pasión, Resurrección, Ascensión y Eucaristía- y con el misterio de la Encarnación de María<sup>1343</sup>.

---

<sup>1342</sup> ARP. Notarial. Caja 80. Prot. 10. Correlativo 156. Acto notarial 152. Fol. 382v-383r. "Testamento del presbítero Diego del Castillo". Nov. 1810.

<sup>1343</sup> Cfr. M. J. de la Pascua Sánchez. *Vivir la muerte en el Cádiz del Setecientos (1675-1801)*. Cádiz, Excelentísimo Ayuntamiento, 1990. p.117.

Cuadro N° 35. Declaraciones de 1780-1819

| Décadas                                   | Mujeres (220= 45%)       |                         |                       |                        |                       | Varones (273= 55%)       |                       |                       |                       |                        |
|-------------------------------------------|--------------------------|-------------------------|-----------------------|------------------------|-----------------------|--------------------------|-----------------------|-----------------------|-----------------------|------------------------|
|                                           | A                        | B                       | C                     | D                      | S/D                   | A                        | B                     | C                     | D                     | S/D                    |
| 1780-1789<br>136 testamentos              | 67<br>49.2%              | -                       | 2<br>1.4%             | -                      | -                     | 59<br>43%                | 1<br>1%               | 1<br>1%               | -                     | 6<br>4%                |
| 1790-1799<br>92 testamentos.              | 35<br>38%                | -                       | 5<br>5%               | -                      | -                     | 49<br>53.2%              | 1<br>1.1%             | -                     | -                     | 2<br>2.2%              |
| 1800-1809<br>132 testamentos.             | 51<br>39%                | 1<br>0.7%               | -                     | 2<br>1.5%              | 3<br>2%               | 65<br>49.2%              | 2<br>1.5%             | 1<br>0.7%             | 4<br>3%               | 3<br>2.2%              |
| 1810-1819<br>133 testamentos.             | 38<br>28.5%              | 1<br>0.7%               | 2<br>1.5%             | 8<br>6%                | 5<br>4%               | 65<br>49%                | -                     | 1<br>0.7%             | 5<br>4%               | 6<br>5%                |
| <b>Totales</b><br><b>493 testamentos.</b> | <b>191</b><br><b>39%</b> | <b>2</b><br><b>0.4%</b> | <b>9</b><br><b>2%</b> | <b>10</b><br><b>2%</b> | <b>8</b><br><b>2%</b> | <b>238</b><br><b>48%</b> | <b>4</b><br><b>1%</b> | <b>3</b><br><b>1%</b> | <b>9</b><br><b>2%</b> | <b>17</b><br><b>3%</b> |

**A:** Creo en la Santísima Trinidad, Padre, Hijo y Espíritu Santo, tres personas distintas y un solo Dios verdadero y en todo lo demás que tiene, cree, confiesa, predica y enseña nuestra Santa Madre Iglesia Católica, Apostólica y Romana, bajo de cuya fe y creencia he vivido y protesto vivir y morir.

**B:** Creo en los artículos y misterios de Nuestra Santa Fe Católica, bajo de cuya fe y creencia he vivido y protesto morir como Católica fiel cristiana y si lo que Dios no permita por persuasión del Demonio, pusilanimidad de ánimo o dolencia grave del accidente en el artículo de mi muerte o en otro cualquiera tiempo que sea contra esto que creo y confieso, dijere o pensare o mostrare desde ahora para entonces lo detesto y revoco como dicho fuera de mí y sin mi acuerdo y espero en la Mag<sup>d</sup> divina se ha de apiadar de mis culpas y pecados, y que me los ha de perdonar por los méritos de la Sagrada Pasión y muerte de Nuestro Redentor Jesucristo.

**C:** Artículos y misterios de Nuestra Santa Fe Católica... Jesucristo... y María.

**D:** Altísimo e inefable e incomprensible misterio de la Beatísima Trinidad, Padre, Hijo y Espíritu Santo, tres personas que, aunque realmente distintas tienen los mismos atributos y un solo Dios Verdadero y una Esencia y Subsistencia y todo los demás misterios que cree y confiesa nuestra Santa Iglesia Católica, Apostólica y Romana.

**S/D:** Sin Declaración.

### c) Intercesión

Teniendo en cuenta los manuales de la época y las investigaciones de David González, Manuel de Lara, Soledad Gómez, María José de la Pascua y otros estudiosos, podemos afirmar que los españoles, en ambas orillas del Atlántico, estuvieron convencidos de que *la Gloriosa y Bienaventurada siempre Virgen María, Madre de Dios*, era su primera y principal abogada ante su hijo Jesucristo, y por ello acudían a ella para suplicarle que le pidiera el perdón de todos los pecados y una *sentencia favorable en el Tribunal riguroso de su Justicia* para conducirlos al Cielo<sup>1344</sup>.

Siguiendo su ejemplo, en el virreinato peruano y, sobre todo en el partido de Piura, los demás grupos sociales se abandonaron en los brazos de María, confiando en que así como en las Bodas de Caná había pedido a Jesús por la necesidad material de los hombres<sup>1345</sup>, de la misma manera y con mayor razón pediría por sus fieles que le imploraban en el último momento de sus vidas. Por este motivo, el 34% de mujeres junto al 30% de varones, de 1780 a 1789, solicita a *María Santísima, Señora Nuestra para que interceda con su Hijo Jesucristo perdone mis pecados y encomiende mi alma a carrera de salvación*. Con algunas pequeñas variaciones por la presencia o ausencia de adjetivos, la Virgen se presenta como la única intercesora con el promedio más alto de todo el lapso estudiado, aunque en las tres décadas siguientes haya una disminución considerable de la fórmula en ambos sexos porque hay un uso mayoritario de acompañarla con otros mediadores. A pesar de esta disminución numérica, la fórmula consignada con la letra A en el cuadro N° 36 logra un 26% en el cómputo general, al sumar el 12% de mujeres y el 14% de varones. Con la misma convicción, la inmensa mayoría de los que pidieron intercesiones en la capitanía de Chile solicitaba el auxilio de María, mostrando con ello el *enorme peso que en la mentalidad de los testadores coloniales tenía la devoción mariana*, porque veían en la Virgen no solo la Madre de Jesús, sino también aquella persona de *naturaleza humana que mayor ascendente tenía ante la divinidad* y cuya intercesión podía variar el *plan de Dios e inclinarlo a una mayor misericordia y perdón*<sup>1346</sup>.

El segundo lugar en cuanto a porcentaje lo tiene también la Virgen, ahora en su advocación de Inmaculada Concepción (letra C), que, si bien en la primera década

---

<sup>1344</sup> Cfr. B. Bosch. *Prácticas de Visitar los enfermos y ayudar a Bien morir...* Op. Cit. p. 87

<sup>1345</sup> Cfr. San Juan, 2: 1-10

<sup>1346</sup> J. Retamal. "El Testamento colonial...". Op. Cit. p. 268.

representa solo el 1%, a partir de 1790 llega a tener 14% en mujeres y 8% en varones. En general, mantiene este segundo lugar privilegiado con un 15%: 9% corresponde a mujeres y 6% a varones. Debemos hacer la salvedad de que esta mención va acompañada de otros santos y ángeles a quienes ya Bosch mencionaba en los ejemplos de sus *Protestaciones* en las que recomendaba encomendarse *de todo corazón al Glorioso Arcángel San Miguel, al Santo Ángel Custodio, y a todos los Santos de mi devoción*, para que *intercedan... con nuestro Señor Jesuchristo...* y sean defensores de todas las tentaciones de los enemigos<sup>1347</sup>.

A medida que pasa el tiempo hay una clara propensión a agregar a más intercesores, sobre todo a los santos cuyo nombre les fue impuesto en el bautismo. María Ana Cavero y Manzanares, vecina piurana en 1793, coloca como intercesora a la

*Virgen inmaculada Serenísima Reina de los Ángeles María Santísima Madre de Dios y Señora Nuestra, al Santo Ángel de mi Guarda, los de mi nombre y demás de la Corte celestial para que impetren a Dios Nuestro Señor y redentor Jesuchristo por los infinitos méritos de su preciosísima sangre perdone todas mis culpas y lleve mi alma a gozar de beatífica presencia*<sup>1348</sup>.

Asimismo, Juana de la Cruz, india del pueblo de Catacaos, en 1800 pide a la *Emperatriz Soberana de los cielos María Santísima... concebida en gracia, al Santo de mi nombre y Ángel de mi Guarda intercedan por mí ante Dios Nuestro Señor*<sup>1349</sup>. Por tanto, el Ángel de la Guarda y el santo del respectivo nombre (letra E\*) se constituyen en el tercer lugar con un 7% para varones y 4% para mujeres, de tal manera que mientras que las mujeres se apegaban más a la Virgen María y su Inmaculada Concepción, los hombres preferían dirigirse a María y al santo de su nombre. Procesalmente, este tipo de mención se evidencia a partir de 1790, manteniendo cifras muy similares para el caso de mujeres.

Con un promedio total de 8% se ubica en cuarto lugar la proposición sintáctica (A7) que contiene a la Virgen como *Reina de los Ángeles*, más seis intermediarios: *los apóstoles san Pedro y san Pablo, Ángel de mi Guarda, santo de mi nombre, santos de la Corte del Cielo y de mi devoción*. La devoción a los santos era universalmente aceptada y por ende ocupaban un lugar importante en las valoraciones religiosas del pueblo. La

---

<sup>1347</sup> Cfr. B. Bosch. *Prácticas de Visitar los enfermos y ayudar a Bien morir...* Op. Cit. pp. 87-88.

<sup>1348</sup> ARP. Notarial. Alcaldes Ordinarios: Ignacio Valdivieso. Exp. 15. Acto notarial 7. Fol. 13v. "Testamento de María Ana Cavero y Manzanares". Feb. 1793.

<sup>1349</sup> ARP. Notarial. Caja 139. Prot. 29. Correlativo 246. Fol. 271r. "Testamento de Juana de la Cruz." Dic. 1800.

peculiaridad en el caso piurano es que son las mujeres las que van usando cada vez más esta fórmula, sobre todo a partir de 1801, y los varones la utilizan más una década después.

Los demás títulos marianos colocados en los testamentos (del Carmen, Angustias, Rosario, Mercedes, Guadalupe y Natividad) no sobrepasan el 1% en cada caso, y lo interesante es que nunca aparecen solos sino acompañados de otros intermediarios. Como excepción, la Virgen de los Dolores fue mencionada de manera particular por un solo testador. Lo mismo sucede para el caso de san José, san Rafael, santo Domingo, san Juan Bautista, el Ángel de la Guarda, el arcángel san Miguel, los apóstoles y demás santos y santas de la corte celestial.

Sirvan cuatro ejemplos. El escribano Antonio del Solar, respetando el pedido de la mulata María del Pilar Guzmán, coloca en su testamento a la *Virgen del Rosario* como intercesora; de la misma manera, Luisa Ruiz Ruiz, vecina de Piura, en 1808 le pide colocar a la *Virgen Inmaculada Serenísima Reyna de los Ángeles María Santísima Madre de Dios y Señora Nuestra en la advocación de la Natividad, al Ángel Custodio, los de mi nombre y devoción y demás de la corte del cielo*<sup>1350</sup>. Por su parte, Manuel Rojas, indio de la reducción de La Huaca, en su testamento nuncupativo pide por intercesora a la *Serenísima Reyna y Madre de Guadalupe, Reyna de los Ángeles y hombres*<sup>1351</sup>. Por último, al final del período estudiado, Francisco Flores, residente de Pelingará, en su testamento nuncupativo toma por su *Abogada a la Siempre Virgen María Me del Divino Verbo, a su Castísimo Esposo San José, al Santo Ángel de mi Guarda, y de mi nombre, a San Miguel Arcángel, a San Juan Bautista y a todos los santos Apóstoles San Pedro y San Pablo, y los de la Corte del cielo*<sup>1352</sup>.

En una lectura vertical, de las 220 mujeres -que implicaron el 45%-, el 36% solicitaron intercesores y el 9% no lo hizo. En cuanto a los 273 varones (55%), el 41% se abandonó en los intermediarios y el 14% obvió su intercesión. Desde el punto de vista procesal, las mujeres presentan una disminución del 12% al 6% en la última década, lo que significaría que, a medida que pasan los años, van apegándose a la idea o costumbre de asentar intermediarios entre ellas y Dios Padre o Dios Hijo. En contraparte, los varones

---

<sup>1350</sup> ARP. Notarial. Caja 78. Prot. 8. Correlativo 154. Acto notarial 115. Fol. 365v. "Testamento de Luisa Ruiz Ruiz". Dic. 1808.

<sup>1351</sup> ARP. Notarial. Caja 78. Prot. 8. Correlativo 154. Acto notarial 91. Fol. 301r. "Testamento de Manuel Rojas Mendoza". Abr. 1808.

<sup>1352</sup> ARP. Notarial. Caja 86. Prot. 16. Correlativo 162. Acto notarial 55. Fol. 168r. "Testamento de Francisco Flores". Feb. 1818.

-excepto en la tercera década- mantienen un 15% constante reflejando cierto descuido por esta cláusula, sin llegar por ello a igualarse a los onubenses del setecientos: según el doctor David González, el 94,6% de estos no la registraron en las memorias testamentarias, clara muestra de la simplificación del formulario notarial, en la que también influiría la necesidad de disminuir su coste económico<sup>1353</sup>.

En síntesis, la Virgen María significó para los piuranos la abogada por excelencia ante su hijo Jesucristo, y por tal fue realzada como *Nuestra Señora, Reina de los Ángeles, Sacratísima, Bendita, Bienaventurada, Soberana Emperatriz, Gloriosa, Serenísima* y otros tantos adjetivos que ratifican el marcado barroquismo en la expresión piurana, conjugados con los nombres de otros intercesores como los santos y los ángeles. Tal característica religiosa no extraña porque en la misma época, en varios lugares de la metrópoli como Castilla la Nueva, se observaría que el culto mariano eclipsaba a la mayor parte de los grandes santuarios colocándose en primer lugar con un 55% después del cual se encontraba Cristo con un 31% y los santos con un 14%<sup>1354</sup>.

---

<sup>1353</sup> Cfr. D. González Cruz. *Religiosidad y ritual...* Op. Cit. p. 164. Aunque no se han encontrado declaraciones sobre este punto en los testamentos piuranos, creemos que el costo sí afectaba la extensión del documento, ya que se cobraba por cada hoja escrita.

<sup>1354</sup> Cfr. W. Christian. *Religiosidad local en la España de Felipe II*. Madrid, Nerea, 1991. Citado en A. Morgado. *Ser clérigo en la España...* Op. Cit. p. 157.

Cuadro N° 36. Intercesores. 1780-1819.

| Intercesores                                          | Mujeres (220= 45%) |                   |                           |                   |                    | Varones (273= 55%) |                   |                   |                   |                    |
|-------------------------------------------------------|--------------------|-------------------|---------------------------|-------------------|--------------------|--------------------|-------------------|-------------------|-------------------|--------------------|
|                                                       | 1ª Dª              | 2ª Dª             | 3ª Dª                     | 4ª Dª             | Total              | 1ª Dª              | 2ª Dª             | 3ª Dª             | 4ª Dª             | Total              |
| <b>A. (Virgen)</b>                                    | 46<br>34%          | 6<br>6.5%         | 2<br>1.5%                 | 3<br>2%           | 57<br>12%          | 41<br>30%          | 15<br>16.3%       | 6<br>5%           | 6<br>4.5%         | 68<br>14%          |
| <b>A7. (Virgen y otros)</b>                           | 1<br>0.7%          | -                 | 8<br>6%                   | 10<br>8%          | 19<br>4%           | -                  | 1<br>1%           | 3<br>2%           | 18<br>13.5%       | 22<br>4%           |
| <b>B. (V. del Carmen)</b>                             | -                  | -                 | -                         | 1<br>1%           | 1<br>0.2%          | -                  | -                 | 1<br>0.7%         | 3<br>2%           | 4<br>1%            |
| <b>C. (Inmaculada)</b>                                | 2<br>1%            | 13<br>14%         | 16<br>12%                 | 12<br>9%          | 43<br>9%           | -                  | 7<br>8%           | 11<br>8%          | 10<br>8%          | 28<br>6%           |
| <b>D. (Virgen + S. José)</b>                          | 1<br>0.7%          | -                 | 4<br>3%                   | 2<br>1.5%         | 7<br>1.4%          | -                  | 3<br>3%           | 4<br>3%           | 5<br>4%           | 12<br>2%           |
| <b>E. Apost. Ángel Guarda. Stos.</b>                  | -                  | -                 | 4<br>3%                   | 3<br>2%           | 7<br>1.4%          | -                  | -                 | 1<br>0.7%         | 4<br>3%           | 5<br>1%            |
| <b>E*. Ángel Guarda. Sto. nombre.</b>                 | 3<br>2%            | 5<br>5%           | 6<br>4.5%                 | 8<br>6%           | 22<br>4%           | 5<br>4%            | 8<br>9%           | 13<br>10%         | 8<br>6%           | 34<br>7%           |
| <b>F. (V. de los Dolores)</b>                         | -                  | -                 | -                         | -                 | -                  | -                  | 1<br>1%           | 1<br>0.7%         | 1<br>0.7%         | 3<br>0.6%          |
| <b>G. (V. de las Angustias. Sto. Domingo y otros)</b> | -                  | -                 | -                         | -                 | -                  | -                  | -                 | 1<br>0.7%         | -                 | 1<br>0.2%          |
| <b>H. (V. del Rosario)</b>                            | -                  | -                 | 1<br>0.7%                 | -                 | 1<br>0.2%          | -                  | -                 | 3<br>2%           | -                 | 3<br>0.6%          |
| <b>I. (V. de las Mercedes)</b>                        | -                  | -                 | -                         | 3<br>2%           | 3<br>0.6%          | -                  | 1<br>1%           | 4<br>3%           | -                 | 5<br>1%            |
| <b>J. (S. Rafael)</b>                                 | -                  | -                 | 1 <sup>1355</sup><br>0.7% | -                 | 1<br>0.2%          | -                  | -                 | -                 | -                 | -                  |
| <b>K. (V. de Guadalupe)</b>                           | -                  | -                 | -                         | -                 | -                  | -                  | -                 | 1<br>0.7%         | -                 | 1<br>0.2%          |
| <b>L. (V. de la Natividad)</b>                        | -                  | -                 | 1<br>0.7%                 | -                 | 1<br>0.2%          | -                  | -                 | -                 | -                 | -                  |
| <b>M. (Stos. Stas.)</b>                               | -                  | 3<br>3%           | -                         | 4<br>3%           | 7<br>1.4%          | 1<br>0.7%          | 2<br>2%           | 2<br>2%           | 1<br>0.7%         | 6<br>1%            |
| <b>N. (Arcángel san Miguel)</b>                       | -                  | 2<br>2%           | 5<br>4%                   | -                 | 7<br>1.4%          | -                  | -                 | 9<br>7%           | -                 | 9<br>1.8%          |
| <b>O. (S. Juan Bautista)</b>                          | -                  | -                 | -                         | -                 | -                  | -                  | -                 | -                 | 3<br>2%           | 3<br>0.6%          |
| <b>S/I</b>                                            | 16<br>12%          | 11<br>12%         | 9<br>7%                   | 8<br>6%           | 44<br>9%           | 20<br>15%          | 14<br>15.2%       | 15<br>11%         | 20<br>15%         | 69<br>14%          |
| <b>Totales</b>                                        | <b>69<br/>51%</b>  | <b>40<br/>43%</b> | <b>57<br/>43%</b>         | <b>54<br/>41%</b> | <b>220<br/>45%</b> | <b>67<br/>49%</b>  | <b>52<br/>57%</b> | <b>75<br/>57%</b> | <b>79<br/>59%</b> | <b>273<br/>55%</b> |

Fuente. Elaboración propia en base a 493 testamentos

<sup>1355</sup> En este caso san Rafael aparece acompañado de la Virgen, de san José y de otros intercesores.



Ejemplos de intercesiones testamentarias:

A: *Elijo por mi Abogada a la siempre Virgen María, Madre de Dios y Señora Nuestra para que interceda con su preciosísimo hijo...*<sup>1356</sup>.

A7: *Reina de los Ángeles María Santísima, a los santos apóstoles san Pedro y san Pablo, Ángel de mi Guarda, santo de mi nombre y demás de la Corte del Cielo y de mi devoción...*<sup>1357</sup>.

B: ... *Reina De los Ángeles María Santísima en su advocación del Carmen...*<sup>1358</sup>.

C: ... *Virgen María Nuestra Señora concebida en gracia desde el primer instante de su purísima e Inmaculada Concepción...*<sup>1359</sup>.

D/O: *Cada letra indica la advocación mariana, el Arcángel o santo referido.*

#### d) El considerando

El “considerando” era la disposición que venía después de los llamados intercesores y en él -a decir del doctor González Cruz- se exponían *las motivaciones y razonamientos por los que redactaban las últimas voluntades*<sup>1360</sup>.

De acuerdo a lo encontrado en los documentos notariales, los piuranos de la primera década (1780-1789) recalcaron que, a pesar de su enfermedad o agonía, la hora de su muerte era totalmente incierta. Por ello, el más alto promedio de todo el lapso estudiado lo obtiene esta consideración: 26% mujeres y 24% varones (Cuadro N° 37, letra A). No obstante, hemos de advertir que en las siguientes décadas hay una tendencia a la disminución del uso de esta frase, llegando a colocarse solo en 1% (mujeres) y 2% (varones) a partir de 1810. De todas formas, en el cómputo general, este modelo de considerando se ubica en el tercer lugar, con un 18% de utilización (9% para cada sexo).

El segundo lugar, con un total de 21%, es para aquellos que a la incertidumbre del momento exacto de la muerte añaden que esta es una *cosa natural a toda criatura humana*<sup>1361</sup> o que es una *cosa incierta a toda criatura viviente*. Esta proposición sintáctica

---

<sup>1356</sup> ARP. Alcaldes ordinarios: Juan Ubaldó. Leg. 74. Exp. 1. Acto notarial 5. “Testamento de Baltasar de la Madrid Niño”. Mar. 1780.

<sup>1357</sup> ARP. Notarial. Caja 103. Prot. 1. Correlativo 188. Acto notarial 48. “Testamento de Jacoba González de Córdova”. Ene. 1780.

<sup>1358</sup> ARP. Notarial. Caja 74. Prot. 3. Correlativo 149. Acto notarial 100. “Testamento de Pedro Garavito conocido por Morante”. Jul. 1802.

<sup>1359</sup> ARP. Notarial. Caja 77. Prot. 7. Correlativo 153. Acto notarial 99. “Testamento de Victorina Sandoval”. Jul. 1806.

<sup>1360</sup> D. González. *Religiosidad y ritual...* Op. Cit. p. 167.

<sup>1361</sup> Para la región sevillana, José Antonio Rivas encontró una fórmula bastante parecida a la utilizada en

dual presenta un franco aumento en mujeres y varones desde los primeros años estudiados (6% para ambos) hasta la cuarta década en que logra un 15% en las féminas y 18% en los hombres (Cuadro N° 37, letras AB).

El primer lugar en el cómputo integral, con un 22%, es para quienes consideraron la muerte como cosa natural e incierta a toda criatura, pero sin el tema de la *hora incierta*. Las mujeres plasman esta idea durante todo el período estudiado con una rúbrica bastante constante y con un ligero crecimiento del 9% al 11%, mientras que los hombres presentan una postura ascendente de 1780 a 1810 -7%, 15% y 17% respectivamente- para decaer levemente al final hasta el 13% (Cuadro N° 37, letra B)

A diferencia de algunas villas españolas, en Piura se consideró de modo muy reducido el *prevenir* lo espiritual y material antes de la llegada de la muerte, pues solo 6 personas, en toda la etapa trabajada, mencionaron este elemento, lo que no resulta más del 0.4% (letra E, AE Y BE). El testamento recíproco de Pablo Suárez y su esposa Josefa Arrunátegui sirve de ejemplo: *Temiéndonos de la muerte que es cosa natural a toda criatura, después de ser incierta su hora para que cuando esta llegue no nos encuentre sin la prevención debida...*<sup>1362</sup>.

Creemos que la prevención, incluso hoy, no es parte de la idiosincrasia de los piuranos, pues, con pocas excepciones, siempre prefieren dejar para última hora aquello que pueden planificar con antelación. Con todo, la falta de prevención se agudiza con el 16% de piuranos que no colocaron nada en este acápite del testamento: 6% de mujeres frente al 10% de varones.

Por último, consignamos tres considerandos originales, propios de testamentos nuncupativos que, sin embargo, en esencia mantienen ideas bastante similares: el primero es de Francisco Fuentes Saavedra, residente en Piura y Sechura, quien, gravemente enfermo en cama, consideró que era *de hombres el morir, y que este caso es posible en toda hora y ha de llegar sin saber cuándo*<sup>1363</sup>; el segundo, escrito por Juan Guevara, dice que *como el vivir y morir es cosa cierta y el morir es temido por toda viviente criatura hago y ordeno mi testamento*<sup>1364</sup>; y el tercero, redactado por el presbítero Diego del

---

nuestra localidad: *Temiéndome de la muerte que es cosa natural de que ninguna criatura puede escapar*. J. Rivas. *Miedo y piedad: Testamentos sevillanos...* Op. Cit. p. 22.

<sup>1362</sup> ARP. Notarial. Alcaldes Ordinarios: Joaquín Adrianzén Palacios. Prot. 9. Acto notarial 10. Fol. 28v. "Testamento de Pablo Suárez y Josefa Arrunátegui". Mar. 1796.

<sup>1363</sup> ARP. Notarial. Leg. 74. Exp. 1. Acto notarial 65. Fol. 154v. "Testamento de Francisco Fuentes Saavedra". Ago. 1780.

<sup>1364</sup> ARP. Notarial. Alcaldes Ordinarios: Ignacio Valdivieso. Prot. 15. Acto notarial 83. Fol. 229r. "Testamento de Juan Guevara". Dic. 1794.

Castillo, reafirma que la muerte *es inevitable ignorando la hora de la mía*<sup>1365</sup>.

Cuadro N° 37. El considerando 1780-1819

| Considerando | Mujeres (220= 45%) |           |            |           |            | Varones (273= 55%) |           |           |           |           |
|--------------|--------------------|-----------|------------|-----------|------------|--------------------|-----------|-----------|-----------|-----------|
|              | 1ª Dª              | 2ª Dª     | 3ª Dª      | 4ª Dª     | Total      | 1ª Dª              | 2ª Dª     | 3ª Dª     | 4ª Dª     | Total     |
| A            | 35<br>26%          | 7<br>7.6% | 2<br>1.5%  | 1<br>1%   | 45<br>9%   | 32<br>24%          | 8<br>9%   | 2<br>1.5% | 3<br>2%   | 45<br>9%  |
| B            | 12<br>9%           | 7<br>7.6% | 10<br>7.5% | 15<br>11% | 44<br>9%   | 10<br>7%           | 14<br>15% | 23<br>17% | 17<br>13% | 64<br>13% |
| C            | 5<br>4%            | 1<br>1%   | 5<br>3.7%  | -         | 11<br>2.2% | 3<br>2%            | 1<br>1%   | 3<br>2%   | 7<br>5%   | 14<br>3%  |
| D            | 1<br>0.7%          | -         | -          | 1<br>1%   | 2<br>0.4%  | -                  | -         | -         | -         | -         |
| E            | 1<br>0.7%          | 1<br>1%   | -          | -         | 2<br>0.4%  | -                  | -         | -         | -         | -         |
| AB           | 8<br>6%            | 5<br>5%   | 17<br>13%  | 20<br>15% | 50<br>10%  | 8<br>6%            | 7<br>8%   | 13<br>10% | 24<br>18% | 52<br>11% |
| AC           | -                  | 10<br>11% | 9<br>7%    | 4<br>3%   | 23<br>5%   | 2<br>1%            | 12<br>13% | 16<br>12% | 6<br>5%   | 36<br>7%  |
| AD           | -                  | 1<br>1%   | 5<br>3.7%  | 5<br>4%   | 11<br>2.2% | -                  | 1<br>1%   | 6<br>5%   | 3<br>2%   | 10<br>2%  |
| AE           | -                  | -         | -          | -         | -          | 1<br>0.7%          | -         | -         | -         | 1<br>0.2% |
| BE           | -                  | 2<br>2%   | -          | -         | 2<br>0.4%  | -                  | 1<br>1%   | -         | -         | 1<br>0.2% |
| S/C          | 7<br>5%            | 6<br>7%   | 9<br>7%    | 8<br>6%   | 30<br>6%   | 11<br>8%           | 8<br>9%   | 12<br>9%  | 19<br>14% | 50<br>10% |

Fuente: Elaboración propia en base a 493 testamentos.

Ejemplos de “considerando”

A: *Hora incierta*<sup>1366</sup>.

B: *Cosa natural a toda criatura humana/ cosa cierta a toda criatura viviente*<sup>1367</sup>.

C: *Deuda precisa a toda humana naturaleza*<sup>1368</sup>.

D: *Cosa natural a toda criatura humana/ cosa cierta a toda criatura viviente y deuda precisa a toda humana naturaleza*<sup>1369</sup>.

E: *Para que cuando esta llegue me halle con la prevención debida*<sup>1370</sup>.

S/C: Sin Considerando.

<sup>1365</sup> ARP. Notarial. Caja 80. Prot. 10. Correlativo 156. Acto notarial 152. Fol. 383v. “Testamento del presbítero Diego del Castillo”. Nov. 1810.

<sup>1366</sup> ARP. Caja 77. Prot. 7. Correlativo 153. Acto notarial 205. “Testamento de Petrona de Cáceres”. Oct. 1806.

<sup>1367</sup> ARP. Caja 74. Prot. 3. Correlativo 149. Acto notarial 136. “Testamento de María Moreto”. May. 1800.

<sup>1368</sup> ARP. Caja 102. Prot. 28. Correlativo 238. Acto notarial 36. “Testamento Jimenez Sarco”. Jul. 1800.

<sup>1369</sup> ARP. Caja 81. Prot. 11. Correlativo 157. Acto notarial 15. “Testamento de Josefa Getrudis Garcés y Urbina”. Ene. 1811.

<sup>1370</sup> ARP. Leg. 154. Exp. 17-1. Acto notarial 31. “Testamento de Sebastiana de Aguilar”. Jun. 1794.

#### e) Y al final: encomendando el alma.

Tras haber asentado la creencia en Dios, uno y trino, y haber confiado en la intervención de María, los ángeles y los santos del cielo, llegaba el momento crucial en que el testador se dirigía únicamente a Dios para encomendarle su alma, confiando en que el Creador, como su origen que era, podría asimismo recibirla al final, en mérito de la redención de Jesucristo y su promesa de la vida eterna en el Paraíso a todos los justos. En ese sentido, el único concepto que se trabaja es Dios, aunque se le nombre de tres maneras tal como se ve en el Cuadro N° 38 con las siguientes letras:

A. *Encomiendo mi alma a Dios Nuestro Señor que la crio y redimió con el infinito precio de su preciosísima sangre, pasión y muerte*<sup>1371</sup>.

B... *a Dios Padre que la crio, a Dios Hijo que la redimió y a Dios Espíritu Santo que la alumbró con su gracia*<sup>1372</sup>.

C... *a Dios Nuestro Señor que de la nada la crio*<sup>1373</sup>.

Estas tres formas además permiten comprobar *cierta progresión hacia la sencillez formal*, tal como se vivió en los últimos años del XVIII en la villa onubense, en donde se observó *un incremento apreciable del empleo de la fórmula en que simplemente se encomienda el alma a Dios*<sup>1374</sup>. En el caso piurano esta tendencia no se experimentó hasta los primeros años del XIX, y se mantuvo hasta 1819 con un 5% por igual en ambos sexos.

Una manera original de encomendarse fue la suscrita por el ya mencionado presbítero Diego del Castillo, quien escribió que daba su *alma a Dios, la pongo en sus manos y la abandono enteramente a su misericordia por toda la Eternidad*<sup>1375</sup>.

De 1780 a 1800, hombres y mujeres colocan única y exclusivamente el párrafo consignado con la letra A. Sin embargo, en las dos décadas siguientes ya conjugan las tres alternativas. La idea trinitaria (letra B) va adquiriendo mayor énfasis en los varones que en las mujeres (4.8% y 2.4% respectivamente), mientras que la proposición más corta (C) presenta una figura inversa (4.2% mujeres y 2.6% varones). Teniendo en cuenta cifras en conjunto de las cuatro décadas, la primera fórmula (A) se hace con el primer lugar con un

---

<sup>1371</sup> ARP. Notarial. Caja 41. Prot. 7. Correlativo 93. Acto notarial 163. Fol. 448r. "Testamento de Juliana Guerrero Tineo". Jun. 1786.

<sup>1372</sup> ARP. Notarial. Caja 74. Prot. 4. Correlativo 150. Acto notarial 153. Fol. 479r. "Testamento de Mariano Carrión García". Sept. 1802.

<sup>1373</sup> ARP. Notarial. Caja 73. Prot. 2. Correlativo 148. Acto notarial 11. Fol. 39r. "Testamento de Justo Guzmán". Feb. 1802.

<sup>1374</sup> D. González Cruz. *Religiosidad y ritual...* Op. Cit. p. 169.

<sup>1375</sup> ARP. Notarial. Caja 80. Prot. 10. Correlativo 156. Acto notarial 152. Fol. 384r. "Testamento del presbítero Diego del Castillo". Nov. 1810.

39.7% en varones y 34.2% en mujeres.

Hemos de destacar que, de 1780 a 1789, ninguna dama dejó de encomendar su alma a Dios y, a diferencia de ellas, sí hubo hombres que lo obviaron partiendo de un 5% a inicios del período y llegando a un 11% en la cuarta década. Creemos, como Julio Retamal, que si no aparece esta fórmula es por *incapacidad de comprender lo que se manifiesta, por ignorancia de la fórmula, por olvido*<sup>1376</sup> o por el deseo de aminorar costos.

Cuadro N° 38. Encomendar el alma. 1780-1819

| Décadas                                   | Mujeres (220= 45%)         |                          |                          |                        | Varones (273= 55%)         |                          |                          |                        |
|-------------------------------------------|----------------------------|--------------------------|--------------------------|------------------------|----------------------------|--------------------------|--------------------------|------------------------|
|                                           | A                          | B                        | C                        | S/D                    | A                          | B                        | C                        | S/D                    |
| 1780-1789<br>136 testamentos.             | 69<br>51%                  | -                        | -                        | -                      | 60<br>44%                  | -                        | -                        | 7<br>5%                |
| 1790-1799<br>92 testamentos.              | 34<br>36.9%                | -                        | -                        | 6<br>6.5%              | 45<br>49%                  | -                        | -                        | 7<br>8%                |
| 1800-1809<br>132 testamentos.             | 40<br>30%                  | 6<br>5%                  | 7<br>5%                  | 4<br>3%                | 48<br>36%                  | 9<br>7%                  | 7<br>5.3%                | 11<br>8.3%             |
| 1810-1819<br>133 testamentos.             | 26<br>20%                  | 6<br>4.5%                | 14<br>10.5%              | 8<br>6%                | 43<br>32%                  | 15<br>11%                | 6<br>5%                  | 15<br>11%              |
| <b>Totales</b><br><b>493 testamentos.</b> | <b>169</b><br><b>34.2%</b> | <b>12</b><br><b>2.4%</b> | <b>21</b><br><b>4.2%</b> | <b>18</b><br><b>4%</b> | <b>196</b><br><b>39.7%</b> | <b>24</b><br><b>4.8%</b> | <b>13</b><br><b>2.6%</b> | <b>40</b><br><b>8%</b> |

Fuente: Elaboración propia en base a 493 testamentos.

En síntesis, creemos que no es arriesgado afirmar que, tanto en la metrópoli como en Piura, y de seguro en otros lugares del reino hispano, las fórmulas de fe no reflejan un *proceso de descristianización... como el observado por Michel Vovelle en Francia a fines de la centuria...*, sino más bien un afianzamiento de la doctrina católica derivada del Concilio de Trento<sup>1377</sup>. Asimismo, algunas de ellas presentan una clara propensión hacia el barroquismo retórico en la acumulación de variados sustantivos y adjetivos (nombres y atributos) de los seres celestiales en quienes confían la salvación de su alma. No

<sup>1376</sup> J. Retamal. "El Testamento colonial...". Op. Cit. p. 270.

<sup>1377</sup> Cfr. D. González Cruz. *Religiosidad y ritual...* Op. Cit. p. 169. Para la zona de Murcia, Amparo Bejarano ratifica que los testadores encomiendan su alma a Jesucristo o a Dios Padre, al que reconocen su acto creador y redentor y sobre todo los méritos de su pasión y muerte, suplicándole los lleve al Paraíso. A. Bejarano. *El hombre y la muerte. Los testamentos murcianos...* Op. Cit. p. 37.

obstante, observamos en otros acápite cierta preferencia a simplificarlos, quizá fruto de la moda o del interés por reducir precios.

Lo importante era dejar todos los asuntos espirituales listos para proceder a planificar las ceremonias fúnebres en las que el cuerpo tomaba su último protagonismo acorde con la situación socio-económica y política que había tenido en vida. No por nada, el ilustrado peruano Hipólito Unanue recalca en uno de sus escritos que *las exequias deben celebrarse en la iglesia con toda solemnidad y acompañamiento de sufragios que corresponda a la clase que ocupó el muerto entre los vivos*<sup>1378</sup>. Por este motivo, se procedía a escoger el hábito, la sepultura, el ritual funerario, las misas, etc. que reflejaban la riqueza o pobreza de la familia, las costumbres y tradiciones de la sociedad, la formación doctrinal del moribundo y la cercanía o lejanía con las instituciones religiosas de su entorno. En este sentido, los funerales -de intrínseco carácter público- provocaban que el difunto dejara de ser patrimonio de la familia para pasar a manos de la Iglesia, que era la administradora del funeral. En el siguiente capítulo veremos cómo se realizaban estos en el partido de Piura, no sin antes detenernos en los últimos momentos de agonía y muerte en el entorno íntimo de la familia.

---

<sup>1378</sup> H. Unanue. *Discurso sobre el panteón que está construyendo en el convento grande de san Francisco de esta capital el R. P. Guardián Fr. Antonio Díaz*. Lima, Colección Documental de la Independencia del Perú (CDIP), 1803, p. 489.

#### 7.4. El momento de la muerte.

Antes de proceder a la celebración del rito funerario, debía certificarse la muerte de la persona, pues los miedos hacia un enterramiento estando vivo se manifiestan continuamente entre la población de entonces. De esta preocupación, según Manuel de Lara, había surgido el rito romano de pronunciar en voz alta el nombre del supuesto difunto tres veces, tal cual se hacía en los funerales de palacio. Cuando en 1788 murió Carlos III, imitando a la corte francesa, el conde de Floridablanca se acercó hasta su lecho y exclamó en voz alta: ¡Señor, señor, señor! (...) *Disipada la incertidumbre, el sumiller salió a comunicar la noticia al príncipe de Maserano... que a su turno exclamó: ¡El rey ha muerto!*<sup>1379</sup>.

Esta medida de llamar al difunto se practicó en Piura con aquel que reposaba yacente en su casa y estaba a cargo del médico, notario, alcalde, sacerdote o cualquier autoridad competente que estuviese disponible en el momento necesario. Así lo estuvieron Miguel Carrasco y Cruzat, alcalde ordinario de primer voto, y Félix José de Jaramillo, escribano público de cabildo, cuando se personaron en la casa de Marcelina Gutiérrez, donde reposaba el cuerpo de su difunta tía, Ildefonsa Saavedra. Llamándola *por tres veces con voz alta, nada respondió*; con lo cual certificaron su muerte<sup>1380</sup>.

Por si había algún tipo de duda respecto a la muerte, siguiendo el ejemplo de Sevilla y de otras ciudades de la monarquía española, se esperaba un determinado número de horas que no podía pasar de veinticuatro. Ratificando lo dicho, el virrey José Fernando de Abascal, en 1808, manda que *todos los entierros deban hacerse al día siguiente al fallecimiento, constando este con seguridad, pero de ningún modo antes; ni se postergarán sin causa*<sup>1381</sup>. Sin embargo, en Piura hemos encontrado referencias de entierros el mismo día del fallecimiento *si fuere a hora apropiada o al día siguiente*. Todo iba a depender de si cuadraba o no con la posibilidad de poder realizar las funciones funerales.

A continuación, nos centraremos en el proceso del ceremonial.

---

<sup>1379</sup> M. De Lara Ródenas. *La Muerte barroca...* Op. Cit. p. 65.

<sup>1380</sup> Cfr. ARP. Cabildo. Caja 7. Exp. 144. Fol. 1r-v. "Testamentaria de Ildefonsa Saavedra". Nov. 1790.

<sup>1381</sup> AGI. Lima 649. *Reglamento Provisional acordado por el Excelentísimo Señor Don. José Fernando de Abascal y Sousa...* p. 9.

## 7.5. Vistiendo al difunto: el amortajamiento.

Lo primero que se hacía era limpiar el cuerpo difunto, lo más pronto posible para retardar unas horas la descomposición. Una vez limpio, se vestía con la mortaja, llevada en tiempo de la agonía o pedida en el testamento. Esta podía ser desde una simple y humilde sábana de tocuyo hasta el más costoso hábito, conjugado o no con vestiduras sacerdotales.

El hábito era un referente directo de las devociones de aquellos feligreses que lo habían usado durante buena parte de su vida, y sobre todo al final de esta para amortajar su cuerpo. Toca en este punto analizar cuantitativa y procesalmente las solicitudes que se hicieron de mortajas, distinguiendo entre las preferencias de mujeres y varones. El cuadro N° 39 refleja tal evolución y diferencias.

Desde el siglo XIV, en todos los grupos sociales de la Península Ibérica se había generalizado el hábito religioso como modelo de vestimenta mortuoria, relegando el sudario de lienzo. Este proceso, según el doctor Manuel de Lara, fue impulsado por el prestigio de las órdenes religiosas, su especialización en la asistencia a los moribundos y predicación sobre las postrimerías del hombre y su afianzamiento de la identificación de la santidad con la vida religiosa, con lo que el hábito pasó a ser una vestidura de santidad. Unidas a estos elementos estaban las gracias e indulgencias concedidas por la sede pontificia a quienes se enterraban con determinados hábitos<sup>1382</sup> y el conjunto de *representaciones iconográficas de santos muertos, agonizantes o transfigurados con sus respectivos hábitos* que la Iglesia colocaba como buenos ejemplos a seguir<sup>1383</sup>.

---

<sup>1382</sup> Cfr. M. de Lara. *La muerte barroca...* Op. Cit. pp. 80-81. El Papa León X concedió indulgencia plenaria a todo aquel que pidiera ser amortajado con el hábito de san Francisco. De la misma manera, Urbano IV la concedió para aquellos que solicitaran el hábito o escapulario de la Virgen de la Merced.

<sup>1383</sup> Cfr. J. Rivas. *Miedo y piedad: Testamentos sevillanos...* Op. Cit. p. 122.



Cuadro N° 39. Mortajas 1780-1819

| Mortajas       | Mujeres (220= 45%)               |                                  |                                  |                                  |                    | Varones (273= 55%) |                   |                   |                   |                    |
|----------------|----------------------------------|----------------------------------|----------------------------------|----------------------------------|--------------------|--------------------|-------------------|-------------------|-------------------|--------------------|
|                | 1ª D <sup>a</sup>                | 2ª D <sup>a</sup>                | 3ª D <sup>a</sup>                | 4ª D <sup>a</sup>                | Total              | 1ª D <sup>a</sup>  | 2ª D <sup>a</sup> | 3ª D <sup>a</sup> | 4ª D <sup>a</sup> | Total              |
| A              | 47<br>35%                        | 27<br>29%                        | 32<br>24%                        | 37<br>28%                        | 143<br>29%         | 51<br>38%          | 39<br>42.3%       | 53<br>40%         | 59<br>44%         | 202<br>41%         |
| B              | 6<br>4%                          | 1<br>1%                          | 1<br>0.7%                        | 2<br>1.5%                        | 10<br>2%           | -                  | -                 | -                 | -                 | -                  |
| C              | 4<br>3%                          | 9<br>10%                         | 9<br>7%                          | 10<br>7.5%                       | 32<br>6.4%         | 2<br>1%            | 1<br>1.1%         | 1<br>0.7%         | 3<br>2%           | 7<br>1%            |
| D              | -                                | -                                | -                                | -                                | -                  | 6<br>4%            | -                 | -                 | -                 | 6<br>1%            |
| E              | 1<br>0.7%                        | -                                | 4<br>3%                          | 1<br>0.7%                        | 6<br>1.2%          | -                  | 1<br>1.1%         | 4<br>3%           | 9<br>7%           | 14<br>3%           |
| F              | -                                | -                                | -                                | -                                | -                  | 3<br>2%            | 2<br>2.1%         | 7<br>5%           | 3<br>2%           | 15<br>3%           |
| G              | 1<br>0.7%                        | -                                | 1<br>0.7%                        | -                                | 2<br>0.4%          | -                  | -                 | -                 | -                 | -                  |
| H              | -                                | -                                | 4<br>3%                          | -                                | 4<br>1%            | -                  | -                 | -                 | -                 | -                  |
| I              | 1<br>0.7%                        | -                                | -                                | -                                | 1<br>0.2%          | -                  | -                 | -                 | -                 | -                  |
| N/E            | 9<br>7%                          | 3<br>3%                          | 6<br>5%                          | 4<br>3%                          | 22<br>4.4%         | 5<br>4%            | 9<br>10%          | 10<br>8%          | 5<br>4%           | 29<br>6%           |
| <b>Totales</b> | <b>69<sup>1384</sup><br/>51%</b> | <b>40<sup>1385</sup><br/>43%</b> | <b>57<sup>1386</sup><br/>43%</b> | <b>54<sup>1387</sup><br/>41%</b> | <b>220<br/>45%</b> | <b>67<br/>49%</b>  | <b>52<br/>57%</b> | <b>75<br/>57%</b> | <b>79<br/>59%</b> | <b>273<br/>55%</b> |

Fuente: Elaboración propia en base a 493 testamentos.

A: Hábito de san Francisco

B: Hábito de la Virgen del Carmen

C: Hábito de la Virgen de las Mercedes

D: Hábito de Betlemitas

E: Mortaja simple (sábana: lienzo, tocuyo o limosna)

F: Vestiduras sacerdotales

G: A y B

H: A y C

I: B y C

N/E: No especifica

<sup>1384</sup> De las 69 mujeres, 5 usaron el hábito del Carmen y una el de las Mercedes durante su vida.

<sup>1385</sup> En esta segunda década, una mujer usó el hábito de san Francisco y otra el del Carmen durante su vida.

<sup>1386</sup> En esta tercera década, 3 mujeres usaron en vida los hábitos de san Francisco, del Carmen y las Mercedes respectivamente.

<sup>1387</sup> En esta última etapa, 3 mujeres usaron el hábito de san Francisco en vida.

Todo este bagaje vivido en la metrópoli se afianzó en casi todas las colonias hispanoamericanas<sup>1388</sup> de tal manera que, en el partido de Piura, el 82% de los testadores solicitó ser amortajado con uno u otro hábito. A esta predominante cifra pueden agregarse, más menos, dos puntos porcentuales de sacerdotes que, a partir de 1790, pidieron unir un hábito a sus vestiduras clericales; también podríamos sumar algún porcentaje correspondiente a ese 10% de testadores que no especificaron el hábito a utilizar porque ya lo habían conversado previamente con sus albaceas.

Del 84% expresado literalmente en los testamentos, como era de esperarse, el hábito de san Francisco acapara un 70% (subdividido en 41% para varones y 29% para mujeres) en aquellos que pidieron exclusivamente este vestido, pero a este grupo habría que agregarle un 2% porque hubo quienes lo conjugaron con otro hábito. Y es que, al parecer, la vestidura no solo permitía la remisión de los pecados de quien la llevara puesta, sino también la esperanza de que en la fiesta de San Francisco (4 de octubre de cada año), este descendía al Purgatorio *para rescatar las almas de los miembros de sus tres órdenes y de sus devotos [para] llevarlas al Paraíso*<sup>1389</sup>. Los pocos integrantes de la Tercera Orden franciscana residentes en Piura se esforzaron en recalcarlo, especificando que deseaban ser amortajados con el hábito y cuerda. Así lo hicieron, entre otros, Pablo Suarez de Aguilar (malagueño)<sup>1390</sup> y Petronila Herquisia de Quevedo (piurana), que además reafirmó que dicha vestimenta la había llevado como hermana propia *de la tercera orden*<sup>1391</sup>.

El análisis procesal muestra que las mujeres tienen una clara inclinación a abandonar el uso del hábito franciscano, desde un 35% hasta un 28% en la última década (1810-1819), porque se inclinaron a pedir otros hábitos, mientras que los varones, por el contrario, se manifiestan más adeptos a usarlo, incrementando las solicitudes del 38% al 44%. Creemos que, en el caso piurano, la presencia del convento franciscano en el centro

---

<sup>1388</sup> Una excepción a la regla se observa en Panamá, pues las mortajas que ahí se usaron en el XVIII no fueron mayoritariamente hábitos, sino ropa de diferentes colores o diseños: de color negro, azul o morado, que connotaban lujo, solemnidad y respeto; o bien ropa de color blanca, signo de pureza; ropa con platilla fina; vestiduras sacerdotales; la mejor ropa; ropa de uso (señal de pobreza); traje natural según dispusieran los albaceas (indicio de indiferencia religiosa), o mortaja sin más. Cfr. A. Figueroa. *El testamento y sociedad en el istmo de Panamá: siglos XVIII y XIX*. Panamá, Roysa, 1991, pp. 31-32.

<sup>1389</sup> D. González. "La mortaja religiosa en Santiago entre los siglos XVI y XIX". *Compostellanum*, Vol. XXXIV, 3-4, 1989, Santiago de Compostela, p. 278. Citado en M. de Lara Ródenas. *La muerte barroca...* Op. Cit. p. 83.

<sup>1390</sup> Cfr. ARP. Notarial. Caja 40. Prot. 6. Correlativo 92. Acto notarial 111. Fol. 277v. "Testamento de Pablo Suárez de Aguilar". Dic. 1786.

<sup>1391</sup> ARP. Notarial. Caja 78. Prot. 8. Correlativo 154. Acto notarial 68. Fol. 222v. "Testamento de Petronila Herquisia de Quevedo". Jul. 1808.

de la ciudad tuvo un papel importante pero no esencial al momento de elegir el hábito de este santo, porque tuvo que competir en ese sentido con dos conventos más: mercedarios y betlemitas. Esto permite pensar que se conjugaron más razones antes de elegir el hábito franciscano.

Al igual que en Murcia, aquí en Piura no está documentalmente probado si el hábito franciscano era usado por miembros del convento o si se confeccionaba expresamente para hacer las veces de envoltura funeraria. Suponemos que los creyentes considerarían que el hábito quedaría impregnado de santidad si era usado por los religiosos, pero queda claro que sería difícil atender la demanda si el número de religiosos era reducido<sup>1392</sup>.

En el convento franciscano de la ciudad de Piura podía escogerse entre varios tipos de mortaja, cuyo valor variaba, en función a la calidad y finura de la tela, desde cinco hasta veinte pesos. El modelo más exclusivo utilizado para entierros mayores era confeccionado en *género fino de color azul*, como aquel con el que enterraron el cuerpo de Juana de Ubillús, en 1780, o el de Francisco Capelo en 1787<sup>1393</sup>. Además existía otro que costaba 14 pesos, como el que vistió Pedro de Saavedra en 1786<sup>1394</sup>, y otro más común, de *jerga*, utilizado para entierro menor y que costaba 5 pesos, como el que compró Domingo Rúa en 1796<sup>1395</sup>. Este último no fue utilizado solo por personas de situación paupérrima, sino también por humildes de corazón que trataron de evitar cualquier *pompa y lujo* en sus entierros y *por eso* [pidieron] *ser amortajados con jerga y no con género fino*<sup>1396</sup>. Dicho ropaje era burdo, grueso y de color negro, tal como se aprecia en la imagen 26. El monto pagado por el hábito franciscano comprendía no solo la tela utilizada y la confección, sino también la bendición dada por uno de los religiosos del convento, asegurando así una mayor eficacia en la salvación del alma. Por esta bendición se daba una limosna de entre 4 y 6 pesos, tal como lo consigna, entre otros documentos, un recibo de fray Josep de Zevallos dado a Manuel Leyses, albacea de Francisco Capelo<sup>1397</sup>. Por su parte, el padre comendador del convento de la Merced en Piura recibía por este rubro cuatro pesos y cuatro reales por la bendición de la respectiva mortaja<sup>1398</sup>. Hasta el

---

<sup>1392</sup> Cfr. A. Bejarano. *El hombre y la muerte. Los testamentos murcianos...* Op. Cit. p. 41.

<sup>1393</sup> Cfr. Cabildo. Caja 7. Exp. 118. Fol. 3r. "Testamentaria de Juana de Ubillús". Feb. 1781.

<sup>1394</sup> Cfr. ARP. Cabildo. Caja 7. Exp. 128. Fol. 12r. "Testamentaria de Pedro Saavedra". Jul. 1785.

<sup>1395</sup> Cfr. ARP. Notarial. Prot. 9. Acto notarial 58. Alcaldes ordinarios: Joaquín Adrianzén Palacios. Fol. 216r. "Razón de los bienes de Domingo Rúa". Nov. 1796.

<sup>1396</sup> ARP. Notarial. Caja 85. Prot. 15. Correlativo 161. Acto notarial 122. Fol. 345r-v. "Poder recíproco para testar de Vicente de León y Valdivieso a Teresa de Alva". Sept. 1816.

<sup>1397</sup> Cfr. AAP. Autos de la Testamentaria de Francisco Capelo. Fol. 14r- ss. Año 1787.

<sup>1398</sup> Cfr. ARP. Intendencia. Leg. 31. Exp. 579. Fol. 28r. "Testamentaria de María Palacios y Enríquez". Oct.

momento no se han encontrado referencias que testifiquen el importe por la bendición del hábito betlemítico.

En zona rural el precio se incrementaba ligeramente, por la dificultad de trasladarlo hacia el lugar. En Catacaos, por ejemplo, costaba 6 pesos porque estaba relativamente cerca de la ciudad de Piura, pero en Ayabaca llegó a costar el doble por lo lejano e inaccesible del lugar<sup>1399</sup>. No está de más anotar que no siempre se compró al contado esta mortaja, generándose algunos problemas para obtener el pago como los que experimentó fray Francisco Miranda con Martín Huerta, quien le debía al convento franciscano *treinta pesos... pertenecientes a cinco mortajas que llevó en la muerte de su padre... hace más de tres meses*<sup>1400</sup>.

Si el hábito franciscano se consagró como el más solicitado por hombres y mujeres durante las cuatro décadas estudiadas, el de las Mercedes asumió un segundo lugar muy alejado, con un 7.4%, subdividido en 6.4% para las mujeres y el resto para los varones. Esta marcada preferencia de las mujeres por el hábito fue haciéndose más acusada a medida que pasaron los años, aumentando de 3% al 7.5% a partir de 1810, e incluso llegando a ser solicitado por el 10% de mujeres en la segunda década. Por el contrario, los varones no llegaron a traspasar el 2% en todo el período estudiado. La presencia de religiosos de la orden de la Merced en la ciudad de Piura y las gracias concedidas a esta advocación por el papado fueron seguramente un aliciente que movió voluntades para elegir este hábito, tal como recalcó en su poder para testar la piurana Inés Martínez de Vila, al pedir ser amortajada con *el hábito de Nuestra Señora de Mercedes para ganar las gracias e indulgencias* a ella concedidas<sup>1401</sup>.

Junto al sayal de una orden religiosa, el empleo de la mortaja común de lienzo blanco -símbolo de pureza- se hallaba generalizado y, por ello, se coloca en tercer lugar con un 4.2%, fraccionado en 3% para hombres y 1.2% para mujeres. La sábana blanca de lienzo,

---

1809.

<sup>1399</sup> Cfr. ARP. Notarial. Caja 39. Prot. 5. Correlativo 91. Lib. 4. Fol. 297r. “Razón de los gastos impendidos en el funeral y entierro de mi difunta hermana María Teresa Cortez”. Sept. 1785. Manuel de Lara compara los precios del hábito franciscano en el siglo XVIII, en Sevilla -de 40 a 66 reales de vellón- en Gran Canaria -de 40 a 50 reales de vellón-, en Málaga y Zamora -44 reales de vellón-. Estos precios dependían de la calidad de la tela y lo completo de la indumentaria, distinguiendo los hábitos de sayal, picote y picotillo. M. de Lara. *La muerte barroca...* Op. Cit. p. 105. Para el caso de Lima y Cusco, Gabriela Ramos afirma que en 1630 el hábito franciscano costaba de 10 a 12 pesos, y veinte años después, cuando su uso se había extendido, su precio se incrementó a 24 pesos. G. Ramos. *Muerte y conversión en los Andes...* Op. Cit. p. 193.

<sup>1400</sup> AGN. CTD. Caja 3. Doc. 1161. “Carta de Fr. Francisco Miranda a Tomás Diéguez”. Oct. 1821.

<sup>1401</sup> Cfr. ARP. Notarial. Prot. 1. Alcaldes ordinarios: Manuel Rebolledo. Fol. 270v. “Poder para testar de Inés Martínez de Vila a José María y Miguel de León”. Nov. 1821.

que llegó a costar 22 reales las cinco varas<sup>1402</sup>, se utilizaba normalmente para envolver a los pobres, a los humildes de corazón y a los pobladores de zona rural donde era difícil comprar un hábito.

El grupo de pobres de la villa de Huelva asistidos en los hospitales solicitó mortaja con este tipo de vestido sencillo<sup>1403</sup>; pero en el caso piurano, los varones alojados en el hospital de Santa Ana prefirieron, por lo menos desde 1780 hasta 1787, envolverse con el hábito de los betlemitas (1%), aunque en los años posteriores pidieron hábitos o mortaja sencilla. En 1802 Mariano Carrión, natural de Loja, pedía que *mi cuerpo sea cubierto con un saco de tocuyo* y enterrado en el hospital<sup>1404</sup>.

Aunque las mortajas blancas no generaban gracias directamente a quienes las usaban, sí permitían identificarse con el mismo Cristo que cubrió su cuerpo con el Santo Sudario en el sepulcro. En el discurso se consideraba que el mismo Dios hecho hombre había dejado este mundo vestido de manera humilde; siguiendo tal modelo de desprendimiento, algunos piuranos establecieron ese mandato en sus últimas voluntades: José Rudecindo de Córdoba Noriega, vecino de la hacienda de San Fernando de Chalaco, exigió en 1810 ser enterrado *con una pobre sabana, la cual apreció Cristo, vida nuestra*<sup>1405</sup>. Su pretendida humildad, reflejada en esta frase, permite intuir su desapego de los bienes materiales que describió en su testamento (22 vacas, 30 ovejas, 1 cerdo, 1 burro, 13 caballos, tierras en la zona de Carpinteros y en Santiago), finalmente legados a sus cinco hijos legítimos. Vale la pena insistir en la dificultad de hacerse con un hábito en estos alejados poblados, así que por humildad o por dificultad se generalizó la mortaja sencilla. José Antonio Jimenez, residente del sitio El Parco, pidió que su cuerpo fuera *amortajado con mortaja humilde por no hallarse otra de presente*<sup>1406</sup>; y parecido fue el caso del comerciante y ex miliciano Casiano Villalta, residente en el pueblo de Tumbes, quien, consciente de la dificultad para conseguir el hábito franciscano en aquella zona, dejó la alternativa de ser amortajado con lo que sus albaceas gustasen<sup>1407</sup>.

---

<sup>1402</sup> Cfr. ARP. Corregimiento. Leg. 41. Exp. 848. “Testamentaria de Juana Mera”. Jun. 1783. Las cinco varas de tocuyo para mortaja llegaron a costar, en 1785, doce reales y medio. Cfr. ARP. Corregimiento. Leg. 42. Exp. 876. Fol. 21v. “Testamentaria de Lucas Rojas”. May. 1785.

<sup>1403</sup> Cfr. D. González Cruz. *Religiosidad y ritual...* Op. Cit. p. 205.

<sup>1404</sup> Cfr. ARP. Notarial. Caja 74. Prot. 4. Correlativo 150. Acto notarial 153. Fol. 479r. “Testamento de Mariano Carrión García”. Sept. 1802.

<sup>1405</sup> ARP. Notarial. Caja 81. Prot. 11. Correlativo 157. Fol. 347v. “Testamento de José Rudecindo de Córdoba Noriega”. Jun. 1810.

<sup>1406</sup> ARP. Notarial. Caja 86. Prot. 16. Correlativo 162. Acto notarial 96. Fol. 302r. “Testamento de José Antonio Jimenez”. May. 1818.

<sup>1407</sup> Cfr. ARP. Notarial. Caja 78. Prot. 8. Correlativo 154. Acto notarial 40. Fol. 122v. “Testamento de

La presencia en la ciudad de Piura de una iglesia del Carmen, aunque sin convento, propició cierta disposición a enterrarse con el hábito de Nuestra Señora. Este fue requerido, al igual que en la Península Ibérica<sup>1408</sup>, tan solo por mujeres y, aunque las proporciones fueron disminuyendo a medida que pasaban los años (de 4% a 1.5%), no llegó a ser insignificante, debido seguramente a la devoción por la Virgen del Carmen y a la creencia de la otorgación de beneficios a quienes fuesen enterrados con este hábito. Encontramos dos mortajas que se asumen exclusivas: una para mujeres (hábito del Carmen) y otra para varones (hábito de los betlemitas). Cabe destacar que, en el primer caso, solo una dama requirió este hábito conjuntamente con el de san Francisco, y otra más con el de las Mercedes.

Estas dualidades de mortajas son poco comunes, tanto en la metrópoli como en las colonias, pero merece la pena referirse a un par de solicitudes, como la de Florentina Moran, vecina de Piura en 1808, quien dispone ser amortajada con el hábito y cuerda de San Francisco sobre *el que visto de Nuestra Señora de las Mercedes*<sup>1409</sup>; y la de Josefa Garcés, también devota de esta Virgen, quien en sus dos testamentos, con siete años de diferencia, pidió ser enterrada con el mismo hábito, con la ligera variación de agregar *el hábito y cuerda de San Francisco encima del de Nuestra Señora de Mercedes de la que soy hermana profesada*<sup>1410</sup>. Como ellas, el 1.6% de mujeres solicitó duplas parecidas, que a su vez reflejan un dato importante sobre el uso de hábito durante sus vidas, lo que las diferencia claramente de los varones laicos, en quienes no hemos encontrado ningún caso de utilización de hábito antes de su enfermedad o muerte.

Mucho más excepcional fue solicitar tres mortajas al mismo tiempo, considerando las vestiduras sacerdotales como una de ellas. El testimonio del presbítero Diego Blas de Saavedra es singular, porque en 1812 ordena ser enterrado con el *hábito y cuerda de San Francisco, el de mi Señora de Mercedes y las vestiduras sacerdotales, con la decencia correspondiente a la dignidad de mi estado...*<sup>1411</sup>.

---

Casiano Villalta Jiménez". Oct. 1807.

<sup>1408</sup> Manuel de Lara comenta que en el siglo XVII la solicitud de mortajas carmelitas en Huelva quedó reservada a las beatas de la orden ratificando así su tradicional carácter femenino, lo que González Lopo advierte en Santiago para el siglo XVIII. Cfr. M. de Lara Ródenas. *La muerte barroca...* Op. Cit. p. 101.

<sup>1409</sup> ARP. Notarial. Caja 78. Prot. 8. Correlativo 154. Acto notarial 61. Fol. 204v/205r. "Testamento de Florentina Morán". Jun. 1808.

<sup>1410</sup> ARP. Notarial. Caja 140. Prot. 33. Correlativo 250. Acto notarial 15. Fol. 49r. "Testamento de Josefa Getrudis Garcés y Urbina". Sept. 1818.

<sup>1411</sup> ARP. Notarial. Caja 82. Prot. 12. Correlativo 158. Acto notarial 7. Fol. 23v. "Poder para testar de Diego Blas de Saavedra y Carrasco a Manuel Camino". Ene. 1812.

En efecto, los sacerdotes difícilmente eludían ser envueltos en sus propios atuendos clericales porque así lo estipulaba la costumbre basada en el *Ritual romano*, además de haberlo usado durante toda su vida pastoral y estar revestido de cierto grado de sacralidad derivada del ejercicio de su ministerio sacerdotal. Caso excepcional fue el del presbítero de Huancabamba, Diego del Castillo, en quien primó la imagen de la humildad a pesar de haber amasado una fortuna superior a los 25000 pesos, como demuestra su petición de ser amortajado solo con el hábito y cuerda de San Francisco y sin las vestiduras sacerdotales, con el ánimo de seguir el ejemplo del santo<sup>1412</sup>.

Las preferencias de los sacerdotes, en cuanto a sus vestiduras fúnebres, puede dividirse claramente en dos momentos: en el primero, de 1780 a 1789, solo utilizan las vestiduras sacerdotales para enterrarse; en el segundo, a partir de 1790, algunos empiezan a conjugarlas con el hábito de san Francisco o de las Mercedes. Silvestre Antonio del Castillo, presbítero, demanda ser amortajado con el hábito y cuerda de San Francisco, encima del cual se deberán colocar los ornamentos sacerdotales<sup>1413</sup>, mientras que el sacerdote José Félix Navarrete y Blanco prefiere que se les

*dé a los fabriqueros 100 p<sup>s</sup> en dinero corriente para cubrir mi cuerpo de lo qe no merece, y si para sepultar mi cuerpo hiciese o emprendiese algunos gastos como de Alba y casulla, mando qe mi alva de estopilla labrada aclarinada con encajes españoles y mi ornamento de tapiz i flores nuevo con su sítgulo de cinta de tapiz se les entregue a los fabriqueros de esta Santa Yglesia pues así es mi voluntad*<sup>1414</sup>.

Otro grupo reducido que llevó una mortaja especial y tuvo un funeral con algunas peculiaridades fue el de los militares en ejercicio o retirados de sus funciones. Desafortunadamente, son pocos los datos encontrados en testamentos, relaciones de bienes, testamentarías o cartas, pero algunos dan visos de que pudieron aplicarse por extensión. *Los concurrentes estaban en acción de ponerle el uniforme*, especifica la fe de muerte de José López, teniente del ejército y comandante militar muerto en Piura en septiembre de 1809<sup>1415</sup>.

Con todo, un grupo indeterminado no especificaría, ni en sus testamentos ni en sus

---

<sup>1412</sup> Cfr. ARP. Notarial. Caja 80. Prot. 10. Correlativo 156. Acto notarial 152. Fol. 384r. “Testamento del presbítero Diego del Castillo”. Nov. 1810.

<sup>1413</sup> Cfr. ARP. Notarial. Caja 101. Prot. 26. Correlativo 236. Exp. 1. Fol. 185v. “Testamento de Silvestre Antonio del Castillo”. Oct. 1799.

<sup>1414</sup> ARP. Notarial. Caja 81. Prot. 11. Correlativo 157. Acto notarial 153. Fol. 455v. “Testamento del presbítero José Félix Navarrete y Blanco”. Jun. 1804.

<sup>1415</sup> Cfr. ARP. Notarial. Caja 79. Prot. 9. Correlativo 155. Acto notarial 126. “Poder para testar de José López al teniente Gregorio Muñoz”. Sept. 1809.

poderes para testar, la mortaja que deseaban utilizar tras su muerte; posiblemente porque, o bien ya lo había hecho saber a sus albaceas, o bien confiaba en sus decisiones al respecto. El 10.4% en total, segregado en 6 puntos para varones y 4.4 para mujeres, no especifica este tema. Procesalmente hablando, las mujeres presentan una caída de 7% a 3% lo que implica que cada vez se preocuparon más por dejar este asunto establecido en sus últimas voluntades, mientras que los varones iniciaron y terminaron con 4% pero llegaron hasta un 10% en la segunda década.

En resumen, y siguiendo un orden jerárquico, los varones escogieron prioritariamente el hábito franciscano con su respectiva cuerda de tres nudos, seguido del lienzo blanco, del mercedario y del betlemítico mientras que las mujeres hicieron lo mismo al escoger el hábito de san Francisco, también con su respectivo cordón, colocando, sin embargo, al de las Mercedes en segundo lugar, seguido del carmelita<sup>1416</sup>, del lienzo blanco y de la conjugación dual de ellos, al igual que algunos sacerdotes a partir de 1790. Ocasionalmente, las mujeres que solicitaban entierro mayor en la ciudad o en el campo pedían que les fuera colocada sobre sus cabezas una toca de cambray, de clarín o de tela similar, que, en las dos primeras décadas estudiadas, podía llegar a costar 1 peso con 6 reales<sup>1417</sup>, dependiendo de la calidad de la tela.

Por supuesto, la venta de cualquier tipo de hábito religioso generaba para el respectivo convento grandes cantidades de dinero. Tenemos referencias de que, en Lima, para 1818, el ramo de mortajas de los jesuitas era de *30 a 40 mil pesos, sin contar los nichos de preferencia, conducción de los cuerpos y otras sacaliñas*. Aunque se vivieran lapsos cortos de crisis económica en la capital, como el de 1815 a 1818, este convento jesuita recolectó *145000 pesos, por solo lo que él confiesa...*<sup>1418</sup>. Lastimosamente, en Piura no tenemos referencia de las entradas por este rubro, pero creemos que no fueron pocos, aunque, como se ha visto, fue la Matriz la que acogió mayor número de entierros.

---

<sup>1416</sup> El hábito carmelita tuvo cierta presencia en Cádiz y Sevilla. Cfr. A. Morgado. *Ser clérigo en la España del Antiguo Régimen...* Op. Cit. pp. 160-161.

<sup>1417</sup> Cfr. ARP. Cabildo. Caja 7. Exp. 118. Fol. 4r. "Testamentaria de Juana López de Ubillús". Abr. 1781; Intendencia. Leg. 20. Exp. 356. Fol. 1r. "Testamentaria de Sinforosa Taboada". Ago. 1796.

<sup>1418</sup> AGI. Lima 1591 S/N. Fol. 26v-27r. "Representación Al muy Respetable y Venerable Difinitorio de la Santa Provincia de los Doze Apóstoles de Lima. El Guardián de su primera Recolección Fray Fernando Ayuso". Nov. 1818.



## 7.6. Los últimos momentos del difunto en casa: vigilia y convite.

Vestido el cuerpo con la mortaja, los familiares procedían entre llantos y sollozos a ubicarlo en una caja o sobre un paño, rodeándolo de hachas encendidas, en una sala baja de su casa para que recibiera el último homenaje de familiares y vecinos<sup>1419</sup> (imagen 27). Así se hacía en la Península y así se replicaba en las colonias hispanoamericanas con muy pocas variantes.

Difícil ha sido siempre aceptar la muerte, y aún más la de un familiar. La enfermedad prolongada de un ser querido preparaba a los que lo rodeaban para el desenlace fatal, pero una muerte inesperada era más difícil de asimilar rápidamente. En ambos casos, la muerte ponía en *alboroto y afanes la casa* que albergaba el cadáver, como lo experimentó, entre otros, Fernando Seminario y Jaime, vecino piurano que sufrió amargamente la agonía de su hija menor *Casimirita*, a quien su hermano disparó casualmente y a causa de ello murió después *de sobrevivir diez días de un modo milagroso*. Tras fatal suceso, *la casa estaba inconsolable* y se temía que le costara la vida al afligido padre<sup>1420</sup>.

Tarde o temprano había que aceptar la muerte y preparar para velar el cuerpo inerte un ambiente de la vivienda que, generalmente, era la sala principal. En Sevilla, *el velatorio, el convite funerario y los nueve días de duelo transformaban la disposición del mobiliario y los cuadros*, para introducir *cortinajes negros que subrayaban el dolor de la familia* ante los visitantes<sup>1421</sup>. De manera similar en Piura, las paredes se cubrían de mantos negros que se compraban o arrendaban por 4 reales cada uno, y que pueden observarse claramente en la imagen 28 de las acuarelas que venimos mencionando. Estos mantos o cortinas negras se colocaban en la pared aledaña a la cabeza del difunto y en las puertas de la vivienda<sup>1422</sup>.

Si el fallecido había pertenecido a alguna cofradía o hermandad, se colocaban sus pendones y estandartes (guiones), conjugados con paños de ánimas cuyo alquiler ascendía de dos a seis pesos<sup>1423</sup>. Los guiones alquilados por las hermandades costaban dos reales

---

<sup>1419</sup> Cfr. M. de Lara Ródenas. *La muerte barroca...* Op. Cit. p. 111.

<sup>1420</sup> Cfr. AGN. CTD. Caja 2. Doc. 567. "Carta de Tomás Diéguez a su hermano Nicolás". Nov. 1820.

<sup>1421</sup> Cfr. J. Rivas. *Miedo y piedad: testamentos sevillanos...* Op. Cit. p. 128.

<sup>1422</sup> ARP. Intendencia. Leg. 20. Exp. 356. Fol. 1v. "Testamentaria de Sinforosa Taboada". Ago. 1796. Cfr. A. Requena. *El cementerio San Teodoro. Patrimonio histórico de Piura*. Piura, Municipalidad de Piura, 2013, p. 59.

<sup>1423</sup> Cfr. ARP. Notarial. Caja 39. Prot. 5. Correlativo 91. Lib. 4. Fol. 297r. "Razón de los gastos impendidos en el funeral y entierro de mi difunta hermana María Teresa Cortes". Sept. 1785. Cfr. ARP. Corregimiento. Leg. 40. Exp. 816. "Testamentaria de Josefa Zarco de Baldiovar". Nov. 1781.

cada uno, y todo el conjunto podía reutilizarse en las posas<sup>1424</sup> e incluso en la iglesia o parroquia mientras se celebraban la misa de cuerpo presente y las honras.

La imagen 27 permite también corroborar que, en el partido piurano, el paño utilizado en la metrópoli fue reemplazado por una esterilla de paja junco apostada sobre el suelo, donde reposaba el cuerpo del indio o vecino de escasos recursos económicos; aquí podemos incluir a los esclavos o libertos que, siguiendo la costumbre limeña, pedían colocar sus cuerpos sobre una sábana en el piso, poniendo *4 velas a los costados, de almohada un adobe, los pies descalzos y amortajados con el hábito de san Francisco*<sup>1425</sup>. Por el contrario, si se trataba de familias de alta alcurnia, la estera era reemplazaba por alfombras, que no siempre eran propias, sino que podían ser alquiladas por un real o medio cada una, sobre las que se colocaba una mesa grande que sostenía el cuerpo inerte. Si la casa era grande se alquilaban varias alfombras para cubrir todo el piso, tal como lo hizo la familia Pedemonte mientras velaban el cuerpo de Manuela Ortiz, para lo cual utilizaron siete alfombras<sup>1426</sup>. Igualmente, estas *colchas* -como también se les llamaba- volvían a servir para las posas, de manera que había que pagar para que fueran trasladadas a los puntos indicados y luego regresadas al almacén. El transporte de alfombras, paños y otros enseres costaba un peso con seis reales.

Dependiendo del dinero con que se contara, durante veinticuatro horas o más, alrededor del cuerpo ardían cuatro, seis o más velas de cera insertadas en *hacheros* que se alquilaban a la iglesia a un real cada uno<sup>1427</sup>. Los blandones, por su parte, costaban 2 reales cada uno.

Para la velación en la casa, funeral y entierro, a inicios del período estudiado (1780) se gastaban de 2 a 3 arrobas de cera que podían importar unos 6 pesos cada arroba (2<sup>rs</sup> y ½ la libra), y si se quería cera labrada había que amortizar unos 6 reales al artesano<sup>1428</sup>. En este mismo tiempo, la libra de cera costaba en zona rural de 4 a 6 reales. A partir de 1801<sup>1429</sup> se observa un incremento en el precio por la sequía que durante varios años azotó

---

<sup>1424</sup> Pequeños altares funerarios ubicados en lugares estratégicos del recorrido en los que se detenía el cortejo fúnebre para recitar responsos y cantar plegarias por el alma del difunto.

<sup>1425</sup> R. Adanaqué. "Libertos y libertas en Lima: siglo XVIII" en *Investigaciones sociales*. Vol. 13, N° 22, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2009, p. 322.

<sup>1426</sup> Cfr. ARP. Intendencia. Leg. 26. Exp. 487. Fol. 70r. "Testamentaria de Anselmo Pedemonte". Sept. 1804

<sup>1427</sup> Cfr. ARP. Cabildo. Caja 7. Exp. 118. Fol. 4r. "Testamentaria de Juana López de Ubillús". Abr. 1781.

<sup>1428</sup> Cfr. ARP. Cabildo. Caja 7. Exp. 118. Fol. 22r. "Testamentaria de Juana López de Ubillús". Abr. 1781. ARP. Notarial. Caja 39. Prot. 5. Correlativo 91. Lib. 4. Fol. 297r. "Razón de los gastos impendidos en el funeral y entierro de mi difunta hermana María Teresa Cortes". Sept. 1785.

<sup>1429</sup> En este año la libra de cera virgen llegó a costar 6 reales. Cfr. ARP. Intendencia. Leg. 25. Exp. 475. Fol. 12v. "Testamentaria de Pablo Correa Acuña". Sept. 1801. Como durante dos años después continuó la

esta región, lo que ocasionó una disminución del número de cabezas de ganado caprino del cual se extraía el sebo para las velas. De esta manera, ya para 1805, 2 arrobas de cera costaban 37 pesos y 4 reales<sup>1430</sup>, lo que probablemente disminuyó el número de hachas utilizadas por los pobres, mientras que las familias adineradas aún se velaban *con seis hachas encendidas y otras luces*, tal como se observó en la vigilia fúnebre de Tomás Fernández de Paredes<sup>1431</sup>. En los últimos años del periodo estudiado, *una arroba de sera virgen de superior calidad* costaba 40 pesos, es decir, 10 reales la libra, y su labranza alrededor de un peso<sup>1432</sup>.

La utilización de cera para el velorio funeral fue entonces generalizada a todos los grupos sociales. Españoles, indios, negros, mestizos y castas se diferenciaron entre sí también por el número y calidad de cera utilizada, demostrando así la opulencia o indigencia del difunto. Y es que no solo había que pagar la cera, sino también los *mozos que velaban... el cuerpo* difunto, a quienes se les convidaba alimentos y bebidas<sup>1433</sup>. Hubo familias que, además de las velas labradas, utilizaron un par de *velas de cebo* para la noche del velorio, y algunas libras más para los 9 días que duraban las funciones fúnebres<sup>1434</sup>.

Las velas, hachas y blandones estaban presentes durante el velorio, la procesión fúnebre y el entierro, con lo cual había que destinar montos precisos para ello sin atentar directamente contra lo mandado por el rey de España en 1794: *solo se pondrán dieciséis luces incluidas los cirios y velas de aceite*<sup>1435</sup>. En los cirios utilizados en la misa de cuerpo presente se podía llegar a invertir aproximadamente un peso.

---

seguía el precio siguió incrementándose hasta llegar a los 8 reales la libra. ARP. Intendencia. Leg. 9. Exp. 175. Fol. 26r. "Testamentaria de Juana Nasaria Falla". Oct. 1803.

<sup>1430</sup> Cfr. ARP. Cabildo. Caja 10. Exp. 194. Fol. 15r-v. "Testamentaria de Josefa Antonia de Mesones". Ago. 1806.

<sup>1431</sup> Cfr. M. Seminario. *Historia de Sullana*. Concejo Provincial de Sullana e Instituto Provincial de Cultura, Perú, 1986, p. 87.

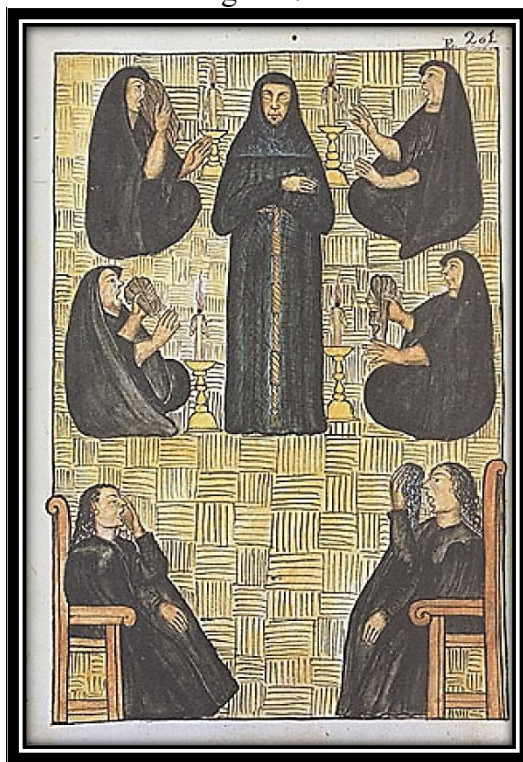
<sup>1432</sup> Cfr. ARP. Intendencia. Leg. 41. Exp. 805. Fol. 58r-v. "Testamentaria de Alejandro Guerra". Nov. 1823. Fue enterrado en 1820.

<sup>1433</sup> Cfr. ARP. Corregimiento. Leg. 42. Exp. 870. "Testamentaria de María de Silba". Sept. 1784.

<sup>1434</sup> Para el novenario podía gastarse 12 reales en velas de cebo. Cfr. ARP. Corregimiento. Leg. 40. Exp. 836. "Testamentaria de Juan José Sobrino". Sept. 1783.

<sup>1435</sup> AGI. Lima 959. N. 21. *Real Cédula dada en Aranjuez a 1º de marzo de 1794*. Fol. 22.

Imagen 27



Fuente: Obispo Martínez Compañón. *Trujillo del Perú en el siglo XVIII*. “Cadáver de Yndio velándose”<sup>1436</sup>.

El cuerpo podía velarse sobre la estera, dentro de una caja o sobre *una tarima o especie de catrecillo* que hacía las veces de respaldo material<sup>1437</sup>. Como no existían funerarias, era necesario encargar el ataúd al carpintero y gastar para ello unos 7 pesos para tablas... *quatro varas de bayeta a 3 ½ reales, 4 reales para clavos y tachuelas y 6 reales para cintas del ribete y 2 pesos por la echura*<sup>1438</sup>, haciendo un total de 13 pesos poco más o menos. En zona rural, un cajón de lujo podía llegar a costar unos 15 pesos, subdivididos en seis pesos que se le pagaban al carpintero Juan Rentería *por la hechura del caxón... diez y ocho reales que se le pagaron al Maestro herrero Pablo Ruiz por los clavos y tachuelas con que se clavó dicho caxón... Y siete pesos de otras tantas varas de tafetán con que se forró dicho caxón*<sup>1439</sup>; mientras que un cajón más corriente confeccionado con tablas, bayeta, cintas y dos chapitas podía llegar a valer 6 pesos con 4 reales, según consta de la testamentaria de Valentina de Heredia<sup>1440</sup>. Este precio se

<sup>1436</sup> B. Martínez Compañón. *Trujillo del Perú en el siglo XVIII...* Op. Cit. T. II. Fol. E. 201.

<sup>1437</sup> Cfr. ARP. Notarial. Caja 82. Prot.12. Correlativo 158. Acto notarial 138. Fol. 402v. “Fe de muerte de Anselma Montenegro Muñoz”. Nov. 1812.

<sup>1438</sup> Cfr. ARP. Cabildo. Caja 7. Exp. 118. Fol. 4r. “Testamentaria de Juana López de Ubillús”. Abr. 1781. Las cintas eran de color blanco.

<sup>1439</sup> ARP. Intendencia. Leg. 1. Exp. 6. Fol. 30r-v. “Testamentaria del presbítero Lorenzo Cortes”. Jul. 1784.

<sup>1440</sup> Cfr. ARP. Cabildo. Caja 7. Exp. 120. Fol. 31r. “Testamentaria de Valentina de Heredia”. Jun. 1783.

mantiene hasta el final del período.

Por el excesivo lujo mostrado en algunos ataúdes, el rey Carlos IV estipuló en 1794 que estos se hicieran de bayeta, paño u holandilla negra, con clavazón del mismo color, en vez de usar telas más finas de elevado costo. Solo se permitió que los ataúdes para niños fueran revestidos de tafetán de color alegre, para estar acordes con la celebración de la Misa de Ángeles<sup>1441</sup>. Construir dicho cajoncito podía costar desde unos nueve reales, tal como se lee en la testamentaria de María del Carmen Gómez, hasta unos diez pesos, como se especificó en los gastos realizados para la niña Rita Pedemonte<sup>1442</sup>. En Huelva, en este mismo período, un ataúd llegó a costar de treinta a cien reales de vellón<sup>1443</sup>, pero si la familia no contaba con ese dinero tenía la opción de alquilarlo a la cofradía o hermandad más cercana. En Piura, hasta el momento, no hemos encontrado referencia que demuestre esta costumbre.

Para abaratar los costos de la confección del ataúd se echó mano de materiales tenidos en casa que fuesen lo suficientemente adaptables para construirlo. Entre los casos más curiosos queremos destacar el de María Ortiz Rodríguez, residente en Piura, quien, enferma y convaleciente en el Hospital de Santa Ana, hace su testamento en el que destina su cama *cuyas tablas han de servir para mi ataúd, todo lo qual está a cargo de... mi sobrina y albacea*<sup>1444</sup>. Más sencillos o más lujosos, la mayoría de los albaceas consignaron en las testamentarias un monto específico por gasto en ataúd, ya sea para entierro mayor o menor, con lo cual podemos afirmar que su uso estaba generalizado a todos los grupos sociales.

Para iluminar prioritariamente el cajón, podían colocarse velas a su alrededor (tal como lo hizo la familia de Juan José Sobrino)<sup>1445</sup>, pero, si el cuerpo no resistía la putrefacción, se procedía a clavar la tapa de la caja para llevarla a la iglesia en donde se sepultaría. Los documentos indican la predilección de los peruanos por mantener el ataúd abierto a pesar de la hediondez, lo que obligó que el virrey Abascal emitiera un edicto en

---

<sup>1441</sup> Cfr. AGI. Lima 959. N. 21. *Real Cédula dada en Aranjuez a 1º de marzo de 1794*. Fol. 19. Ya Felipe V, el 5 de noviembre de 1723, había ordenado sobre este tema de adornos en el ataúd de adultos y niños. Se insistió en ello en dos bandos de 8 de octubre de 1760 y de 14 de mayo de 1763.

<sup>1442</sup> En este caso el ataúd está forrado con bayeta negra. Cfr. ARP. Intendencia. Leg. 26. Exp. 487. Fol. 78r. “Testamentaria de Anselmo Pedemonte”. Sept. 1804.

<sup>1443</sup> Cfr. D. González Cruz. *Religiosidad y ritual...* Op. Cit. p. 214.

<sup>1444</sup> ARP. Notarial. Caja 77. Prot. 7. Correlativo 153. Acto notarial 200. Fol. 582r. “Testamento de María Ortiz Rodríguez”. Jul. 1806.

<sup>1445</sup> En estas velas se gastó un real. Cfr. Corregimiento. Leg.40. Exp. 836. “Testamentaria de Juan José Sobrino”. Sept. 1783.

1808 mandando clavarlo antes de llevarlo a su última morada<sup>1446</sup>.

Una vez ambientada la casa y ataviado el cuerpo difunto depositado en su respectivo ataúd, había que vestir a los familiares, servidumbre y esclavos de acuerdo con la situación fúnebre, para lo cual se hacía preciso comprar o adaptar los respectivos lutos conforme a lo estipulado por el testador. Mientras que en Huelva *la tela normalmente empleada para estos lutos familiares fue la bayeta negra de Córdoba*<sup>1447</sup>, en Piura se utilizaba además el burato, el perpetuán, el bombasí, la choleta y la sana o sandalete. En cuanto al color, predominó el negro -empleado en España desde el siglo XII-, que según Ariès tenía *dos sentidos: el carácter sombrío de la muerte, que se desarrolla con la iconografía macabra, pero sobre todo, la ritualización más antigua del duelo*<sup>1448</sup>.

Con estas telas, en Huelva, confeccionaban chupas y calzones para varones y monillos, faldas y faldellines para mujeres. Los niños, por su parte, cubrían sus cuerpos con paños y quinetes negros. De modo similar en el partido piurano, los varones se mandaban confeccionar chupas de burato con forro de choleta, y calzones de perpetuán con forro de tocuyo fino, ambos sujetados con pitas y botones, que podían llegar a costar de 4 a 9 pesos las chupas y de 3 a 10 pesos los calzones. Las mujeres piuranas usaban para esta ocasión medias negras de sarga cuyo costo oscilaba de 7 a 9 pesos; saya de bombasí que podía costar unos 9 o 10 pesos, y blusa blanca sobre la que ponían una mantilla negra<sup>1449</sup> cuyo costo podía ascender a unos dos o tres pesos. En promedio, enlutar a una dama piurana, de ciudad o de pueblo, implicaba unos diecinueve pesos y siete reales, mientras que los varones debían invertir unos doce pesos y tres reales.

Los niños vestían de manera similar a los adultos, tal como se aprecia en la imagen 27 de las acuarelas de Martínez Compañón. Hacerle luto a un infante residente en zona rural podía implicar unos quince reales, que alcanzaban para confeccionar *camisa, calzón blanco* y los demás implementos de vestir<sup>1450</sup>. Encontramos escasa información acerca de aquellos moribundos precavidos que durante su enfermedad mandaron hacer los lutos de

---

<sup>1446</sup> Cfr. AGI. Lima 649. N. 60. *Discurso sobre el Cementerio General que se ha erigido extramuros de la ciudad de Lima por el orden, celo y beneficencia de su Excmo. Señor Virrey Don José Fernando de Abascal y Sousa*. Lima, Impreso en la Casa Real de Niños Expósitos, 1808, p. 1ss. Manuel de Lara en su libro *La muerte barroca...* comenta que la mayor parte de las cajas alquiladas por cofradías no tenían tapa por la predilección de los onubenses por sepultarse de ese modo. p. 186.

<sup>1447</sup> M. de Lara Ródenas. *La muerte barroca...* Op. Cit. p. 118.

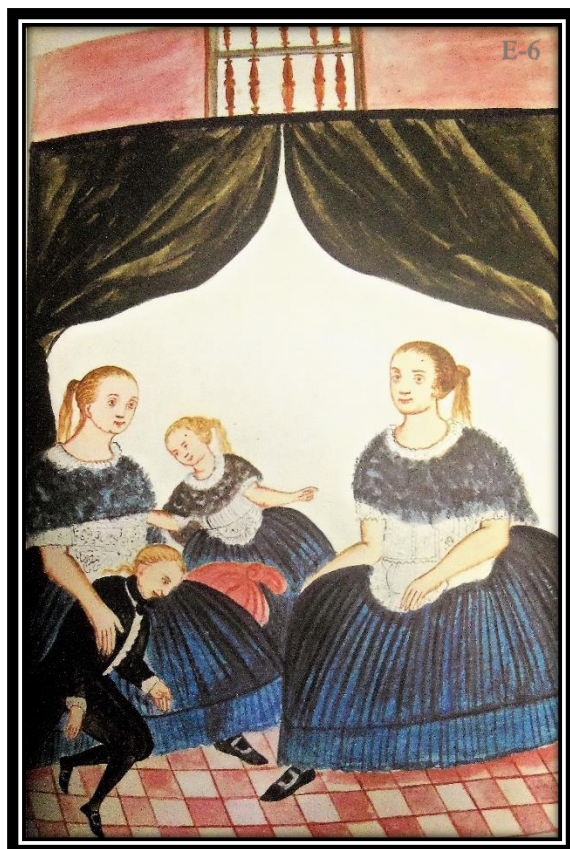
<sup>1448</sup> P. Ariès. *El hombre ante la muerte*. Madrid, Taurus, 1983, p. 142.

<sup>1449</sup> La mantilla se confeccionaba de un *corte de Guanés* que, en 1783, costaba 22 reales. Cfr. ARP. Corregimiento. Leg. 41. Exp. 843. "Testamentaria de Andrés Gayosa". Sept. 1783.

<sup>1450</sup> Cfr. ARP. Corregimiento. Leg. 39. Exp. 807. "Testamentaria de Anastacia Mogollón". May. 1780.

sus menores hijos. Solo Miguel Garcés, vecino piurano fallecido en septiembre de 1786, lo deja indicado a su albacea, cuestión que no extiende a su esposa porque en ella sí se invirtieron treinta y tres pesos con cinco reales y medio en lutos<sup>1451</sup> después de fallecido.

Imagen 28



Fuente: Obispo Martínez Compañón. *Trujillo del Perú en el siglo XVIII*. “Españolas de luto”<sup>1452</sup>.

Lo invertido en lutos estaba directamente relacionado con el número de deudos a quienes debiera vestirse, lo que suponía una *merma económica nada despreciable en la herencia del fallecido, ya que los parientes cercanos estaban autorizados a sacar el importe del cuerpo de bienes por ser preciso*<sup>1453</sup>. Este perjuicio económico en la masa hereditaria era inversamente proporcional al grado de ostentación ante la sociedad del entorno, y en el caso piurano osciló entre los 14 pesos para lutos de una viuda y un hijo y los 150 pesos para una viuda y seis hijos. Veamos el desglose de estos montos con algunos ejemplos.

Bitorina de la Cruz, esposa de Balthazar More, residente en la hacienda de Morropón,

<sup>1451</sup> Cfr. ARP. Intendencia. Leg. 3. Exp. 45. Fol. 50v. “Testamentaria de Miguel Garcés”. Sept. 1786.

<sup>1452</sup> B. Martínez Compañón. *Trujillo del Perú en el siglo XVIII*... Op. Cit. T. II. Fol. E. 6.

<sup>1453</sup> D. González Cruz. *Religiosidad y ritual*... Op. Cit. p. 216.

menciona que gastó *catorze pesos y un real... en lutos de mi persona e hijo...*<sup>1454</sup>; José de Saavedra, en 1786, por la muerte de su padre invirtió 42 pesos en sus propios vestidos fúnebres y los de sus cuatro hermanos, a los que agregó 16 pesos por los vestidos de su madre Petrona Correa, la misma cantidad para su hermana María Elena y 8 pesos para el luto de su hermana menor Natividad, haciendo en total 82 pesos<sup>1455</sup>. Por último, María Serrano, viuda de Agustín Delfín, residente en Paita, declaró que había abonado 150 pesos en *los lutos y bagajes para mí y los 6 menores hijos*<sup>1456</sup>.

Cabe aquí una pregunta general: ¿por qué dar luto a la viuda e hijos? La primera y más obvia respuesta sería porque las leyes así lo mandaban desde hacía varios siglos atrás. Sin embargo, hemos encontrado una razón un tanto más precisa que complementa este derecho y que se encuadra en una costumbre arcaica. Nos la proporcionó Domingo Duarte cuando mandó en su testamento que *de lo más parado de mis bienes se le dé un luto a mi mujer* [Margarita Ramírez] *correspondiente a su persona, así por ser de derecho como porque estoy obligado por su buena conducta*<sup>1457</sup>. Esto último estaba relacionado con la sumisión, lealtad, honestidad, laboriosidad y otras tantas virtudes que debía desarrollar la mujer como esposa durante la Edad Moderna, lo que la hacía merecedora de los lutos como último regalo de su finado esposo. Sin decantarnos, en exclusiva, por esta interpretación, nos parece cuanto menos original: el testador contemplaba separar una porción de capital para cubrir los gastos de vestimenta de su viuda, en aras a su conducta.

Cuando no se tenía el dinero suficiente para comprarlos, se procedía a buscar otras alternativas menos costosas, como teñir algunas prendas de color negro tal como lo hizo Pedro Rivera, viudo de Valentina de Heredia, que solo gastó *3 pesos en teñiduras de... tres pares de medias, saya y una mantilla para el luto* de su única hija huérfana y 1 peso y 5 ½ reales por *la hechura del luto y pita*<sup>1458</sup>. Y cuando se poseían medios, pero no cónyuge ni hijos se podía enlutar a siervos o esclavos. Por la muerte de Petronila de Arismendi, se gastaron 4 reales en teñir 2 mantillas negras para las criadas<sup>1459</sup>; por la de Manuela Ortiz, se gastaron en los criados 5 pesos en 5 varas de pañete negro, un real y

---

<sup>1454</sup> ARP. Intendencia. 6. Exp. 104. Fol. 8r-10r. “Testamentaria de Balthazar More”. Mar. 1790.

<sup>1455</sup> Cfr. ARP. Cabildo. Caja 7. Exp. 128. Fol. 14r. “Testamentaria de Pedro Saavedra. Razón de lo que se ha gastado en lutos”. Jul. 1785. Caja 39. Prot. 5. Libro 2. Correlativo 91. Acto notarial 67. “Testamento de Pedro de Saavedra”. Jul. 1785.

<sup>1456</sup> ARP. Cabildo. Caja 8. Exp. 157. Fol. 38r-v. “Testamentaria de Agustín Delfín”. Dic. 1796.

<sup>1457</sup> ARP. Notarial. Prot. 15. Alcaldes ordinarios: Ignacio Valdivieso. Acto notarial 14. Fol. 53r. “Testamento de Domingo Duarte”. Mar. 1793.

<sup>1458</sup> ARP. Cabildo. Caja 7. Exp. 120. Fol. 31r. “Testamentaria de Valentina de Heredia”. Jun. 1783.

<sup>1459</sup> Cfr. Corregimiento. Leg. 42. Exp. 871. Fol. 69v. “Testamentaria de Petronila de Arismendi”. Sept. 1784.



medio en pita para coserlos, 11 reales en costurera y 3 pesos más un real en tocuyo para forros<sup>1460</sup>; y, por el fallecimiento del presbítero Manuel de Ubillús y Barco, se gastaron 5 pesos con 6 reales en vestir a su negra esclava con luto, camisas y fustán<sup>1461</sup>. Declarada la independencia, María Josefa de la Luz González y Palacio, soltera rica y renombrada de la sociedad piurana, dejará como única heredera a su alma, encargando que se les diera a las *esclavas el luto de pollera y mantilla, incluyéndose las dos que dej(aba) libres*<sup>1462</sup>. Este dato, de los pocos que hemos encontrado, permite conocer que el luto de los negros (esclavos o libres) se reducía a falda sencilla o pollera, más una mantilla sobre alguna blusa blanca de tocuyo u otra tela de ínfima calidad.

Finalmente, los lutos no solo implicaban unos determinados tipo y color de ropa, sino también una actitud y modo de vida que podía durar un año entero si el muerto era el cónyuge, o seis meses si se trataba de otro pariente. El doctor Manuel de Lara amplía al respecto que el luto, sobre todo para las viudas, exigía el *encerramiento en la casa mortuoria, donde parientas y vecinas de la persona difunta [debían] reunirse a rezar y asistir; de forma especialmente severa en el novenario transcurrido desde su muerte*. La actitud de reserva y retraimiento, sobre todo de la viuda, iba en sintonía con la casa mortuoria, que mantenía los signos funerarios durante todo el año<sup>1463</sup>.

Teniendo los lutos y todo lo demás predispuesto en casa -ataúd, velas, hacheros, candeleros, blandones, estandartes y paños negros-, se iniciaba la vigilia en la noche anterior al entierro. Este fue uno de los momentos más intensos de solidaridad vecinal tradicional, y permitió, en mayor medida, la objetivación y confirmación de los lazos de sociabilidad por la presencia de los familiares, cercanos y lejanos, y por la asistencia de amigos y conocidos de la comunidad<sup>1464</sup>. Dicha velación podía prolongarse 2 días, dependiendo de la voluntad expresada con anterioridad por el moribundo o por las decisiones de albaceas o familiares.

Un acto importante en la vigilia nocturna fue el responso o conjunto de oraciones cantadas por el encargado y respondidas por los asistentes, que se conjugaban con el llanto de las plañideras que observamos en la ya referida imagen 26. Esta presencia de mujeres

---

<sup>1460</sup> Cfr. ARP. Intendencia. Leg. 26. Exp. 487. Fol. 70r. "Testamentaria de Anselmo Pedemonte". Sept. 1804.

<sup>1461</sup> Cfr. Intendencia. Leg. 21. Exp. 381. Fol. 29r. "Testamentaria del pbo. Manuel de Ubillús y Barco". Ago. 1801.

<sup>1462</sup> ARP. Notarial. Prot. 1. Alcaldes ordinarios: Manuel Rebolledo. Fol. 57v-58v. "Testamento de María Josefa de la Luz Gonzalez y Palacio". Abr. 1821.

<sup>1463</sup> Cfr. M. de Lara Ródenas. *La muerte barroca...* Op. Cit. pp. 123-124.

<sup>1464</sup> *Ibidem*. p. 112.

expertas en llorar y elogiar las buenas obras del difunto había sido limitada desde el siglo XVII en varias diócesis de España, tal como lo certifica el doctor Manuel de Lara<sup>1465</sup>; sin embargo en el partido de Piura se fue enraizando a medida que pasaron los años, tal vez porque contribuía a la ratificación de la buena posición social, o porque se creía que cuantas más lágrimas fueran derramadas por el difunto, más posibilidades tenía este de alcanzar el perdón divino. De tal manera, se hizo imprescindible establecer una normativa sobre ellas, y en 1794 fue prohibido el *uso de criadas enlutadas, lloronas o plañideras que acompañan al cadáver como que es ridícula demostración*<sup>1466</sup>.

Volviendo a la primera década estudiada, un responso podía importar unos 4 reales, de manera que, dependiendo una vez más de los recursos con que se contara y de la voluntad estipulada por el difunto, podía cantarse de 1 a 12 responsos, pues se creía absolutamente necesario continuar con todas las oraciones hasta lograr que *brille para él (o ella) la luz perpetua*. Así lo exigieron entre otros el presbítero Lorenzo Cortes, quien estipuló un funeral *con la pompa de dos vigiliass cantadas en dos noches en mi casa de cuerpo presente*<sup>1467</sup>; Roque Raigada, por su parte, pidió *vigilia... y responsos acostumbrados*<sup>1468</sup> y Tomasa Agurto mandó hacer para su difunto hijo Balthazar More, residente en Yapatera, *doce responsos rezados*<sup>1469</sup>.

Si el difunto era un forastero que se encontraba de paso por la ciudad, la vigilia se realizaba en casa de algún conocido o en el mejor de los casos, en casa del sacristán mayor. Tenemos solo una referencia de que, en Piura, en agosto de 1815, el arriero Tomás Requena llevó el cadáver del español José Antonio Martínez, fallecido en el camino Paita-Piura, a casa del presbítero Manuel Norberto Reyes, sacristán mayor de la iglesia matriz, para que se hiciera cargo de la vigilia, entierro y exequias *con toda la decencia de estilo*. Para dicho cometido alquilaría, por 12 reales, *andas, colcha y blandones para velar el cuerpo*<sup>1470</sup>.

Este elemento de cariz religioso se combinaba con otro de tipo social y de larga data en la sociedad española y peruana: el convite y banquete funeral ofrecidos no solo en la vigilia sino también en el entierro, novenario y honras. De esto tenemos pocas pero claras

---

<sup>1465</sup> *Ibidem*. p. 128.

<sup>1466</sup> AGI. Lima 959. N. 21. *Real Cédula dada en Aranjuez a 1º de marzo de 1794*. Fol. 22.

<sup>1467</sup> ARP. Intendencia. Leg. 1. Exp. 6. Fol. 20r-29r. "Testamentaria del presbítero Lorenzo Cortes". Jul. 1784.

<sup>1468</sup> ARP. Notarial. Caja 82. Prot. 12. Correlativo 158. Acto notarial 115. Fol. 320r. "Testamento de Roque Raigada". Oct. 1812.

<sup>1469</sup> ARP. Intendencia Leg. 6. Exp. 104. Fol. 8r. "Testamentaria de Balthazar More". Mar. 1810.

<sup>1470</sup> ARP. Intendencia Leg. 37. Exp. 722. Fol. 13r. "Testamentaria de José Antonio Martínez". Ago. 1815.

referencias sobre el dinero invertido en *licores de vino, aguardiente y mistelas*, así como también en la *comida del día* y en *bizcochuelos y rosquetas de la noche del velorio*, que podía llegar a bordear los ocho pesos. Ese fue el monto promedio estipulado de acuerdo a la *costumbre de esta ciudad en toda clase de velorios* que se abonaba, sin disputa, a todo tipo de *albacea*. Sin embargo, tenemos referencia de algunos datos que sirven para precisar ligeras diferencias entre los velorios de personas de distintos grupos sociales. No es costumbre *entre personas de honor, celebrar a los cadáveres adultos con rosquetas y licores la noche de su velorio*, exclamaba Paula de Astorga, al reclamar por los excesivos gastos realizados en el funeral de su madre Juana Lopez de Ubillús. Aquello, recalcaba, era común *en la ranchería, entre las gentes sumamente vulgares, y qe se alimentan de tan ridículas demostraciones*. Su madre *-una miserable viuda sujeta a suma pobreza-* no podía permitirse tal despilfarro de dinero que además no calzaba con su *modus vivendi*<sup>1471</sup>.

Como ya indicamos, una práctica cotidiana era que en la noche o las noches del velorio se bebiera aguardiente, que se trataba de una de las bebidas más típicas de esta zona, combinándolo con vino, cuyo costo equivalía a 6 reales el frasco. En la vigilia por el alma de Pedro de Saavedra, por ejemplo, se gastaron 3 pesos en este rubro<sup>1472</sup>, mientras que en la de Joaquín de la Cruz, solo en el velorio se bebieron 3 frascos de vino y seis y medio de aguardiente, a los que se agregaron las bebidas de los demás actos funerales hasta producirse el gasto total de 11 pesos con 2 reales<sup>1473</sup>. A finales del período trabajado (1820) se podía derrochar hasta *14 pesos, 4 reales en aguardiente... para el duelo*<sup>1474</sup> de un diácono, en el que probablemente se volcó buena parte de la vecindad.

Cada peso gastado en un frasco de aguardiente suponía una merma de la masa hereditaria. Sin embargo, la costumbre permanecía desde hacía mucho para todo tipo de vigiliass, incluidas las de niños como, por ejemplo, la de Rita Pedemonte, hija adoptiva de Anselmo, en cuyo velatorio se gastó 4 reales de aguardiente<sup>1475</sup>.

En zona serrana el consumo era mayor, porque, gracias a lo frío del clima, el cuerpo del difunto podía permanecer insepulto hasta 6 días, durante los cuales se ingerían guarapo y aguardiente, además de almuerzos y cenas. 14 pesos y 2 reales, por ejemplo,

---

<sup>1471</sup> ARP. Cabildo. Caja 7. Exp. 118. Fol. 1r-21r-22v-26r. “Testamentaria de Juana López de Ubillús”. Abr. 1781.

<sup>1472</sup> Cfr. ARP. Cabildo. Caja 7. Exp. 128. Fol. 12r. “Testamentaria de Pedro Saavedra”. Jul. 1785.

<sup>1473</sup> Cfr. ARP. Corregimiento. Leg. 42. Exp. 857. “Testamentaria de Joaquín de la Cruz”. May. 1784.

<sup>1474</sup> ARP. Gobierno político-militar. Causas civiles. Caja 1. Exp. 1. Fol. 96r. “Testamentaria del Diácono Pedro José de Aguirre”. Ago. 1820.

<sup>1475</sup> Cfr. ARP. Intendencia. Leg. 26. Exp. 487. Fol. 78r. “Testamentaria de Anselmo Pedemonte”. Sept. 1804.

se gastaron en el pueblo de La Solana, en 1786, por el funeral de Cornelia Calderón, en el que se comieron gallinas, carnero, cabrito, cecina, pan, raspaduras y bizcochuelos acompañados de vino y de 2 tipos de aguardiente -de Castilla y del lugar-<sup>1476</sup>. Cosa distinta se vivió en 1814 -año del terremoto- porque los gastos en este mismo lugar se redujeron solo a 3 pesos con 4 reales por media arroba de cecina, plátanos, queso, tres cabritos y, por supuesto, las infaltables botellas de aguardiente<sup>1477</sup>.

En algunos casos, para poder afrontar los gastos, los familiares solían vender todo lo que dejaba el difunto y se abandonaban por *días en sus borracheras*. Así lo comentó Juan de Dios de Salazar, cura de Ayabaca en 1819, al denunciar ante el vicario de Catacaos las costumbres de ese pueblo<sup>1478</sup>.

En general, en Piura los gastos en estos signos de hospitalidad y ostentación (comida y bebida) bordearon los 64 reales, cifra muy similar a lo invertido en Huelva durante el siglo XVIII según comenta David González Cruz en su trabajo ya citado sobre la Huelva del XVIII, donde viene a resaltar que entre diez y ochenta reales de vellón costaron los convites funerales en Huelva... de acuerdo a lo recogido en los inventarios de bienes en los que se lee que se *comieron frijones, pescado fresco, pan y media libra de chocolate*<sup>1479</sup>.

En esta región piurana era más típico almorzar arroz acompañado de algún tipo de carne de ganado caprino, ovino o de aves de corral, y, por la noche, consumir pan, a veces con manteca, y beber infusión de hierbaluisa o, en general, como informó algún albacea, *un corto refresco tal como se acostumbra dar a los que velaron el cuerpo*<sup>1480</sup>.

En efecto, los mozos que velaban el cuerpo tenían tratamiento especial, así como las viudas que se reunían alrededor del cuerpo de alguna difunta. Este dato nos ilumina acerca de una costumbre puntual en el pueblo de Colán, que puede hacerse extensible a otros poblados parecidos: las viudas del lugar se reunían para acompañar y llorar el cuerpo de una mujer difunta, y por ello había que darles almuerzo y cena durante cada uno de los días que estuviesen presentes. 5 pesos consignaba el albacea de Petronila de Arismendi *por el gasto en comida y cena del acompañamiento de viudas a razón de 4r por día, que*

---

<sup>1476</sup> Cfr. ARP. Intendencia. Leg. 3. Exp. 40. Fol. 77r. "Testamentaria de Cornelia Calderon". May. 1786.

<sup>1477</sup> Cfr. ARP. Intendencia. Leg.37. Exp. 702. Fol. 15r. "Testamentaria de María Encarnación García". Dic. 1814.

<sup>1478</sup> Cfr. AGN. CTD. Caja 4. Doc. 1414. "Carta de Juan de Dios de Salazar a Tomás Diéguez". Jul. 1819.

<sup>1479</sup> D. González Cruz. *Religiosidad y ritual...* Op. Cit. p. 266.

<sup>1480</sup> AAP. "Autos de la Testamentaria de Francisco Capelo". Año 1787. Fol. 14r- ss. En estos refrescos podían gastarse poco más de un peso. Cfr. ARP. Intendencia. Leg. 26. Exp. 487. Fol. 50r. "Testamentaria de Anselmo Pedemonte". Nov. 1804.

*fueron diez días*<sup>1481</sup>.

De todas formas, el monto gastado en el convite dependió de la cantidad de parientes que asistían al entierro y honras y de la calidad de alimentos que se les servía. El precio más alto encontrado en el período estudiado es el gastado por el alférez real Juan Ubaldo de Taboada por las exequias de su esposa Sinforosa Taboada: *14 pesos 4 reales se gastaron en los dos días que asistieron los parientes en la casa el día del entierro y honras en la comida, sin entrar las carnes que yo hice traer*<sup>1482</sup>.

De todo lo expuesto tenemos datos que han permitido hacer un bosquejo de los gastos en comidas y bebidas para los invitados en la casa de los dolientes. Sin embargo, carecemos de información expresa sobre las razones que tuvieron algunos piuranos para solicitar que sus cuerpos fuesen velados en otras casas o en alguno de los tres conventos de esta ciudad piurana. Intuimos que se debió a la cercanía espiritual con frailes de algún convento, a la relación amical con algún vecino cuya casa eran más grande o, una vez más, al afán por demostrar opulencia ante el entorno.

De las pocas muestras que tenemos de ello, podemos mencionar a Justo Pastor Palomino, residente en Colchones -hacienda de Guápalas- y en Piura, que en 1799 exige en su testamento nuncupativo que su *cuerpo sea velado en la pieza de la portería de dicho convento de Nuestra Señora de las Mercedes para cuyo fin me harán la caridad los Reverendos Padres de dicha Orden de cargar con él*<sup>1483</sup>. Al parecer este pedido responde al interés por dejar intacta la masa hereditaria a su viuda y a sus once hijos, y no a una situación de miseria, porque entre sus bienes se contaban dos casas, un solar, tres esclavos y ganado vacuno, caprino, ovino, porcino y caballar.

El presbítero Gaspar José de Adrianzén y Velasco gozaba también de la misma holgura económica y, quizá por amistad e identificación con los franciscanos, en 1815 exigió que el primer responso, vigilia y misa estuviese a cargo del padre comendador de San Francisco; así solicita que el citado religioso en comunidad se acercaran a su casa e hicieran -cita textual- *cargar mi cadáver para que se vele en la sala Profundis y todos los derechos se pagarán de mis bienes*<sup>1484</sup>.

Por último, la Fe de muerte de María Antonia Marques Cavallero, intestada y viuda

---

<sup>1481</sup> ARP. Corregimiento. Leg. 42. Exp. 871. Fol. 69r. "Testamentaria de Petronila de Arismendi". Sept. 1784.

<sup>1482</sup> ARP. Intendencia. Leg. 20. Exp. 356. Fol. 1v. "Testamentaria de Sinforosa Taboada". Ago. 1796.

<sup>1483</sup> ARP. Notarial. Caja 73. Prot. 2. Correlativo 148. Acto notarial 43. Fol. 167v. "Testamento nuncupativo de Justo Pastor Palomino". Dic. 1799.

<sup>1484</sup> ARP. Notarial. Caja 84. Prot. 14. Correlativo 160. Acto notarial 169. Fol. 543v/544v. "Testamento del presbítero Gaspar José de Adrianzén y Velasco". Ago. 1815.

de Nicolás González de Salazar, contador oficial real de las Reales Cajas de Paita, detalla que la noche del día 6 de mayo de 1803, estando en la casa, vieron

*muerta naturalmente a la susodicha... y su cuerpo amortajado con el hábito y cuerda de Nuestro Seráfico Padre San Francisco, puesto en un féretro en la sala principal... velándose con seis Achas encendidas y otras tantas luces más, el qual fue pasado en aquella misma noche a la Yglesia del convento de la Merced de Piura al que acompañaron otros varios individuos de este vecindario que concurrieron*<sup>1485</sup>.

La vigilia estuvo a cargo de los mercedarios y al día siguiente fue enterrado su cuerpo en este convento. Estos pocos datos nos llevan a pensar que se trató de una costumbre muy elitista y que probablemente estuvo vista como un signo de ostentación en la sociedad piurana.

Habiendo concluido la vigilia, ya fuera en casa o en el convento, se procedía a preparar todo lo necesario para el cortejo fúnebre y el entierro, temas que corresponden al espacio público porque desarrollan un espectáculo participativo y colectivo. En palabras de María José de la Pascua este momento estaría *cargado de guiños de consolación sobre un soporte de respeto a las jerarquías* en el que la sociedad se apropiaba de la muerte, proporcionando un espacio adecuado de fortalecimiento de *vínculos y solidaridades horizontales y verticales*, reproduciendo fielmente el sistema imperante y formando, a su vez, una *memoria colectiva*<sup>1486</sup>. Profundicemos en estos temas.

---

<sup>1485</sup> ARP. Notarial. Caja 75. Prot. 5. Correlativo 151. Acto notarial 68. Fol. 147r-v. “Fe de muerte de María Antonia Marques Cavallero, viuda que fue del Contador Oficial Real de las Reales Cajas de Payta, Nicolás González de Salazar”. May. 1803.

<sup>1486</sup> M. J. de la Pascua. “La muerte y sus discursos en la España...” Op. Cit. p. 164.



## **CAP. VIII.**

### **CEREMONIAL FUNERARIO EN EL ENTORNO SOCIAL.**





## CAP. VIII. CEREMONIAL FUNERARIO EN EL ENTORNO SOCIAL.

### 8.1. El cortejo fúnebre: clero, cofradías y pobres.

El desfile funerario, en versión de David González Cruz, tuvo doble finalidad: por un lado, social, porque era fiel reflejo del poder y prestigio alcanzado en vida y que había de seguir manifestando el difunto junto con su familia. Por ello se empeñaban en contratar a todo el personal y los objetos necesarios para que el cortejo deleitara e impresionara a todo aquel que lo observase. Por otro lado, estaba el objetivo espiritual, porque la presencia del clero secular o regular, además de hermanos, cofrades, pobres y niños, tenían la única misión de rezar por la *salvación del fallecido*. Aunque, finalmente, *la muerte igualaba a pobres y ricos*, hubo quienes no desaprovecharon la última oportunidad que tenían en su paso por este mundo para mostrar la opulencia en la que habían vivido. Por otra parte, este momento procesional también fue aprovechado por la Iglesia para cimentar ideas sobre la importancia de la preparación del alma antes de *que se produjese el óbito*; motivo por el cual, insiste González Cruz, *en el entierro participaba toda la comunidad convirtiendo las calles de la villa en un escenario teatral, donde se aleccionaba sobre la fugacidad de la vida y la inesperada llegada del fin de sus días*<sup>1487</sup>.

En este acto religioso, la Corona también cumplió una función importante estableciendo los pasos puntuales que habían de seguirse en el funeral de los súbditos, tanto peninsulares como americanos. Ratificando lo dicho, la investigadora Gabriela Ramos certifica *que los funerales de la realeza sirvieron para difundir las formas y significado del ritual funerario cristiano entre la población americana*, pues las pompas funerarias del rey, reina e hijos *se celebraron en todas las capitales y ciudades importantes de los virreinos con la participación de las autoridades y la gente del común*<sup>1488</sup>. En nuestra investigación hemos verificado que, una vez constatada la noticia de la muerte de uno de los miembros de la casa real, el arzobispo de Lima emitía cartas a los distintos obispos y estos, a su vez, *convocaban a los curas de las distintas doctrinas para que tomaran parte de dichas ceremonias en todos y cada uno de los pueblos procurando la asistencia del mayor número posible de gente*<sup>1489</sup>, puesto que todos debían participar no solo con su presencia sino también con sus oraciones y aportes económicos para lograr el máximo boato en las exequias.

---

<sup>1487</sup> D. González Cruz. *Religiosidad y ritual...* Op. Cit. pp. 218 y 220.

<sup>1488</sup> G. Ramos. *Muerte y conversión en los Andes...* Op. Cit. p. 195.

<sup>1489</sup> *Ibidem*.

Fórmulas semejantes habrían de seguirse cuando se trataba de los funerales de autoridades políticas y eclesiásticas. En Piura, al no haber silla episcopal, no tuvo lugar directamente el funeral de ningún prelado, pero sí en Trujillo. El 1 de febrero de 1793, a las cuatro de la tarde, el cuerpo difunto del obispo *Jose Andrés Achurra fue sacado por el muy venerable Deán y Cabildo de la Catedral*, puesto en un cajón forrado de terciopelo carmesí con sus respectivas franjas finas de Milán. Cubierto el cuerpo difunto con las vestiduras sacerdotales y demás insignias episcopales, le acompañaron los cabildos eclesiástico y secular, con todos los demás vecinos, principales, religiosos y clerecía hasta la iglesia catedral, en donde, después de hacérsele *las exequias funerales con toda la magnificencia, pompa y ornato debido a la Dignidad* [se procedió] *a sepultar su cuerpo en la Bóveda que le correspondía*<sup>1490</sup>.

No es nuestra intención analizar las ceremonias fúnebres de la realeza española, pues entre otros ya lo han hecho María Soledad Gómez, David González Cruz y Manuel de Lara Ródenas, sino adentrarnos en aquellas celebradas por los feligreses, comunes y corrientes, como demostración de la religiosidad cristiana imperante. Con lo que nos quedamos es que, con los dos tipos de entierro (real y clerical) fue suficiente para que los parroquianos de la Península Ibérica en el siglo XVIII tuvieran claras las formas y significado de este trascendental acto, que se replicaron en Hispanoamérica. En el Levante español, en la zona del Alto Palancia, por ejemplo, *sacerdotes* y si acaso, *religiosos, cofradías y pobres integraban el cortejo que se dirigía a la iglesia. El difunto, acostado de espalda mirando al cielo, a hombros de sus amigos y vecinos* [era] *trasladado a la iglesia*. Los familiares y convecinos lo seguían de cerca repitiendo *el salmo 113 y responsorios* que entonaban los sacerdotes, mientras se dirigían hasta la iglesia. Durante estas breves pausas, se cantaba o se rezaba para que Dios le perdonara los pecados al difunto<sup>1491</sup>. De manera semejante, en Huelva *la comitiva fúnebre que acompañaba al muerto se componía... de una cruz que llevaba el sacristán y dos ciriales que abrían la procesión solemne...* [compuesta también por algunos] *beneficiados de la iglesia parroquial*. Dependiendo de lo estipulado por el difunto en su última voluntad, de los bienes heredados y de la voluntad del albacea, el acompañamiento se ampliaba con frailes, *hermandades u órdenes terceras, así como pobres*. Sin duda, todos los cofrades tenían

---

<sup>1490</sup> AGI. Lima 951. N. 59. *Fe de muerte del Obispo José A. Achurra por Miguel Concha y Mansubillaga, Escribano Público*. Feb. 1793.

<sup>1491</sup> Cfr. P. Saborit. *Morir en el Alto Palancia...* Op. Cit. pp. 181-182.

derecho a contar con la asistencia de las hermandades de las que eran miembros; sin embargo, de no ser integrantes de estas instituciones, podían contratarlas *previo pago de los derechos acostumbrados...* Para la segunda mitad del XVIII, en Huelva el 93.8% de testadores pide acompañamiento en su funeral<sup>1492</sup>; en Córdoba, de 1790 a 1814, el 91.1% de los testadores aluden a su cortejo fúnebre<sup>1493</sup> a diferencia de Piura, donde el porcentaje es inferior, como veremos más adelante.

Las colonias hispanoamericanas tuvieron un ceremonial funerario con una estructura y características bastante similares. Los entierros, en Santiago de Chile durante el siglo de las luces, también eran *presidido(s) por una cruz que simbolizaba la presencia de Cristo en la conducción del cuerpo* y además era un claro reflejo del *Vía Crucis de Jesús rumbo al calvario*. La cruz que se portaba era la de la catedral, iglesia matriz o parroquia, y no podía iniciarse el traslado sin su presencia. Se usaron *dos tipos: cruz alta y cruz baja; la primera medía cerca de dos metros de altura y la segunda, no sobrepasaba la cabeza del cura*. Utilizar una u otra dependía de la humildad de quien la había pedido en su testamento o de la suntuosidad que quisiera reflejar la familia o albacea<sup>1494</sup>.

En la misma línea, Panamá distingue tres tipos de entierro: de cruz alta, de cruz baja y de limosna. El primero implicaba sepelio fastuoso; el segundo, un acto regular; y el tercero, un velorio modesto<sup>1495</sup>.

Ya en territorio peruano, Gabriela Ramos ratificó que, en Lima y Cuzco, durante el siglo XVII, el rango del difunto se expresaba en el tipo de cruz que presidía la procesión funeraria. Además de este aspecto mundano, la cruz simbolizaba una preocupación espiritual. Si bien los que gozaban de una posición económica holgada o de un puesto público prominente solían pedir que su cortejo funerario estuviera dirigido por el sacerdote llevando la cruz alta de la parroquia, varios de los testadores que declararon tener una situación material modesta dieron instrucción similar para sus funerales; al contrario, algunos ricos pidieron entierros con cruz baja. Además de la cruz, el incensario y el agua bendita fueron dos elementos claves del cortejo fúnebre<sup>1496</sup>.

En el ámbito territorial y cronológico que estudiamos, verificamos que el cortejo fúnebre es análogo. El séquito clerical iniciaba su marcha desde la iglesia o parroquia en

---

<sup>1492</sup> D. González Cruz. *Religiosidad y ritual...* Op. Cit. pp. 220-223.

<sup>1493</sup> Cfr. S. Gómez. *El sentido de la muerte...* Op. Cit. p. 94.

<sup>1494</sup> Cfr. J. Retamal. "El Testamento colonial...". Op. Cit. pp. 276-277.

<sup>1495</sup> Cfr. A. Figueroa. *El Testamento y sociedad en el istmo de Panamá: siglos XVIII y XIX*. Panamá, Roysa, 1991. p. 33.

<sup>1496</sup> Cfr. G. Ramos. *Muerte y conversión...* Op. Cit. pp. 199-200.

dirección a la casa del difunto, regresaba con este a su punto de partida y allí procedía a la sepultura. El número de integrantes de esta comitiva dependía del tipo de entierro (mayor, menor o pobre de limosna) y del grupo social al que había pertenecido el fallecido. No por nada, desde 1623, las Constituciones Sinodales de Trujillo habían establecido claramente que a los entierros de españoles *fuera del cura y sacristán podrán ir... hasta quatro acompañados sino es que por nos, o nuestro Provisor y Vicario se dispense conforme a la qualidad del difunto*. Por supuesto, a cada uno de los acompañantes les correspondía un determinado monto de dinero, que bordeó los tres pesos de a nueve reales si asistían a toda la función funeraria; en caso contrario se les descontaba un peso<sup>1497</sup>.

Tanto en la iglesia matriz de Piura como en las demás iglesias del partido y del virreinato peruano, durante el período que estudiamos, el entierro mayor implicó básicamente

|                                                                                              |        |
|----------------------------------------------------------------------------------------------|--------|
| <i>Cruz, cura y sacristán</i>                                                                | 18p    |
| <i>Misa de cuerpo presente</i>                                                               | 13p 4r |
| <i>Capa de coro</i>                                                                          | 4p 4r  |
| <i>Doble e incensario</i>                                                                    | 2p 2r  |
| <i>Cuatro posas</i>                                                                          | 9p     |
| <i>Dos acompañados</i>                                                                       | 9p     |
| <i>Acólitos</i>                                                                              | 1p     |
| <i>Dro. de fábrica en 3ª nave</i>                                                            | 9p     |
| <i>Total</i>                                                                                 | 66p 2r |
| <i>Al vicario tocan 48p 2r, al sacristán mayor 8p 7r y a la Fábrica 9p</i> <sup>1498</sup> . |        |

El precio de cruz alta, cura y Sacristán Mayor permaneció en la ciudad en los 18 pesos hasta después de declarada la Independencia en 1821, salvo en los casos en que los difuntos eran enterrados en alguno de los tres conventos de la ciudad y tenían igualmente que pagar 24 o 27 pesos por este rubro en la Matriz. En zona rural, el monto disminuye ligeramente a 13 pesos con 4 reales o al precio que se hubiese estipulado y acordado con el cura el difunto aún en vida.

Por la *capa de coro*, que implicaba la presencia de un beneficiado o prebendado de la Iglesia, había que cancelar de dos a cuatro pesos con algunos reales, dependiendo de la importancia que este personaje tuviese en el entorno y de la cercanía o familiaridad con

<sup>1497</sup> Cfr. AGI. Lima. 307. “Constituciones Sinodales del Obispado de Truxillo...” Acción Tercera. Sesión 4. Cap. 3. Fol. 17r.

<sup>1498</sup> ARP. Intendencia. Leg. 40. Exp. 811. Fol. 25r. “Testamentaria de Francisco Ureña”. Jul. 1780.

el fallecido.

La indicación sobre *Doble e incensario* está referida al toque de campana y a la resina fragante, absolutamente necesaria para disimular el fétido olor del cadáver. El tañido del bronce despedía *al occiso y confería a la ceremonia fúnebre un tono patético y melancólico al tiempo que la transformaba en espectáculo público*<sup>1499</sup>; asimismo, llamaba a todos a elevar oraciones por el alma del fallecido mientras el cortejo emprendía su recorrido.

A lo largo de los tiempos del Barroco se fueron introduciendo una serie de excesos en este toque de campanas, sobre todo en la capital del virreinato peruano y en algunas de las principales ciudades, entre las que podemos considerar a Piura. Las iglesias de los diversos conventos tocaban las campanas al mismo tiempo que la de la iglesia matriz, perturbando a los enfermos de los hospitales y ensordeciendo al vecindario en general, pues muchas de sus casas estaban hechas de quincha, más favorable a la penetración del sonido. Este cúmulo de quejas se expresaron en cartas enviadas a las autoridades, y también en versos satíricos que circularon por las ciudades:

*Verás que hasta las campanas  
lisonjean a los muertos  
si son ricos, sin que cesen  
ni paren en un momento.  
Verás pues con qué tesón  
los dobles doblan por ellos  
queriendo con las campanas  
sacarles de donde fueron.  
De suerte que aquel que ignora  
quién murió, juzga al estruendo  
que falleció algún Monarca  
o algún Príncipe nuestro.  
¿Y quién fue quien falleció?  
Un Diocleciano sangriento  
un Atila y un Nerón,  
un Dionisio y Mahometo.  
Un filósofo Timón,  
aborrecedor perpetuo  
de nuestra naturaleza  
y de todo el Universo...*

*Verás que si un pobre muere  
jamás suena ni un cencerro,*

---

<sup>1499</sup> A. Figueroa. *El Testamento y sociedad en el istmo de Panamá...* Op. Cit. p. 37.

*y será más que dichoso  
si halla dos velas de sebo*<sup>1500</sup>.

Para poner coto a estos excesos y uniformizar los toques en todo el reino, Carlos IV emitió una cédula en 1794, en la que estipuló que, cuando se tuviere noticia de muerte del soberano, se tocaran dobles generales en todas y cada una de las iglesias y conventos, por espacio de un cuarto de hora durante todo el día, siguiendo al cañón de la artillería hasta cumplir con los doscientos estallidos y campanadas. Cuando la muerte fuera de la reina, no dispararía la artillería, sino solo los dobles de campana desde que llegara la noticia hasta las doce de la mañana, retomándolos desde las dos de la tarde hasta la oración por espacio de un cuarto de hora, precediendo siempre las campanas y clamores acostumbrados al igual que para el rey. Al día siguiente se iniciarían desde las seis de la mañana hasta concluir las veinticuatro horas de un día natural<sup>1501</sup>.

Para la muerte del papa y de algún arzobispo se aplicaría por igual, excepto en la noche. Para las demás autoridades y personas del común, se tocarían los repiques según lo especifica el cuadro que presentamos a continuación.

Cuadro N° 40. Campanadas para entierro y honras de autoridades de Hispanoamérica

| Autoridad política o religiosa                                                                    | Campanadas y tiempo                                                                                                        |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| Virreyes y vice-patronos reales                                                                   | Doble de campanas de 6 a.m. a 12p.m. y de 2 p.m. a rezo de Avemarías, precediendo 200 campanadas y clamores acostumbrados. |
| Curas, padres graduados en su religión, prelados locales o superiores de estos                    | Tres dobles, por un cuarto de hora en sus respectivas iglesias, con 10 campanadas y clamores                               |
| Demás sacerdotes y regulares                                                                      | 5 clamores                                                                                                                 |
| Regimientos, tenientes gobernadores, alcaldes ordinarios y regidores, títulos de Castilla y otros | 3 dobles con 3 campanas y clamores que no pasen de 10 minutos                                                              |
| Todas las demás personas                                                                          | 2 campanas y clamores que no excedan 5 minutos siendo mujeres y 3 clamores siendo hombres                                  |

Fuente: *Real Cédula dada en Aranjuez a 1° de marzo de 1794*<sup>1502</sup>.

<sup>1500</sup> E. de Terralla y Landa. *Lima por dentro y fuera...* Op. Cit. pp. 109-110.

<sup>1501</sup> Cfr. AGI. Lima 959. N. 21. *Real Cédula dada en Aranjuez a 1° de marzo de 1794*. Fol. 14-16.

<sup>1502</sup> *Ibidem*.

Para el resto de las personas, solo se podían dar tres dobles: el primero, después de la oración de la víspera, si hubiese de enterrarse en la mañana siguiente y a las doce cuando el entierro se hiciera de tarde; el segundo, al entrar el cuerpo difunto con la cruz a la iglesia si fuese de día; y tercero, al enterrarlo o en el último responso<sup>1503</sup>.

Respecto de los *Acompañados*, el entierro mayor requería de uno o dos de ellos sufragados con un monto que oscilaba de uno a cuatro pesos, tal como se hizo para el entierro de Cornelia Calderón, en el pueblo de La Solana, en el que se pagaron 4 pesos y 4 reales<sup>1504</sup>. Como se sabe, la exoneración del pago era un beneficio del clero secular, que contaba con sus compañeros de oficio hasta el momento de la sepultura. Manuel Ubillús y Barco, presbítero de Huancabamba, gozó de este acompañamiento en 1801 y su albacea no desembolsó ningún monto por ello<sup>1505</sup>. Otra peculiaridad en este ámbito es la estipulada para el grupo de miembros del ejército, quienes no podían contar con la presencia de *acompañados*, aunque lo quisieran, y por ende omitían nombrarlos en sus testamentos o testamentarías: *Y como en este beneficio y en los demás de este jénero (sic) no hay acompañados se omite nombrarlos*, ratificaba contundentemente en 1805 el albacea del miliciano Martín de la Cruz. El ahorro en este rubro permitía al militar que pudiera solicitar más posas (catorce, incluidas las dos de obligación) y que por el doble de campanas e incensario pagara 4 pesos con 4 reales<sup>1506</sup>.

De manera general, los costos de los elementos descritos del entierro mayor en la ciudad de Piura oscilaron entre los 51 y 93 pesos, encontrando solo una excepción en que se pagó 11 pesos y 7 reales<sup>1507</sup>. En zona rural, por el contrario, los precios fluctuaban de la siguiente manera: 10 pesos en Morropón, 30 en La Punta y de 16 a 40 pesos en Yapatera; todo dependía del acuerdo al que hubieran llegado fallecido o albacea con el cura, y, por supuesto, también del emplazamiento de los restos, porque cada nave tenía un valor distinto.

Además, si el fallecido había solicitado la presencia del clero regular en su pompa funeraria, los precios que venimos analizando variaban ligeramente, tal como se observa en el detalle que consignamos:

---

<sup>1503</sup> *Ibidem*. Fol. 17.

<sup>1504</sup> Cfr. ARP. Intendencia. Leg. 3. Exp. 40. Fol. 77r. "Testamentaria de Cornelia Calderon". May. 1786.

<sup>1505</sup> Cfr. ARP. Intendencia. Leg. 21. Exp. 381. Fol. 30r. "Testamentaria del presbítero Manuel de Ubillús y Barco". Ago. 1801.

<sup>1506</sup> Cfr. ARP. Intendencia. Leg. 26. Exp. 482. Fol. 23r. "Testamentaria de Martín de la Cruz, miliciano". May. 1805.

<sup>1507</sup> Cfr. ARP. Corregimiento. Leg. 39. Exp. 803. Fol. 12r. "Testamentaria de María del Carmen Gómez". May. 1780.



|                                |                          |
|--------------------------------|--------------------------|
| <i>Cruz, cura y sacristán</i>  | 24p (Incrementó 6 pesos) |
| <i>Misa de cuerpo presente</i> | 13p 4r                   |
| <i>Capa de coro</i>            | 4p 4r                    |
| <i>Doble e incensario</i>      | 3p 3r (Incrementó 1p 1r) |
| <i>Seis pozas a 18r c/u</i>    | 9p                       |
| <i>Dos acompañados de cruz</i> | 9p <sup>1508</sup> .     |

Sumando a este monto contribuido a la iglesia matriz, había que desembolsar otro tanto al convento donde se enterraría. Son contados los casos en que expresamente algún piurano requirió esta comitiva religiosa: el escribano Antonio del Solar pidió que su cuerpo fuese acompañado por el clero secular y por la comunidad franciscana, para lo que destinó 30 pesos a fray José Berrios<sup>1509</sup>.

La presencia del clero secular y clero regular podía robustecerse con la comparecencia de las hermandades y cofradías, puesto que sus miembros *tenían pleno derecho al servicio fúnebre por la pertenencia... y pago de los recudimientos*. De Lara Ródenas prueba que en varias zonas de la Península Ibérica se observa desde el XVII y durante el XVIII un claro fortalecimiento de la presencia de estas asociaciones en las pompas funerarias. De aquí la tendencia en las actas de voluntades de rogar a los albaceas que paguen las deudas con las cofradías o hermandades. En varios casos los testadores recordaban a estas asociaciones sus compromisos de acompañamiento en el funeral, aunque esta obligación estaba consignada en los estatutos y ello hacía innecesaria su consignación en los testamentos<sup>1510</sup>. Son varios los historiadores que amplían la información sobre esta labor realizada por las cofradías en la Península. Marion Reder, para el caso de Málaga, destaca que, en el siglo XVII, el mayordomo o cualquier oficial de la cofradía tenía la misión de acompañar al enfermo en el momento de la agonía, y, una vez fallecido, debía facilitar la sepultura del cadáver en la capilla de la hermandad con la asistencia de todos los hermanos, so pena de entregar media libra de cera quienes no acudieran. Al cortejo fúnebre debían presentarse con las insignias de la hermandad y 13 hachas que ardían durante la misa y vigilia. Al día siguiente del entierro dirían una misa cantada y otras tantas durante varios meses<sup>1511</sup>. María José de la Pascua Sánchez y David González Cruz observan un comportamiento parecido en las hermandades y

<sup>1508</sup> ARP. Intendencia. Leg. 39. Exp. 770. Fol. 21r. "Testamentaria del escribano Antonio del Solar". Ago. 1818.

<sup>1509</sup> *Ibidem*.

<sup>1510</sup> Cfr. M. de Lara Ródenas. *La muerte barroca...* Op. Cit. pp. 159/161.

<sup>1511</sup> Cfr. M. Reder "La organización de las cofradías andaluzas. El ejemplo de Málaga" en *Andalucía en la Historia*. Año V, N°15, enero 2007, p. 13.

cofradías andaluzas del XVIII, destacando la presencia solidaria de estas corporaciones en el último trance del moribundo y, por supuesto, durante y después del entierro *en la capilla funeraria común*, facilitándole el hábito de la hermandad y el acompañamiento fúnebre, siempre y cuando estuvieren al día con sus cuotas<sup>1512</sup>. De la Pascua resalta que la presencia de cofradías y hermandades se afianzan a lo largo del XVIII y logran consolidarse como los únicos elementos que, *tras la descomposición de las pompas fúnebres, permanecen invariablemente en el cortejo*<sup>1513</sup> y González, por su parte, confirma que los diferentes cofrades con hachas de cera encendidas escoltaban *las andas o parihuelas de las hermandades, rezaban el rosario y las oraciones del Pater Noster y el Ave María* mientras llevaban el cuerpo difunto hasta la sepultura<sup>1514</sup>.

En síntesis, el auxilio espiritual durante la agonía, el alquiler de algunos enseres como *el pendón, el paño, la cera y las andas o el ataúd*, la gratuidad del *entierro* y las *misas de difuntos fueron las causas del furor con el que muchos hermanos, a la hora de la muerte, se apresuraron a ponerse al día con los pagos atrasados*<sup>1515</sup> a estas comunidades. A esto habría que añadir el estipendio que se le daba a la viuda o viudo para ayudarle económicamente tras la desaparición de su cónyuge.

En el virreinato peruano, las cofradías y hermandades replicaban fielmente esta asistencia espiritual y material al cortejo fúnebre y a los deudos. Sirva solo como ejemplo la Cofradía de Pulperos de Lima, fundada en 1792, que consideraba en sus constituciones el acompañamiento con un número determinado de cirios al entierro del mayordomo o cualquier hermano de esta cofradía, así como también al de los padres, cónyuge, hijos y suegros, aunque no estuvieran asentados en ella. La presencia de la comitiva se haría extensiva también cuando algún hermano muriese en situación de indigencia extrema que no le hubiese permitido pagar las cuotas, en cuyo caso podía sepultarse en la bóveda de la iglesia de San Agustín, con pompa moderada. Si había cumplido con todos los recudimientos, la comunidad de agustinos y los hermanos o cofrades conducirían el cuerpo con toda decencia a la Sala del General con las respectivas luces, y al siguiente día lo llevarían a la iglesia del mismo modo, ardiendo en cada altar dos luces, ofreciéndole canto llano, vigilia y misa de cuerpo presente en la bóveda. A esto debe sumarse el hábito que cubriría al difunto y una bula de la Misericordia. Por último, a las viudas que hubiesen

---

<sup>1512</sup> Cfr. M. J. de la Pascua. "Solidaridad en el Antiguo Régimen..." Op. Cit. p. 21.

<sup>1513</sup> M. J. de la Pascua Sánchez. *Vivir la muerte en el Cádiz del setecientos...* Op. Cit. p. 147.

<sup>1514</sup> Cfr. D. González Cruz. "Las hermandades de Andalucía..." Op. Cit. p. 26.

<sup>1515</sup> M. de Lara Ródenas. *La muerte barroca...* Op. Cit. pp. 165-166.

demostrado vida *honrada, honesta y recogida*, los mayordomos tenían la obligación de socorrerlas con su sustento cada semana, además de consuelo y alivio para que siguieran *sirviendo a Dios y en su Santo temor* <sup>1516</sup>.

Para poder asumir estos gastos de asistencia al moribundo, al fallecido y a los deudos, las cofradías y hermandades tenían a un responsable de cobrar a sus miembros las cuotas de un real a la semana. *El cobrador de cofradía o mayordomo bolsero*, normalmente montado en un caballo, recorría la población de casa en casa cobrando dicho estipendio, y llevaba la contabilidad exacta de lo recolectado. Problemas que podían surgir era el retraso en el pago o la malversación de fondos de los hermanos cofrades, o cuando algún enfermo ingresaba a la cofradía sin haber develado su estado de salud, y moría en tiempo breve. Todo ello dificultaba el desembolso de cincuenta o sesenta pesos para vigilia, entierro, misas y apoyo para los dolientes, pues demoraba por varios días la entrega de dinero e incluso era causa de denuncias y largos litigios subsiguientes<sup>1517</sup>. El desfaldo por parte de *bolseros* y mayordomos no era extraño en las cofradías del virreinato peruano, provocando cierta animadversión hacia sus personas, evocada igualmente en los versos de Terralla y Landa publicados en 1798:

...  
Verás en muy buenas bestias  
con primorosos harreos,  
unos hombres bien vestidos,  
que usan mucho magisterio.  
No los podrás conocer  
al verlos tan circunspectos,  
pero advertirás que son  
los que viven con los muertos.  
Pero quando muere alguno  
se llenan de sentimiento  
porque tienen que aflojar  
cincuenta o sesenta pesos.  
Porque siendo cobradores  
de cofradías y asientos,  
les dan un real por semana  
cada hermano para entierro.  
Y muchas veces sucede

---

<sup>1516</sup> AAL. Cofradías, Legajo 42, Expediente 32, año 1794, folios 1 al 26v, artículos 10, 11, 23 y 24 Citado en J. Brito. "Las Constituciones de la cofradía de Pulperos de Lima (Nuestra Señora de Gracias y san Juan Nepomuceno), 1792-1795". En: D. Fernández y K. Montoya (Comps.) *Cofradías en el Perú...* Op. Cit. pp. 207/210.

<sup>1517</sup> Sobre esta problemática en las cofradías y hermandades de Lima ha tratado Kelly Montoya en su artículo "Cartas de Hermandad en la cofradía de Nuestra Señora de la Soledad: ¿salvaré mi cuerpo o solo mi alma?". En: D. Fernández y K. Montoya (Comps.). *Cofradías en el Perú...* Op. Cit. pp. 181-190.

*que se está insepulto el cuerpo,  
porque si se come el fondo  
suele originarse el pleito.  
Estos visten, se pasean,  
y tienen gastos y excesos,  
siendo testigos de vista  
de quanto pasa en el pueblo*<sup>1518</sup>.

En el partido piurano no hemos encontrado datos específicos que describan la presencia de hermanos cofrades en el cortejo fúnebre. Esto no quiere decir que estuvieran ausentes, sino probablemente que la costumbre estaba tan arraigada que no había necesidad de recogerla en ningún documento; además, el hecho de tenerlo regulado en las Constituciones de cofradías y hermandades era más que suficiente para esperar la presencia de este grupo en la vigilia y entierro. De aquí se deriva el afán de algunos testadores por solventar las cuotas atrasadas que debían a sus corporaciones religiosas. *3 pesos 1 real* se amortizó a la *cofradía de Ánimas fundada en la capilla de Yapatera* por petición de Feliciano del Valle en 1793<sup>1519</sup>.

De lo que sí tenemos referencias directas es del alquiler de enseres a estas asociaciones, como guiones o estandartes, paños, hacheros, blandones, féretro o andas y otros. El albacea de Juana López de Ubillús certifica que pagó dos pesos con cuatro reales a Juan Antonio de la Chira, vecino piurano, por 10 guiones. Igualmente, el de María Teresa Cortes, vecina de Ayabaca, afirma que dio *18 reales por el pendón y paño de Ánimas y 3 pesos por seis guiones que acompañaron el cuerpo a 4 reales cada uno*<sup>1520</sup>. De la misma manera el testamentario de Manuel Ponce de León indicó que pagó *14 reales por las andas y acheros a las Ánimas*<sup>1521</sup>, cofradía de la iglesia matriz de Piura. Si en el poblado no se habían fundado hermandades, era la parroquia misma quien administraba el alquiler de los utensilios, tal como lo especifica en 1784 Juan Evangelista Risco, albacea de María de Silva, vecina de Yapatera, cuando consigna *8 reales gastados en féretro de la Iglesia, barreta y sepultureros*<sup>1522</sup>.

Información expresa sí tenemos de la presencia de un grupo que, excepcionalmente, completaba la comitiva funeral: los pobres o mendigos, tan necesarios en una sociedad a

---

<sup>1518</sup> E. de Terralla y Landa. *Lima por dentro y fuera...* Op. Cit. pp. 51-52.

<sup>1519</sup> Cfr. ARP. Intendencia. Leg. 9. Exp. 173. Fol. 27r. "Testamentaria de Feliciano del Valle". Jul. 1793.

<sup>1520</sup> ARP. Notarial. Caja 39. Pto. 5. Correlativo 91. Lib. 4 Fol. 297r. "Razón de los gastos impendidos en el funeral y entierro de mi difunta hermana María Teresa Cortes". Sept. 1785.

<sup>1521</sup> ARP. Intendencia. Leg. 39. Exp. 765. "Testamentaria de Manuel Ponce de León". Nov. 1818.

<sup>1522</sup> ARP. Corregimiento. Leg. 42. Exp. 870. "Testamentaria de María de Silva". Sept. 1784.

la que, de cuando en cuando, se le recordaba que era *más fácil que un camello pase por el ojo de una aguja, que el que un rico entre en el reino de Dios*<sup>1523</sup>. La referencia evangélica revistió de una especie de aureola a todo lo relacionado con el pobre, pues este se asumió como *imagen de Cristo, destinatario de la práctica cristiana allí donde se encontrase [y] sujeto necesario e indispensable para que sus semejantes pudiesen aspirar con mayor seguridad a la vida eterna, al más allá*<sup>1524</sup>.

Esta presencia se ha observado en pueblos y ciudades de la Península. En Huelva, caso que seguimos de cerca por el estudio realizado por González Cruz y De Lara Ródenas, a este grupo indigente le *correspondía la función de trasladar el ataúd hasta la Iglesia o llevar encendidas las hachas delante del difunto*, encomendando su alma a Dios y dándole al entierro cierto toque de distinción económica por el pago o limosna que se les daba<sup>1525</sup>.

A esta doble función *hay que sumar la práctica de repartir dinero o ropa entre los más necesitados de la collación el día del entierro, modo nada sutil de invitarlos a incorporarse al cortejo*. Para Manuel de Lara, la confluencia de ricos y pobres iba más allá del hecho de querer demostrar opulencia, pues reflejaba *la alegoría de una relación moral y material de mutua dependencia... reparaba el desorden íntimo que la riqueza había introducido en las relaciones de los hombres y equilibraba las diferencias de lo visible con la reconstrucción de un mundo espiritualmente compensado, en el que todos los elementos tenían su posición*. Esta figura era lo que finalmente daba coherencia a la sociedad<sup>1526</sup>.

Por cualquiera de los tres motivos antes expuestos, en Piura los testadores destinaron ocasionalmente parte de sus bienes a los indigentes. Meritorio es resaltar que, de las 29 personas que lo estipularon, tan solo 2 especificaron que se repartiera dinero entre aquellos menesterosos que participaran en sus funerales: se trataba de un presbítero y un alcalde ordinario, ambos fallecidos en la última década estudiada (1810-1819). Los demás se limitaron a encargarle a su albacea que distribuyera dinero entre ellos, pero no necesariamente durante su entierro. Aunque no se especificara en los testamentos, asumimos que la costumbre mandaba que se hiciera en esa ceremonia fúnebre. Mauricia

---

<sup>1523</sup> San Marcos 10:25.

<sup>1524</sup> J. Carmona. *El sistema de la hospitalidad pública en la Sevilla del Antiguo Régimen*. Diputación Provincial de Sevilla, Sevilla, 1979, p. 112. Citado en M. de Lara Ródenas. *La muerte barroca...* Op. Cit. p. 168.

<sup>1525</sup> Cfr. D. González Cruz. *Religiosidad y ritual...* Op. Cit. p. 225.

<sup>1526</sup> Cfr. M. de Lara Ródenas. *La muerte barroca...* Op. Cit. pp. 166-168.

Niño de Figueroa, en 1811, pide ser enterrada en la iglesia matriz de Piura, *con entierro decente y proporcionado a mi persona y facultades*, y exige que la mitad del valor de sus bienes se invierta en misas y *la otra mitad se distribuya entre los pobres por vía de limosna o caridad*<sup>1527</sup>. Un año después, el gallego Ramón Francisco Montes y Rodríguez manda en su testamento que se distribuyan cien pesos entre *pobres ciegos, tullidos y ancianos de esta ciudad por mano de Ángel Marcelo Ortiz*<sup>1528</sup>, médico cirujano vecino de Piura.

Asimismo, Joaquín de Adrianzén y Palacio, regidor perpetuo y alcalde ordinario de primer voto del ayuntamiento de San Miguel de Piura, manda en 1814 que de su fortuna se separen *500p<sup>s</sup> para los gastos del funeral y entierro*, y que a los pobres mendigos que asistan a él se les den dos reales a cada uno y una vela de cera, símbolo de fe y esperanza en la salvación del alma. Además, insiste en dejar a su albacea *otros 500p<sup>s</sup> para que los distribuyese sin escepción (sic) de personas, en los pobres mendigos hombres y pertenecientes de esta ciudad en un modo que cada uno quedase socorrido de sus indigencias*<sup>1529</sup>. Asumimos que hizo esta segunda indicación porque, al haber desempeñado varios cargos políticos durante más de una década, conocía de cerca la mísera situación en la que habían quedado los piuranos tras el terremoto vivido en febrero de aquel mismo año. Esta indicación testamentaria indica desprendimiento material y piedad desinteresada, porque dispone claramente premiar con dinero tanto a los pobres que asistiesen al entierro como a los que no participen de él.

Por último, otro gallego, José Antonio Lopez González, capitán de granaderos del batallón de infantería de milicias disciplinadas de Piura, regidor y procurador síndico general, encomienda un funeral humilde, con moderación y sin ninguna pompa, en el que se les dé *a los pobres mendicantes 3p<sup>s</sup> a cada uno y 4p<sup>s</sup> también a cada uno de los Vergonzantes incluyéndose hombres y mujeres*<sup>1530</sup>.

A diferencia de estos cuatro representantes de la élite piurana, Francisco Desiderio Sánchez, demostrando que vivía en la más estricta *miseria*, suplicó a su madre *tenga la piedad de enterrarme por vía de limosna [y] que igualmente... tenga la bondad de*

---

<sup>1527</sup> ARP. Notarial. Caja 81. Prot. 11. Correlativo 157. Acto notarial 201. Fol. 614r. “Testamento de Mauricia Niño de Figueroa”. Dic. 1811.

<sup>1528</sup> ARP. Notarial. Caja 82. Prot. 12. Correlativo 158. Acto notarial 79. Fol. 219r. “Testamento de Ramón Francisco Montes y Rodríguez”. Jul. 1812.

<sup>1529</sup> ARP. Notarial. Alcaldes ordinarios: Manuel Rebolledo. Prot. 1. Fol. 201v. “Poder para testar de Joaquín Adrianzén y Palacio”. Jun. 1814.

<sup>1530</sup> ARP. Notarial. Caja 141. Prot. 34. Correlativo 251. Acto notarial 91. Fol. 233v-234r/235r. “Testamento de José Antonio López”. Dic. 1819.

*distribuir en descargo de mi conciencia la cantidad de 6p<sup>s</sup> en pobres vergonzantes a medio real cada uno de ellos*<sup>1531</sup>. Notamos en este ruego una motivación que tiene que ver con la tranquilidad espiritual de aquel que desea limpiar su alma de pecado y pide, interpósita persona, el esfuerzo por repartir cierta cantidad de dinero. Es probable que él hubiese sido pobre vergonzante y por ende hiciera este pedido.

En cuanto al número de pobres favorecidos en los entierros con dádivas monetarias u otro tipo de regalos, en la Huelva barroca encontramos 4, 6, 12 o poco más a lo largo del XVII. Un número mítico -doce- que procedía

*directamente del grupo de apóstoles de Jesús, y para los entierros con menos número, siguen aludiendo a la mitad de ellos o a la cuarta parte. Su número se reduce si de lo que se trata es de darles limosna el día del entierro independientemente de que desfilen en el cortejo, aunque parece ser que ambas cosas vayan unidas. En cuanto a las limosnas la mitad de ellas van consignadas en metálico -normalmente un real de vellón por cada pobre- y el resto en trigo, comida y vestido*<sup>1532</sup>.

En la zona de nuestro estudio no hay indicaciones exactas del número de pobres, salvo en el caso del presbítero Gaspar José de Adrianzén y Velasco, que mandó a su albacea que a su funeral acompañasen 12 pobres, de este modo: *y cada uno de estos que han de ir encomendando a Dios mi alma se le dé de limosna 4r<sup>s</sup> con la vela con que han de ir alumbrando mi cuerpo*<sup>1533</sup>.

El cuadro que consigna a los testadores que dejaron alguna cantidad de dinero a los pobres muestra que, a medida que pasaban los años, aumentaba el número de otorgantes, aunque, como ya advertimos, no sería hasta el último período cuando veamos especificada la necesidad de su participación en el cortejo fúnebre. Los varones sobresalen con un 9%, mientras que las mujeres alcanzan el 4.5%.

---

<sup>1531</sup> ARP. Notarial. Caja 80. Prot. 10. Correlativo 156. Acto notarial 199. Fol. 573r. "Testamento de Francisco Desiderio Sánchez". Ago. 1810.

<sup>1532</sup> M. de Lara Ródenas. *La muerte barroca...* Op. Cit. pp. 170-172.

<sup>1533</sup> ARP. Notarial. Caja 84. Prot. 14. Correlativo 160. Acto notarial 169. Fol. 543v/544v. "Testamento del presbítero Gaspar José de Adrianzén y Velasco". Ago. 1815.

Cuadro N° 41. Otorgamiento de dinero a pobres

| Décadas                                | Mujeres<br>(220=45%)   | Hombres<br>(273= 55%)                   |
|----------------------------------------|------------------------|-----------------------------------------|
| 1780-1789<br>136 testamentos           | 1<br>0.7%              | 1<br>0.7%                               |
| 1790-1799<br>92 testamentos            | 1<br>1%                | 2<br>2.1%                               |
| 1800-1809<br>132 testamentos           | 2<br>1.5%              | 4<br>3%                                 |
| 1810-1819<br>133 testamentos           | 6<br>4.5%              | 12<br>9%                                |
| <b>Total</b><br><b>493 testamentos</b> | <b>10</b><br><b>2%</b> | <b>19</b><br><b>3.8%<sup>1534</sup></b> |

Fuente: Elaboración propia de acuerdo a 493 testamentos.

En las 70 testamentarias hay solo 2 referencias de haber entregado dinero a los pobres siguiendo el mandato del fallecido. El rico comerciante y prestamista Antonio Cortes no dejará estipulado en su testamento entregar dinero a los indigentes, aunque al parecer sí se lo había encomendado verbalmente a su albacea, porque, en la planilla de los gastos ejecutados por el funeral y entierro, observamos la consigna de algunos pesos entregados a los pobres de la ciudad<sup>1535</sup>. El segundo caso encontrado corresponde a una cifra que llega hasta los 100 pesos distribuidos a los pobres de solemnidad, cumpliendo con la cláusula de la testadora Gregoria Palacios y Gonzales, redactada en septiembre de 1815<sup>1536</sup>.

Como ya hemos anotado, existieron otros dos tipos de entierros: uno *escasamente nutrido donde solo comparecía un cura y un sacristán, (diácono y subdiácono) que era en realidad lo que solía denominarse entierro de cruz baja o menor* y, el otro, que en la Península Ibérica se conocía como *entierro de caridad, ... solicitado por un grupo francamente minoritario de testadores onubenses, aunque es lógico pensar que gran parte de los abintestatos terminaron enterrándose con ese débil protocolo*<sup>1537</sup>.

<sup>1534</sup> David González Cruz encontró un 0.6% para el siglo XVIII en Huelva y Rivas Álvarez un 8.89% en Sevilla.

<sup>1535</sup> Cfr. ARP. Intendencia. Leg. 3. Exp. 29. Fol. 5v. "Testamentaria e inventario de Antonio Cortes". Ene. 1788.

<sup>1536</sup> Cfr. ARP. Intendencia. Leg. 39. Exp. 761. Fol. 70v. "Testamentaria de Gregoria Palacios y Gonzales". Nov. 1815. Gregoria Palacios deja como herederas a sus cinco hijos y además destina cien pesos a pobres de solemnidad. ARP. Notarial. Caja 84. Prot. 14. Correlativo 160. Fol. 488v. "Testamento de Gregoria Palacios y Gonzales". Sept. 1815.

<sup>1537</sup> M. de Lara Ródenas. *La muerte barroca...* Op. Cit. p. 142.



Tanto en la ciudad como en el campo, el entierro menor estaba en Piura directamente relacionado con la precariedad de bienes, pues valía 6 pesos y 6 reales o, en el mejor de los casos, *siete y siete*, pero también creemos que estaba relacionado con el interés de los testadores por dejar mayor cantidad de bienes a sus herederos. El sevillano Isidoro Fernández, vecino de Piura en 1783, contando con apenas una docena de yeguas repartidas en varias zonas del río Chira, pidió ser enterrado *en la Iglesia Matriz, de menor por no tener bienes para impender los gastos de mi funeral y entierro*<sup>1538</sup>. En contraste, Ana María de la Peña, residente en el sitio Bejucal de la hacienda de Morropón, aduciendo *cortedad de bienes* pide entierro menor, petición ante la que hay que ser escéptico puesto que constatamos que poseía 50 pesos en efectivo, 14 pesos en plata, una chacra de sembradura de un almud de maíz, 186 cabezas de ganado cabrío, 5 de ganado caballar, 19 de ovino, 21 de porcino y, para terminar, era acreedora de una deuda aproximada de 40 pesos. Si en zona rural se podían concertar entierros mayores por 10 pesos, llama la atención que no lo solicitara; las razones más fáciles que podemos intuir se deben a que pretendía dejarle una mayor masa hereditaria a su hija Dionisia, o que prefiriese destinar parte de su dinero a misas y novenarios, al creer en la mayor efectividad de estas devociones para la salvación de su alma<sup>1539</sup>.

Al igual que en la metrópoli, la comitiva en los entierros menores era menos concurrida y suntuosa. Así lo confirma Manuel Carrasco, albacea de Antonio de Arias Merino, cuando recalca que en dicho entierro realizado en la iglesia matriz hubo *poco concurso de gente*<sup>1540</sup>. El número se incrementaba si el difunto había pertenecido a alguna cofradía o hermandad.

Por su parte, el entierro de caridad o de limosna, como se le conocía en esta zona, no tenía costo alguno y se apelaba a la caridad del cura, teniendo en cuenta la precariedad económica del difunto. Que me entierren *por amor a Dios, caritativamente, por no dejar caudal ni vienes*, pedía encarecidamente Juana Velásquez en 1796, para ser enterrada en el convento de Nuestra Señora de las Mercedes<sup>1541</sup>; así como suplicaba en 1805 el sevillano José Albarrán que se le enterrara en la iglesia matriz de Piura, *su parroquia*

<sup>1538</sup> ARP. Notarial. Alcaldes Ordinarios: Joaquín Adrianzén y Palacios. Exp. 1. Acto notarial 97. Fol. 198v. “Testamento de Isidoro Fernández Valladolid”. Ene. 1783.

<sup>1539</sup> Cfr. ARP. Notarial. Caja 78. Prot. 8. Correlativo 154. Acto notarial 27. Fol. 86r-87r. “Testamento de Ana María de la Peña García”. Feb. 1807.

<sup>1540</sup> ARP. Notarial. Caja 81. Prot. 11. Correlativo 157. Acto notarial 20. Fol. 181r. “Testamento en virtud de poder de Antonio de Arias Merino”. Mar. 1811.

<sup>1541</sup> Cfr. ARP. Notarial. Prot. 23. Exp. 127. Acto notarial 37. Fol. 80r. “Testamento de Juana Velásquez”. Jul. 1796.

según la *constitución de pobreza en que me hallo*<sup>1542</sup>. Una pobreza que debía ser certificada. Para justificarla, debía solicitarse ante el sacristán mayor la verificación de la precariedad en que se vivía; en caso contrario, debía pagar la cifra estipulada en el arancel. Hubo un caso muy sonado en la ciudad de Piura, cuando la ya mencionada Juana López de Ubillús, de notoria pobreza, fue enterrada con moderada pompa, dilapidando para ello su casa, que era el único bien que tenía. Su “iracunda” hija, Paula de Astorga, reclamó al encargado del funeral Ysidro Patrón que hubiese pactado con el vicario de Piura el estipendio de veinticinco pesos, cuando su madre pudo haber sido enterrada sin costo alguno, tal como *tenía costumbre la loable caridad* de dicho cura de enterrar sin costo a *las personas de notoria pobreza*. Como ya existía tal contrato verbal, fue imposible que se redujera el precio, y por ende perdió dicho derecho de gratuidad<sup>1543</sup>.

Un cuadro que plasma el tipo de entierros requeridos por los piuranos durante el proceso de independencia nos vale para distinguir sus preferencias.

Cuadro N° 42. Tipo de entierro según testamentos (1780-1819)

| Décadas                             | Mujeres (220= 45%) |                    |                   |                      | Varones (273= 55%) |                     |                   |                      |
|-------------------------------------|--------------------|--------------------|-------------------|----------------------|--------------------|---------------------|-------------------|----------------------|
|                                     | >                  | <                  | Pobre             | N/E                  | >                  | <                   | Pobre             | N/E                  |
| 1780-1789<br>136 testamentos.       | 13<br>9.5%         | 6<br>4.4%          | -                 | 50<br>36.7%          | 3<br>2.2%          | 7<br>5.1%           | -                 | 57<br>41.9%          |
| 1790-1799<br>92 testamentos.        | 4<br>4.3%          | 12<br>13%          | 1<br>1%           | 23<br>25%            | 5<br>5.4%          | 9<br>9.7%           | 1<br>1%           | 37<br>40.2%          |
| 1800-1809<br>132 testamentos.       | 10<br>7.5%         | 16<br>12.1%        | -                 | 31<br>23.4%          | 6<br>4.5%          | 20<br>15.1%         | 2<br>1.5%         | 47<br>35.6%          |
| 1810-1819<br>133 testamentos.       | 12<br>9%           | 12<br>9%           | -                 | 30<br>22.5%          | 15<br>11.2%        | 30<br>22.5%         | 1<br>0.7%         | 33<br>24.8%          |
| <b>Totales<br/>493 testamentos.</b> | <b>39<br/>7.9%</b> | <b>46<br/>9.3%</b> | <b>1<br/>0.2%</b> | <b>134<br/>27.1%</b> | <b>29<br/>5.8%</b> | <b>66<br/>13.3%</b> | <b>4<br/>0.8%</b> | <b>174<br/>35.2%</b> |

Fuente: Elaboración propia de acuerdo a 493 testamentos.

<sup>1542</sup> ARP. Notarial. Caja 76. Prot. 6. Correlativo 152. Acto notarial 33. Fol. 89r. “Testamento de José Albarrán”. Mar. 1805.

<sup>1543</sup> Cfr. ARP. Cabildo. Caja 7. Exp. 118. Fol. 22r. “Testamentaria de Juana López de Ubillús”. Abr. 1781.

>: Entierro mayor (Considerando de 11 pesos a más)  
<: Entierro menor (Considerando de 6 pesos y 6 reales a poco más)  
Pobre: de limosna (Cantidad menor de 6 pesos o gratuito)  
N/E: No especifica tipo de entierro

Observamos que el porcentaje más alto en toda la etapa trabajada lo tienen aquellos que no especificaron (N/E) el tipo de entierro que deseaban, porque, o bien lo trataron verbalmente con sus respectivos albaceas o se fiaron de ellos para la elección. Tanto varones (41.9%) como mujeres (36.7%) obtienen los más altos puntajes en la primera década, con una clarísima propensión a disminuir en los años posteriores hasta llegar a un mínimo de 22.5% (mujeres) y 2 puntos más los varones.

De los tres tipos de entierro, el más solicitado fue el menor (<), con un total de 13.3% en hombres frente a 9.3% en mujeres. Fue en la cuarta década cuando los varones exigen el porcentaje más alto (22.5%), mientras que el más bajo fue en la primera década (5.1%). De acuerdo a esto, el incremento paulatino podría deberse al interés por no mermar significativamente la masa hereditaria de esposa e hijos. Por su parte, las damas inician el petitorio con un 4.4% y lo terminan con un 9%. Vale la pena recalcar que la cota subió en la segunda década hasta el 13%.

En cuanto al entierro mayor (>), este fue exigido por el 7.9% de las mujeres y por el 5.8% de los hombres. Procesalmente, se vislumbra que en ambos casos hay una tendencia a incrementar el pedido de mayor pompa, con la diferencia de que en las mujeres hay una pequeña disminución en la segunda década y pasa lo mismo con los hombres en la siguiente decena. Este tipo de entierro no fue exclusivo para autoridades o personas de alta alcurnia, ya que cualquier integrante de otros grupos sociales que tuviese dinero suficiente podía exigirlo en sus últimas voluntades. Así, hemos encontrado pocos casos de indios que lo solicitaran: el indio ganadero Juan Pachерres, de la hacienda de Pabur, pidió en 1802 un entierro mayor con pompa, en el que se gastaron 33 pesos<sup>1544</sup>; igualmente, Tomasa Concha Tocto, comerciante de sal, harina y maíz en la ciudad de Piura, solicitó entierro mayor en la iglesia y lugar que sus albaceas decidieran<sup>1545</sup>. Este hecho que no fue exclusivo del partido piurano llevó a que las élites peninsulares, por ejemplo gaditanas, empezaran a *repugnar la grandiosidad y lo desmesurado de un gesto*

---

<sup>1544</sup> Cfr. ARP. Intendencia. Leg. 22. Exp. 393. Fol. 6v. "Testamentaria del indio Juan Pachерres". Abr. 1802.

<sup>1545</sup> Cfr. ARP. Notarial. Caja 85. Prot. 15. Correlativo 161. Acto notarial 139. Fol. 384r. "Testamento de Tomasa Concha Tocto". Oct. 1816.

*que ya no era privativo de su grupo y sí, por el contrario, común entre la medianía*<sup>1546</sup>. No obstante, hemos de rescatar que hubo quienes pidieron exequias humildes teniendo elevadas rentas.

Los entierros de limosna para los pobres de solemnidad fueron consignados solo en un 0.8% para los hombres y un 0.2% las mujeres. La lógica indica que es entendible este promedio mínimo, ya que, al no contar con bienes inmuebles ni muebles, poco tenían que testar o heredar.

Las setenta testamentarias examinadas que contienen datos sobre uno de los dos tipos de entierro nos dan mayores luces al respecto. Por supuesto, era de esperar que, a mayor cantidad de bienes por repartir, se hiciera necesario realizar una *cuenta y data* (testamentaria) de todo el patrimonio.

Por esta razón, se entiende que destaquen en primer lugar los entierros mayores, con un 35.7% de las mujeres y un 46.4% de los hombres. Las cotas más altas las encontramos en la tercera década, en la que los varones obtienen un 61.5% y las damas un 38.4%. Curiosamente, en ninguno de los dos casos se registran entierros menores, lo que no significa necesariamente que no se hayan llegado a realizar. Procesalmente, la dinámica es diferente para ambos sexos, porque en las mujeres presenta una década de crecimiento (segunda) con un 40%, y a partir de ahí una rampa que desciende hasta el mismo porcentaje del que partieron; mientras que con los hombres crece y retrocede de una década a otra, según se ve en el cuadro siguiente.

---

<sup>1546</sup> M. J. de la Pascua. "La lucha por el control de exequias: el síndico personero, portavoz del descontento del pueblo gaditano con sus curas párrocos". En: L. Álvarez Santaló; M. Buxó. y S. Rodríguez (Coords.) *La religiosidad popular...* Op. Cit. Vol. II. p. 389.

Cuadro N° 43. Tipo de entierro según testamentarías

| Décadas<br>Total                     | Mujeres             |                  | Varones             |                   |
|--------------------------------------|---------------------|------------------|---------------------|-------------------|
|                                      | >                   | <                | >                   | <                 |
| 1780-1789<br>33 testamentarías       | 11<br>33.3%         | 4<br>12.1%       | 14<br>42.4%         | 4<br>12.1%        |
| 1790-1799<br>10 testamentarías       | 4<br>40%            | 2<br>20%         | 3<br>30%            | 1<br>10%          |
| 1800-1809<br>13 testamentarías       | 5<br>38.4%          | -                | 8<br>61.5%          | -                 |
| 1810-1819<br>15 testamentarías       | 5<br>33.3%          | 1<br>6.6%        | 8<br>53.3%          | 1<br>6.6%         |
| <b>Totales<br/>71 testamentarías</b> | <b>25<br/>35.7%</b> | <b>7<br/>10%</b> | <b>33<br/>46.4%</b> | <b>6<br/>8.5%</b> |

Fuente. Elaboración propia de acuerdo a 71 testamentarías

Haciendo la salvedad de que algunos varones ricos pidieron entierros menores, la cifra más alta es representada por el sexo femenino, que tuvo este entierro de 1790 a 1799 con un 20%. La más baja para ambos grupos fue de 6.6%, que se encaja al final de la etapa estudiada.

Teniendo completo el séquito funerario, ubiquémoslo en la casa del muerto para describir la procesión mortuoria que lo llevaría hasta la iglesia.

## 8.2. La procesión mortuoria: andas, músicos y posas.

El cura pronunciaba primero una oración y rociaba el cuerpo con agua bendita. Los mozos luego cargaban el ataúd sobre las andas (féretro), cubierto con un manto negro de unas siete u ocho varas que guarnecía el ornamento<sup>1547</sup>. Los músicos y cantores empezaban a entonar cánticos acordes con la ocasión. Los cofrades con velas, guiones o estandartes, blandones y paños se colocaban en su respectivo emplazamiento. Por último,

<sup>1547</sup> Para el entierro del presbítero José Méndez Casariego, se utilizaron *siete varas y media de franja de punta falsa para guarnecer el ornamento negro con que se enterró el cadáver*, gastando tres pesos y cuatro reales por dicha tela más su confección. Cfr. ARP. Intendencia. Leg. 36. Exp. 687. Fol. 117v. "Testamentaria del presbítero José Méndez Casariego". Oct. 1811.

los familiares y amigos, portando en algunos casos velas y hachas encendidas, tomaban rumbo al son de campanas hacia la iglesia o convento donde depositarían el cuerpo difunto.

Las andas eran alquiladas por un peso, y su traslado desde los almacenes costaba un real y medio. El albacea Sebastián Collantes, en 1784, anota el pago mencionado en la cuenta jurada de los gastos hechos por el funeral de Joaquín de la Cruz en la ciudad de Piura<sup>1548</sup>. En zona rural, si el entierro era menor y se pertenecía a una hermandad o cofradía, esta institución lo asumía como limosna y el alquiler podía costar un par de reales, tal como lo dejó asentado en la respectiva testamentaria el albacea de Feliciano del Valle, residente en el pueblo de Yapatera: *más dos reales del féretro limosna de las Ánimas*<sup>1549</sup> (cofradía de Yapatera). La capilla de Morropón cobraba lo mismo por el féretro, y se necesitaban hasta cuatro hombres para transportarlo junto con paños negros, candeleros e incensario hasta la casa del difunto<sup>1550</sup>.

La normativa eclesiástica, a decir de González Cruz, exigía que *los cadáveres de los legos fuesen portados por parientes y amigos, hermanos cofrades, pobres o mozos contratados al efecto; por el contrario, los cuerpos de los clérigos debían ser cargados por eclesiásticos principalmente*<sup>1551</sup>. Al otro lado del Atlántico, se aplicaba lo mismo ya que los feligreses podían ser transportados por familiares, cofrades o pajes, que en muy contados casos vestían uniformes para dar mayor ostentación a la procesión fúnebre. En 1781, por ejemplo, se amortizó *1 peso 4 reales por seis criados o pajes con sus libreas para cargar las andas y el ataul (sic) de mi casa a la Iglesia*, para enterrar el cuerpo de Juana López de Ubillús<sup>1552</sup>. Cinco años después, para el entierro de José Matías Baldivieso, se alquilaron cuatro libreas, en cuatro reales<sup>1553</sup>. Hasta el momento no hemos encontrado más referencias parecidas en las testamentarias.

---

<sup>1548</sup> Cfr. ARP. Corregimiento. Leg. 42. Exp. 857. “Testamentaria de Joaquín de la Cruz”. May. 1784. Sobre el costo de traslado véase ARP. Intendencia. Leg. 12. Exp. 215. Fol. 14r. “Testamentaria de José Matías Valdivieso”. Oct. 1786.

<sup>1549</sup> ARP. Intendencia. Leg. 9. Exp. 173. Fol. 17r. “Testamentaria de Feliciano del Valle”. Jul. 1793. En la capilla de Salitral, donde también estaba fundada la Cofradía de Ánimas, costaba dos reales el alquiler de andas. Cfr. ARP. Intendencia. Leg. 39. Exp. 767. Fol. 33r. “Testamentaria de Luis de Ubillús”. Oct. 1817.

<sup>1550</sup> Cfr. Intendencia. Leg. 17. Exp. 307. Fol. 18r. “Testamentaria de Mathea Gutiérrez”. Oct. 1798.

<sup>1551</sup> D. González Cruz. *Religiosidad y ritual...* Op. cit. p. 228.

<sup>1552</sup> Cfr. ARP. Cabildo. Caja 7. Exp. 118. Fol. 1r-21r-22v-26r. “Testamentaria de Juana López de Ubillús”. Abr. 1781.

<sup>1553</sup> Cfr. ARP. Intendencia. Leg. 12. Exp. 215. Fol. 14r. “Testamentaria de José Matías Valdivieso”. Oct. 1786.

Por supuesto, si el cadáver se encontraba en alguna hacienda a varias leguas de distancia de la parroquia, había que pagar más a los cargadores por el esfuerzo realizado (a diferencia de lo que sabemos de Huelva, en esta región no hemos encontrado referencias a alquiler de literas). Para el entierro de Pablo Correa Acuña se invirtieron cuatro pesos con ocho reales en agasajar a quienes cargaron el cuerpo desde la hacienda Culqui hasta la capilla de Suyo donde se sepultó. El agasajo implicó comida con carnes y bebidas<sup>1554</sup>. A otros, en cambio, les bastaba con la recompensa de licores: *12 reales en comprar aguardiente para esforzar a los mozos que cargaron el cuerpo a la capilla de Suyo*, exponía el albacea de Fulgencio Orejuela en 1799<sup>1555</sup>.

Los músicos y cantores tuvieron un papel importante en el cortejo fúnebre, porque elevaban responsos pidiendo la salvación del alma del difunto y, asimismo, reforzaban la imagen de opulencia de quienes los contrataban en mayor número. Tal fue el exceso en este ámbito, que Carlos IV emitirá una cédula en 1794 donde prohibirá la música de teatro que se escuchaba al conducir el cuerpo a la iglesia, permitiendo solo el *lúgubre canto llano*<sup>1556</sup>.

Sin duda alguna, esta norma no fue obedecida en las ciudades del virreinato peruano, ni mucho menos en los alejados pueblos donde se pagaba de uno a ocho pesos a los cantores y músicos por entierro mayor<sup>1557</sup>. En la ciudad de Piura, por ejemplo, a inicios del período estudiado se amortizaban poco más de 2 pesos por *derecho de música de Arpista, violinista, Bajonista, Dulsainista [y] Maestro de capilla*<sup>1558</sup>. La cifra más alta cancelada en este rubro la encontramos en el funeral y entierro de Antonio Cortes, en 1786, cuando se fijaron 19 pesos para los músicos<sup>1559</sup>. Solo el organista llegó a cobrar 1 peso y 4 reales en esta misma fecha<sup>1560</sup>, y a partir de 1804, incrementó su estipendio a 6 pesos por tocar en novenario y honras<sup>1561</sup>.

<sup>1554</sup> Cfr. ARP. Intendencia. Leg. 25. Exp. 475. Fol. 12v. "Testamentaria de Pablo Correa Acuña". Sept. 1801.

<sup>1555</sup> Cfr. ARP. Intendencia. Leg. 16. Exp. 287. Fol. 76r. "Testamentaria de Fulgencio Orejuela". Ago. 1799.

<sup>1556</sup> AGI. Lima 959. N. 21. *Real Cédula dada en Aranjuez a 1º de marzo de 1794*. Fol. 19.

<sup>1557</sup> Cfr. ARP. Corregimiento. Leg. 39. Exp. 807. "Testamentaria de Anastacia Mogollón". May. de 1780. Para el caso de Colán véase ARP. Corregimiento. Leg. 42. Exp. 871. Fol. 69r. "Testamentaria de Petronila de Arismendi". Sept. 1784.

<sup>1558</sup> ARP. Corregimiento. Leg. 39. Exp. 803. Fol. 12r. "Testamentaria de María del Carmen Gómez". May. 1780.

<sup>1559</sup> Cfr. ARP. Intendencia. Leg. 3. Exp. 29. Fol. 5v. "Testamentaria e inventario de Antonio Cortes". Ene. 1788.

<sup>1560</sup> Cfr. ARP. Intendencia. Leg. 12. Exp. 215. "Testamentaria de José Matías Valdivieso". Ago. 1786.

<sup>1561</sup> Cfr. ARP. Intendencia. Leg. 26. Exp. 487. Fol. 50r. "Testamentaria de Anselmo Pedemonte". Nov. 1804

De entre los pocos cantos que se entonaban en las pompas funerarias, hemos encontrado solo una fuente que cita el pago de *2 reales a los... que le cantaron el Credo*<sup>1562</sup>. La segunda vez que se menciona es en 1820, cuando se cobró 4 reales por actuación en el funeral del diácono Pedro José Aguirre<sup>1563</sup>. La cantidad pagada a los cantantes llegó a incrementarse hasta en 4 pesos por persona<sup>1564</sup>, y en el campo un promedio de 5 reales, según el número de veces que participara en los actos fúnebres<sup>1565</sup>. A los músicos se les daban velas durante el entierro y las honras para cumplir con su primera función<sup>1566</sup>: pedir por el alma del difunto. Pobres y ricos solicitaban su presencia, tal como encontramos en el poema, publicado en 1798, *Lima por dentro y por fuera*:

...  
*Mando se ponga mi cuerpo  
 depositado en una harpa, (sic)  
 y callaré como un muerto  
 aunque empiecen a tocarla.  
 Los músicos de la iglesia  
 mando que a mi entierro vayan  
 a tocar, con condición  
 que de mí no toquen nada...*

*Que no me llore ninguno,  
 ni me alaben ni de chanzas,  
 pues es locura llorar  
 quando los clérigos cantan*<sup>1567</sup>.

Lógicamente, los músicos también podían ser agasajados con bebidas alcohólicas lo que les permitía tañer sus instrumentos con mayor soltura y alegría, puede que incluso por mayor tiempo que el contratado.

Otro componente del desfile funerario que reforzaba las mismas funciones mencionadas serán las *Posas*. Tenemos registro de ellas en las primeras décadas del siglo XVII, por ejemplo, en el testamento del curaca Luis de Colán, que mandó que su cuerpo fuese sepultado en la iglesia mayor y, durante su funeral, acompañado de *cura e sacristán*

<sup>1562</sup> ARP. Corregimiento. Leg. 41. Exp. 852. Fol. 37r. "Testamentaría de Petrona Campos". Oct. 1785.

<sup>1563</sup> Cfr. ARP. Gobierno político-militar. Causas civiles. Caja 1. Exp. 1. Fol. 96r. "Testamentaría del Diácono Pedro José de Aguirre". Ago. 1820.

<sup>1564</sup> Cfr. Corregimiento. Leg. 40. Exp. 815. "Testamentaría del capitán Juan Nuñez". Feb. 1782.

<sup>1565</sup> Cfr. Corregimiento. Leg. 40. Exp. 823. "Testamentaría de María Rosas Falero". Oct. 1782.

<sup>1566</sup> Cfr. ARP. Intendencia. Leg. 39. Exp. 761. Fol. 50r. "Testamentaría de Gregoria Palacios y Gonzales". Nov. 1815.

<sup>1567</sup> E. de Terralla y Landa. *Lima por dentro y fuera...* Op. Cit. pp. 178-179.



*con cruz alta, doble de campanas, capa e incensario y si hubiere sacerdotes también, con las posas que a mis albaceas les pareciere y la limosna se pague de mis bienes*<sup>1568</sup>.

El problema surgía cuando el entierro era solicitado por los indios del común, pues en ese caso los curas no querían ir con la cruz alta a la casa del difunto, salvo que les pagaran los derechos de entierro y posas. Si no las había, disponían llevar el cuerpo inerte *a tantas quadras, y distancia de la Yglesia*, sin cruz ni acompañamiento, por lo que se hizo imperioso que en las Constituciones Sinodales de 1623 se discutiera el tema.

Tras tomar conciencia de que a los curas se les daba *estipendio suficiente para su congrua sustentación de los tributos de los yndios con relación a los demás efectos de justicias y encomenderos*, dictaminaron que por ningún motivo les cobrasen derechos por las cosas sobredichas, ni les obligasen tampoco a montar posas, asistiendo a todos los entierros de indios con cruz alta hasta sus casas. En los pueblos de españoles donde hubiese indios forasteros, oficiales y yanaconas, con el solo pago de un peso ensayado - de acuerdo al arancel que se guardaba en la metrópoli-, tendrían derecho a todo de *valde como en las doctrinas*. En caso de incumplimiento, los párrocos debían restituir *con el doble a los herederos* y recibir castigo grave de los visitadores<sup>1569</sup>. A pesar de lo estipulado, continuaron los abusos en este cobro de derechos, como veremos más adelante.

En el mismo siglo, también en la Ciudad de los Reyes y en el Cuzco se practicaron las famosas posas. En el camino hacia la iglesia, como informa Gabriela Ramos, el cortejo funerario se detenía unos minutos para que el oficiante pronunciara un responso. Estas estaciones se hacían en las esquinas y, según el arancel del Sínodo Diocesano de Lima de 1613, cada posa tenía el valor de dos pesos. No cabe duda que este acto religioso añadía prestigio social al difunto y a los familiares que lo gozaban, a la par que las oraciones adicionales ponían su alma en mejor disposición<sup>1570</sup>.

Ya en el siglo XVIII, David González Cruz continúa encontrándolas en la villa onubense como un elemento que daba *cierta distinción social al difunto*, pues solo las ubicaba en los funerales de personajes importantes de Huelva:

---

<sup>1568</sup> M. Rostworowski. "Testamento de Don Luis de Colán". Separata del Tomo XLVI de la Revista del Museo Nacional, Lima, 1982, p. 524.

<sup>1569</sup> Cfr. AGI. Lima. 307. "Constituciones Sinodales del Obispado de Truxillo..." Acción Tercera. Sesión 4. Cap. 1. Fol. 18v-r.

<sup>1570</sup> Cfr. G. Ramos. *Muerte y conversión en los Andes...* Op. Cit. pp. 201-202.

*El número de paradas, en ocasiones, estaba condicionado por la distancia existente entre la casa de morada y la iglesia donde iba a ser sepultado, aunque el testador poseía libertad para pedir las que estimase oportuno sin pasarse del máximo de tres que establecía la costumbre local. Tradicionalmente los portadores de ataúdes lo colocaban en bufetes rodeados de velas y candeleros que se hallaban situados en las calles por donde debía transcurrir el entierro. Allí se detenía la comitiva fúnebre y cantaba los responsos y demás sufragios acostumbrados<sup>1571</sup>.*

De igual manera en Piura, estas mesas colocadas sobre tarimas y alfombras estaban revestidas de un paño negro e iluminadas por hacheros y blandones<sup>1572</sup>. Ahí, en esos pequeños altares levantados en plena calle cuando se realizaban entierros mayores o con cruz alta, se rezaban los responsos acostumbrados, encomendando el perdón de los pecados. En este sentido, la posa afirmó la sociabilidad del individuo porque favoreció la congregación y participación piadosa de los asistentes, reconfirmando las solidaridades vecinales ante la muerte, reeditando a la vez ese espíritu de exhibicionismo funeral que continuaría en la iglesia con el depósito del cuerpo en el bufete ritual<sup>1573</sup>.

Mientras que en la villa onubense el número de posas no podía pasar de tres, en Piura encontramos que dos de ellas eran de obligación o de gracia, y por ende no se pagaban; las demás que se montaban estarían directamente relacionadas con el poder adquisitivo de la familia doliente, pues por cada una de ellas había que sufragar dos pesos con dos reales. De 1780 a 1820, el número más alto encontrado de posas es de 30, que se armaron para el entierro en Ayabaca del presbítero Lorenzo Cortes en 1784<sup>1574</sup>. En otros poblados rurales, como Querecotillo, una posa llegó a valer 9 reales, que fue lo que se desembolsó para el entierro mayor del miliciano Martín de la Cruz<sup>1575</sup>.

Toda esta suntuosidad manifestada en lutos, alfombras, paños, cruz alta, personajes religiosos, pajes, música, coro, velas, incienso, estandartes, posas, novenarios y misas, fue un arma de doble filo, porque, si bien era símbolo inobjetable de poder, también podía provocar, en algunos miembros de la sociedad, mofa y burla, tal como se desprende de la citada obra satírica de Terralla y Landa:

*Verás si muere un magnate,  
que por rico lo tuvieron...*

---

<sup>1571</sup> D. González. *Religiosidad y ritual...* Op. Cit. p. 231.

<sup>1572</sup> Cfr. ARP. Intendencia. Leg. 12. Exp. 215. Fol. 14r. "Testamentaria de José Matías Valdivieso". Oct. 1786. ARP. Intendencia. Leg. 20. Exp. 356. Fol. 1r. "Testamentaria de Sinforosa Taboada". Ago. 1796.

<sup>1573</sup> Cfr. M. de Lara Ródenas. *La muerte barroca...* Op. Cit. p. 199.

<sup>1574</sup> Cfr. Intendencia. Leg. 1. Exp. 6. Fol. 20r. "Testamentaria del presbítero Lorenzo Cortes". Jul. 1784.

<sup>1575</sup> Cfr. Intendencia. Leg. 26. Exp. 482. Fol. 23r. "Testamentaria de Martín de la Cruz, miliciano en el distrito de Querecotillo". May. 1805.

*como se excede la pompa,  
el boato, el lucimiento,  
lo espléndido en la comida,  
lo ostentoso en el entierro.  
Lo magnífico en las honras  
sumptuosidad (sic) en el duelo,  
los lutos en los esclavos,  
y los parientes sin ellos.  
Verás que precisamente  
se han de enlutar aun aquellos  
que sirvieron en la casa  
aunque ya no estén sirviendo.  
A toda zamba y mulata,  
toda negra y todo negro,  
que en servicio de la casa  
se ocupaba en otro tiempo...*

*Uno que causando daños  
fue el mismo aborrecimiento  
pues aborreciendo a todos  
a él también le aborrecieron.  
Y dicen interiormente  
quando va pasando el cuerpo,  
ya se murió este tirano  
gracias a Dios ¡Qué bien muerto!...*

*Verás que grande vigilia  
le cantan sin duda luego,  
aquel rico que en vigilia  
tuvo a parientes y deudos.  
Verás que ostentación  
para el que jamás dio medio  
y Dios sabe si estará  
de huésped en el infierno<sup>1576</sup>.*

La justificación esgrimida por la élite, que no podía permitir que el común de la feligresía se quedara con el recuerdo de su opulencia vanidosa, se centró en recalcar que el cortejo fúnebre era una muestra de *triunfo* más que *de luto*, de gozo eterno más que de condenación, de cielo más que de infierno. Aunque es mínima la documentación en que se reflejan estos argumentos, para muestra nos vale un botón: por las exequias de Josefa Florencia, vecina de Trujillo y madre del vicario de Catacaos Tomás Diéguez, se desplegó tal parafernalia que, a decir de algunos participantes, fue un cortejo que dio *pruebas nada equívocas de que está gozando de la eterna felicidad. Nuestro Don Juan... trató de*

---

<sup>1576</sup> E. de Terralla y Landa. *Lima por dentro y fuera...* Op. Cit. pp. 108-111.

*honrarla como merecía y no omitió nada de quanto le pareció necesario a pesar de su poca salud, afanes y malas noches que en unión de nosotros se ha pasado en pie hasta llegar el día*<sup>1577</sup>. La gloria eterna, que asumían gozaba la fallecida, no era más que el premio por haber tenido una vida honrada, prudente y laboriosa; esa consideración era suficiente para que sus deudos endulzaran *la amargura de sus corazones adorando sin cesar quanto dispone Nuestro Dios*<sup>1578</sup>. Resaltaron también en Josefa Florencia la capacidad de tolerar *con la mayor resignación los innumerables trabajos de una familia numerosa; que dejó muchos y mui honrados hijos que llenan de honor y servicios al suelo en que nacieron*, [y por eso] *no puede dejar de gozar el premio eterno debido a tan largas y singulares virtudes* que finalmente estaban siendo celebradas con las pompas correspondientes<sup>1579</sup>.

Como contrapunto, González Cruz destaca que algunos miembros de las clases sociales poderosas intentaban seguir el modelo de pobreza evangélica elogiada en las homilías de la época, y por este motivo rechazaban todo signo de ampulosidad en los entierros. Reafirma, no obstante, que *la documentación no es suficientemente expresiva para conocer si esta actitud respondía a una interiorización o depuración de la fe cristiana o si reflejaba, más bien una búsqueda de la notoriedad a través de la sencillez*. En Huelva, solo un reducido grupo (menos del 1%) expresó su deseo de entierro *sin vanidad*<sup>1580</sup>; en Sevilla, el porcentaje se mueve entre el 3% y 4%, y en nuestra zona de estudio tan solo el 0.2% (mujeres) junto con el 0.8% (varones), teniendo posiciones económicas bastante holgadas, exigieron entierro menor. Diego del Castillo, cura de Huancabamba, exigió que su *entierro y sepultura sea el más humilde y sin aquella pompa que la vanidad ha introducido*<sup>1581</sup>. Debemos añadir que otros tres presbíteros pidieron el mismo tipo de entierro.

El mismo virrey del Perú, en 1808, al observar las excesivas pompas desplegadas en la capital, las consideró una muestra de falsa piedad, sostenida *por el orgullo que sobrevive más allá del sepulcro* que llevaba a confundir la religión con el lujo y la

---

<sup>1577</sup> AGN. CTD. Caja 1. Doc. 400. “Carta de Fernando Diéguez a Tomás Diéguez”. Oct. 1817.

<sup>1578</sup> *Ibidem*.

<sup>1579</sup> Cfr. AGN. CTD. Caja 1. Doc. 52. “Carta de Juan Antonio de Andueza a Tomás Diéguez”. Oct. 1817.

<sup>1580</sup> D. González Cruz. *Religiosidad y ritual...* Op. Cit. p. 233.

<sup>1581</sup> ARP. Notarial. Caja 80. Prot. 10. Correlativo 156. Acto notarial 152. Fol. 384r. “Testamento del presbítero Diego del Castillo”. Nov. 1810.

obligación con la vanidad, convirtiendo *a veces el pan de lágrimas en el triste precio de las fúnebres pompas*<sup>1582</sup>.

Con lujos o sin ellos, finalmente, el cuerpo inerte llegaba a las puertas de la iglesia para proceder a la misa de cuerpo presente, rezada o cantada. A decir de Gabriela Ramos, este tipo de misa concedía enorme importancia al cuerpo y al alma del difunto, ya que esta se encontraba amenazada por múltiples peligros a causa de su reciente separación del cuerpo, que, a su vez, estaba próximo a degradarse y corromperse. *El ritual que se desarrolla en la iglesia es, por tanto, de tránsito, separación y purificación*<sup>1583</sup>.

Para celebrar el rito, las familias ricas predisponían lo necesario para ambientar el templo con una o dos tumbas o tarimas revestidas con paños negros (que excedían una vara de alto), rodeadas de hachas, cirios y velas de aceite que, por su marcada ostentación, fueron reducidas a una tarima con 16 luces en 1795 por el arzobispo de Lima Juan Domingo González de la Reguera. Pero en el partido piurano eso no era lo más usual, a juzgar por las pocas referencias a tumbas que hemos encontrado en las testamentarias.

En el altar mayor se encendían arañas y otras luces, cuyo número también se exageró en los funerales de gente de alcurnia, hasta que fueron limitadas a cuatro. No era raro que se celebraran varias misas rezadas en los altares laterales de la misma iglesia, pero como esto generaba ruido, desorden y confusión entre los asistentes, también esta costumbre se prohibió<sup>1584</sup>.

Colocado el cadáver en el centro del templo con los pies hacia el altar, se rodeaba de velas y se iniciaba el rito, teniendo en cuenta que la predicación no podía centrarse en alabanzas al difunto -salvo con licencia del Prelado- sino en *la humana miseria amonestando al auditorio a la memoria de la muerte*. Por otro lado, las ofrendas solo podían ser de trigo y vino, tal como lo habían estipulado las Constituciones de 1623<sup>1585</sup>.

---

<sup>1582</sup> AGI. Lima 649. N. 60. *Discurso sobre el Cementerio General que se ha erigido extramuros de la ciudad de Lima por el orden, celo y beneficencia de su Excmo. Señor Virrey Don José Fernando de Abascal y Sousa*. Impreso en la Casa Real de Niños Expósitos, Lima, 1808, p. 1.

<sup>1583</sup> G. Ramos. *Muerte y conversión en los Andes...* Op. Cit. pp. 203-204.

<sup>1584</sup> Cfr. AGI. Lima 959. N. 21. *Edicto remitido por el Arzobispo de Lima con carta de 8 de septiembre de 1795*. Impreso en la Real Casa de Niños Huérfanos. Año 1795. pp. 22-23. La prohibición de celebrar dos misas al mismo tiempo se plasmó desde 1623 en las Constituciones Sinodales y se retomó en el VI Concilio Limense, pero como siempre, verificamos que se mantuvo la costumbre hasta, por lo menos, 1818 en que lo denuncia fray Fernando Ayuso, Guardián del convento san Francisco de Lima.

<sup>1585</sup> Cfr. AGI. Lima. 307. "Constituciones Sinodales del Obispado de Truxillo..." Acción Tercera. Sesión 4. Cap. 4. Fol. 18v/19v.

Terminado el ritual, el sacerdote asperjaba agua bendita sobre el ataúd, lo sahumaba con incienso y predisponía las últimas indicaciones para proceder a sepultarlo<sup>1586</sup>.

Este ceremonial fúnebre se replicaba al mismo tiempo en las demás iglesias de la ciudad, y sobre todo en los tres conventos asentados en Piura, asegurándose así la asistencia de un buen número de fieles sin distinción de clase. Así lo demuestran algunas testamentarias de la última década estudiada, entre las que destacan la de Gregoria Palacios y Gonzales, donde se asienta la retribución de *4p 4r por doble, responso y misa vigiliada en el convento de san Francisco*, al igual que en el de Belén y las Mercedes. Asimismo, se celebraron tres misas el día del entierro y el de honras en la iglesia del Carmen<sup>1587</sup>. Con más detalle, que sirve para una mejor certeza, Petrona Michilot Guerrero solicitó, y su albacea cumplió, contratar *3 misas cantadas con responso y doble que se dijeron en los conventos de la Merced, san Francisco y Belén, según la costumbre del lugar*; todo por 13 pesos con 4 reales<sup>1588</sup>. Por último, en el entierro de Josefa Antonia de Mesones, en 1805, se celebraron misas cantadas el mismo día de su sepultura en el convento de la Merced, así como otras parecidas en los demás conventos y demás iglesias de esta ciudad. A esto se sumó el conjunto de *misas resadas dichas por los sacerdotes y religiosos en el fallecimiento de dicha Josefa como es costumbre en esta ciudad*<sup>1589</sup>. Sobre este tema de misas de cuerpo presente volveremos cuando tratemos novenarios y honras. Centrémonos ahora en la sepultura del fallecido.

### 8.3. Sepultura del cadáver.

En el siglo XVIII estaba más que arraigada la usanza de enterrar a los muertos en la casa de Dios, lugar que desde los primeros días de su vida le había recibido como hijo bautizado y que durante todo el tránsito por este mundo le había acogido en los momentos más importantes. Sin embargo, en las últimas décadas de esta centuria se empezó a discutir esta costumbre por múltiples razones, optando por medidas más sanitarias que preservaran a la población adyacente al templo.

Fue difícil desarraigar una práctica que desde la época antigua se hallaba enraizada

---

<sup>1586</sup> Cfr. G. Ramos. *Muerte y conversión en los Andes...* Op. Cit. pp. 203-204.

<sup>1587</sup> Cfr. ARP. Intendencia. Leg. 39. Exp. 761. Fol. 51r. "Testamentaria de Gregoria Palacios y Gonzales". Nov. 1815.

<sup>1588</sup> Cfr. ARP. Intendencia. Leg. 37. Exp. 710. Fol. 22r. "Testamentaria de Petrona Michilot Guerrero". May. 1815.

<sup>1589</sup> ARP. Cabildo. Caja 10. Exp. 194. Fol. 15r-v. "Testamentaria de Josefa Antonia de Mesones". Ago. 1806.

en la cosmovisión del europeo, sobre todo porque tenía el aval de los Santos Padres de la Iglesia, quienes habían aducido cuatro razones para ello: primera, así como la creencia de los cristianos es más allegada a Dios, así sus sepulturas deben estar más cercanas a las iglesias; segunda, los que vienen a la Iglesia, cuando ven las fosas de sus parientes y amigos, se acuerdan de rogar a Dios por ellos; tercera, los encomiendan a los santos a cuya honra y nombre son fundadas las iglesias; y cuarta, los diablos no llegan a los cuerpos de los hombres enterrados en las iglesias<sup>1590</sup>. A estos argumentos irrefutables se van enfrentando algunas dificultades palpables que los concilios se esfuerzan en solucionar limitando el derecho de sepultura en los templos a clérigos y nobles, pero la fuerza de la costumbre optó por camino distinto al de la norma, pues cada vez se hizo más popular la sepultura dentro de las iglesias.

En la Península Ibérica, el atrio y sus alrededores se llenaron de enterramientos, mientras que en París, ante la influencia de las ideas ilustradas, a partir de 1737 se inició un movimiento de opinión que respaldó la sepultura fuera de los poblados y permitió la construcción de cementerios, cuestión que en España comenzará a aplicarse en las primeras décadas del XIX<sup>1591</sup>.

A las motivaciones esgrimidas por los Padres de la Iglesia se fueron sumando otras de carácter más social, como, por ejemplo, la cercanía con las comunidades religiosas (conventos, tercera orden, hermandades y cofradías), preferencias familiares y maritales, amistad o admiración por el sacerdote de determinada iglesia y la identificación de enfermos, pobres y forasteros con el hospital de la ciudad en donde se les cuidaba hasta el final de sus días. Esta última permite enlazar una causa de tipo económica, ya que contaba, y mucho, el monto destinado para el entierro. No valía igual una sepultura propia -perpetua o temporal- en lugar privilegiado o de menor importancia, que una en fosa común cuyo valor dependía de si se ubicaba en el interior del templo o en los laterales exteriores del mismo<sup>1592</sup>.

Veamos en los cuadros que presentamos a continuación cuáles fueron las preferencias de los piuranos sobre los templos y lugares específicos de sepultura dentro de ellos.

---

<sup>1590</sup> Cfr. Ley II. *Por qué razón deven ser las sepulturas cerca de las Iglesias*. En: J. Rodríguez. *Pandectas Hispano-Megicanas, osea Código General comprensivo de las leyes generales, útiles y vivas de las siete partidas...* Tomo I, Méjico, 1852, p. 127.

<sup>1591</sup> Cfr. P. Saborit. *Morir en el Alto Palancia...* Op. Cit. pp. 39-40/166-171.

<sup>1592</sup> Cfr. J. Retamal. "El Testamento colonial...". Op. Cit. p. 272.

El cuadro 43 ratifica que el 87.6% de los testadores piuranos mencionó el tema de su sepultura, ya sea en la ciudad o en el campo. Cifra parecida encontraron David González Cruz para la segunda mitad del XVIII en Huelva (99.5%), María José de la Pascua Sánchez para el XVII-XVIII en Cádiz (90%)<sup>1593</sup>; Soledad Gómez, para Córdoba, halló un 96.31% en el período 1790-1814 <sup>1594</sup>.

Como era de esperar, la iglesia matriz de Piura se constituye en el recinto más importante de enterramiento para hombres y mujeres que pertenecían mayoritariamente a la élite, pero también para los del común. Así lo ratifica el cómputo general que otorga un 40.8%, de los cuales 20.6% corresponde a hombres y 20.2% a mujeres. Debemos detenernos para subrayar que, de marzo a diciembre de 1814, tras el terremoto, no se sepultaron cuerpos en este recinto, por lo ruinoso en que había quedado. El vicario y juez eclesiástico, José Casimiro de la Sota, solicitará al obispo de Trujillo, José Carrión y Marfil, que los muertos pudieran ser enterrados solo en las iglesias de los conventos que ya no albergaban religiosos. Tal petición fue aceptada por el prelado, con la condición de que, apenas se terminara la refacción, se suspendería dicho proceder. La reparación completa tardó varios años, lo que no impidió que, a partir de enero de 1815, se retomaran las solicitudes de entierro en este templo. Para 1837, el vicario de entonces, José Santos Vargas Machuca, comentó que *por la múltiple concurrencia del vecindario* dispuso que no se enterrasen en la matriz, sino que *continuasen los entierros en las iglesias conventuales mientras se hacía el Panteón*. Asimismo, advirtió que como la iglesia de Santa Ana no era de convento supreso, la había anexado *al curato de la Matriz y, por tanto, [había] podido permitir que se sepulte en ella tras que mueran en el Hospital y uno que otro de fuera, porque todos [eran sus] feligreses*<sup>1595</sup>.

Procesalmente, las mujeres logran la cúspide en la primera década con un 28%, para caer a la mitad en el segundo período, en que se muestran más favorables a sepultarse en los conventos de la ciudad, y sobre todo en dejarlo pactado oralmente con sus albaceas, en lugar de escribirlo en el testamento. Esto se constata en el 11% de ellas, que no especifican (N/E) tal dato. A partir de la tercera década se percibe un retorno a la

---

<sup>1593</sup> En Cádiz a inicios del setecientos, un 90% de testadores deja establecido el lugar de su sepultura, aunque con el tiempo se observa una clara tendencia a la desaparición de esta cláusula; sin embargo, para todo el período (1675-1800) el porcentaje de testadores evidencia claramente la preocupación por el lugar donde reposará su cuerpo. Cfr. M. J. de la Pascua. "Cuerpo y espacio en el código de gestos de la muerte..." Op. Cit. pp. 398-399.

<sup>1594</sup> Cfr. D. González. *Religiosidad y ritual...* Op. Cit. p. 235; S. Gómez. *El sentido de la muerte...* Op. Cit. p. 90.

<sup>1595</sup> AAP. Independencia. *Expediente sobre el Reglamento para el Panteón de la ciudad de Piura formado por la Junta de Beneficencia de aquella ciudad*. Cura José Santos Vargas Machuca. Fol. 2r. Oct. 1837.



especificidad por la preferencia en la iglesia matriz, excepto en los meses consecutivos al terremoto de febrero de 1814.

La variación de las preferencias masculinas se caracteriza por tener períodos alternados de descenso y ascenso partiendo de un 24.2%, que en el siguiente lapso se redujo en 6 puntos, elevando a su vez el porcentaje de “No Especifica” a un 15.2%, lo que indicaría que lo conversaron con los deudos o amigos que se harían cargo del sepelio. Esta última cifra es bastante similar a la encontrada por María José de la Pascua para el caso de Cádiz, en 1700, que se habría convertido en un 42.4% en 1750 y que llegaría a 69.8%, en 1800, por la fiebre amarilla que se padeció en esta zona<sup>1596</sup>. Dicha epidemia que enlutó a decenas de familias provocaría al mismo tiempo una marcada tendencia a delegar en terceros el lugar donde reposaría el cuerpo, por una *mayor confianza del testador en sus ejecutores testamentarios* y, sobre todo, por una *creciente indiferencia* con la que estos trataron el tema, sumado a la progresiva laicización de los funerales que paulatinamente irían perdiendo su carácter simbólico<sup>1597</sup>.

El segundo lugar, en la contabilidad total, es para aquellos varones (6.4%) y mujeres (3.8%) que eligieron enterrarse en la iglesia del convento de San Francisco (10.2%), posiblemente por la ascendencia que esta comunidad tenía en la sociedad piurana y por las gracias que “derramaba” el santo franciscano, lo que iba aparejado con la petición de la respectiva mortaja (70%). Hemos de recalcar que desde 1790 disminuye este pedido en las mujeres: en los últimos años ninguna llega a pedir que su cuerpo sea depositado en ese recinto. Dicho descenso (desde más de un 7%) va aparejado con el del uso del hábito, por la tendencia a reemplazarlo por cualquier otro (hábito de las Mercedes o del Carmen). Los hombres, con excepción de la segunda década, mantienen un 6% constante.

Seguidamente se ubica el 9.2% que solicitó ser sepultado en la iglesia del convento de Nuestra Señora de las Mercedes; de ellos, el 5.2% eran mujeres y el 4% varones. Josefa Rudecinda Gómez García, en 1784, fue sepultada en este convento, guiando su cuerpo el *cura y el sacristán y acompañados* de su parroquia<sup>1598</sup>. A partir de febrero de 1814, por la imposibilidad de enterrarse en la Matriz de Piura, se incrementó el número de personas que solicitaron ser sepultadas en este convento.

---

<sup>1596</sup> Cfr. M. J. de la Pascua. *Vivir la muerte...* Op. Cit. p. 363.

<sup>1597</sup> Cfr. M. J. de la Pascua. “La lucha por el control de exequias...” Op. Cit. pp. 384-397.

<sup>1598</sup> Cfr. ARP. Notarial. Leg. 74. Exp. 1. Acto notarial 40. Fol. 61r. “Testamento en virtud de poder de Josefa Rudecinda Gómez García”. Jul. 1785.

A continuación, trataremos de quienes prefirieron el convento de los betlemitas, que regentaban el hospital de la ciudad y en donde, por tanto, se solían sepultar las personas con menos recursos económicos como ya hemos explicado en otro capítulo (2.2% hombres y 1.6% mujeres, que hacen un total de 3.8%). Manuel Soxo, negro vecino de Piura en 1812, pide entierro menor en *la capilla del Hospital de Belén donde me hayo enfermo*<sup>1599</sup>.

En las iglesias de Nuestra Señora del Carmen y san Sebastián se enterraron muy pocos testadores, tal vez porque no pertenecían al grupo indígena y porque dicha comunidad de San Sebastián atendía preferentemente a este grupo, o porque la del Carmen estaba más alejada de la Plaza de Armas. Algunos de los que sí lo hicieron argumentaron su devoción a la Virgen, a Jesús o a algún santo que estuviese en cualquiera de estas iglesias, y también su cercanía con el cura que la dirigía. Micaela Morato, vecina piurana que no declara ser india, en 1784, suplicó ser enterrada en la parroquia de indios de san Sebastián *a los pies del Altar del Padre Jesús Nazareno*<sup>1600</sup>; por su parte, el presbítero Josef Mendoza, en 1796, pide ser sepultado en la iglesia del Carmen, con entierro menor, cruz baja y a las cuatro de la mañana<sup>1601</sup>.

Por último, y como es lógico, los residentes de poblados rurales eligieron ser sepultados en sus respectivas parroquias, pero para los trámites de protocolización trajeron sus testamentos a la ciudad, lo que ha permitido tener indicios cuantitativos de aquellos que se enterraron lejos de este casco urbano. El 13.5% de varones frente al 7.7% de mujeres exigieron ser enterrados en sus curatos. Es de 1800 a 1809 cuando se vislumbran los montos más altos, llegando a un 22% en los hombres y 14.3% en las damas. Hay que destacar que en la última década del XVIII no hubo mujer de zona rural que pidiera ser enterrada en su poblado, probablemente porque en ese 11% que no especifica lugar quedaron contenidas aquellas residentes campesinas que dieron por hecho serían sepultadas en sus parroquias.

---

<sup>1599</sup> ARP. Notarial. Caja 82. Prot. 12. Correlativo 158. Acto notarial 145. Fol. 433v. “Testamento de Manuel Soxo”. Nov. 1812.

<sup>1600</sup> ARP. Notarial. Caja 38. Prot. 4. Correlativo 90. Acto notarial 53. Fol. 404v. “Testamento de Micaela Morato y Montero”. Dic. 1784. Francisca Sales Montero, recalando ser devota de Nuestro Padre Jesús de Nazareno que se venera en dicha iglesia también pide ser enterrada ahí. Cfr. ARP. Notarial. Caja 79. Correlativo 155. Acto notarial 150. Fol. 512v. “Testamento de Francisca Sales Montero”. Nov. 1809.

<sup>1601</sup> Cfr. ARP. Notarial. Alcaldes ordinarios: Joaquín de Adrianzén y Palacios. Prot. 9. Acto notarial 59. Fol. 158v. “Testamento del presbítero José Mendoza”. Nov. 1796.

Cabe aquí una pequeña comparación con la capital del virreinato peruano respecto a la preferencia de entierros. Según versión del guardián fray Fernando Ayuso, el prurito de los limeños de enterrarse en los conventos fue mayoritario hasta la construcción, en 1808, del Cementerio General, después de lo cual los sacristanes mayores de cada convento tenían como principal función buscar agonizantes *por los barrios y calles y pedirlos, aunque no hayan muerto, para sus respectivos conventos, y ajustar su funeral, al que más dé, sobre que no faltan escándalos y bolinas con los otros conventos, y no dejan de sufrir bastantes sonrojos de parte de los dolientes*<sup>1602</sup>. Aunque no hemos encontrado tal situación para el partido de Piura, asumimos que en algún momento pudo experimentarse.

---

<sup>1602</sup> AGI. Lima 1591 S/N. Fol. 27r. “Representación Al muy Respetable y Venerable Difinitorio de la Santa Provincia de los Doze Apóstoles de Lima. El Guardián de su primera Recolección Fray Fernando Ayuso”. Nov. 1818.

Cuadro N° 44. Preferencia de iglesias para sepultarse (1780-1819)

| Décadas                                  | Mujeres (220= 45%)         |                          |                          |                         |                         |                       |                          |                          | Varones (273= 55%)         |                          |                        |                          |                         |          |                           |                        |
|------------------------------------------|----------------------------|--------------------------|--------------------------|-------------------------|-------------------------|-----------------------|--------------------------|--------------------------|----------------------------|--------------------------|------------------------|--------------------------|-------------------------|----------|---------------------------|------------------------|
|                                          | A                          | B                        | C                        | D                       | E                       | F                     | F/P                      | N/E                      | A                          | B                        | C                      | D                        | E                       | F        | F/P                       | N/E                    |
| 1780-1789<br>136 testamentos             | 38<br>28%                  | 9<br>6.6%                | 3<br>2.2%                | 4<br>2.9%               | 2<br>1.4%               | 2<br>1.4%             | 9<br>6.6%                | 2<br>1.4%                | 33<br>24.2%                | 8<br>5.8%                | 5<br>3.5%              | 8<br>5.8%                | -                       | -        | 9<br>6.6%                 | 4<br>2.9%              |
| 1790-1799<br>92 testamentos.             | 13<br>14.1%                | 7<br>7.6%                | 7<br>7.6%                | 2<br>2.1%               | -                       | 1<br>1%               | -                        | 10<br>11%                | 17<br>18.4%                | 8<br>9%                  | 7<br>7.6%              | 1<br>1%                  | 1<br>1%                 | -        | 4<br>4.3%                 | 14<br>15.2%            |
| 1800-1809<br>132 testamentos.            | 21<br>16%                  | 3<br>2.2%                | 6<br>4.5%                | 1<br>0.7%               | 1<br>0.7%               | 1<br>0.7%             | 19<br>14.3%              | 5<br>3.7%                | 28<br>21.2%                | 8<br>6%                  | 3<br>2.2%              | 1<br>0.7%                | -                       | -        | 29<br>22%                 | 6<br>4.5%              |
| 1810-1819<br>133 testamentos.            | 28<br>21%                  | -                        | 10<br>7.5%               | 1<br>0.7%               | -                       | -                     | 10<br>7.5%               | 5<br>3.7%                | 24<br>18%                  | 8<br>6%                  | 5<br>3.7%              | 1<br>0.7%                | 1<br>0.7%               | -        | 25<br>18.7%               | 15<br>11.2%            |
| <b>Totales</b><br><b>493 testamentos</b> | <b>100</b><br><b>20.2%</b> | <b>19</b><br><b>3.8%</b> | <b>26</b><br><b>5.2%</b> | <b>8</b><br><b>1.6%</b> | <b>3</b><br><b>0.6%</b> | <b>4</b><br><b>1%</b> | <b>38</b><br><b>7.7%</b> | <b>22</b><br><b>4.4%</b> | <b>102</b><br><b>20.6%</b> | <b>32</b><br><b>6.4%</b> | <b>20</b><br><b>4%</b> | <b>11</b><br><b>2.2%</b> | <b>2</b><br><b>0.4%</b> | <b>-</b> | <b>67</b><br><b>13.5%</b> | <b>39</b><br><b>8%</b> |

Fuente: Elaboración propia en base a 493 testamentos

A: Iglesia matriz de Piura  
 B: I. del convento san Francisco  
 C: I. del convento las Mercedes  
 D: I. del convento de Betlemitas  
 E: I. del Carmen  
 F: I. san Sebastián  
 F/P: Sepultados Fuera de Piura.  
 N/E: No especifica iglesia de sepultura.

Respecto del lugar específico dentro de la iglesia donde los piuranos querían que reposaran sus restos, hemos descubierto que la mayoría no lo especifica en sus testamentos, probablemente porque, al pedir un determinado tipo de entierro (mayor, menor o de limosna), ya estaba sobrentendida la nave que les correspondía. También podría deberse a que ya lo habían concertado con su respectivo albacea o párroco; o porque pertenecieran a un grupo social (español, indio, mestizo o casta) y por ende tenían ya un lugar establecido; o porque era el Sacristán Mayor el que designaba el lugar preciso de la sepultura de acuerdo a alguno de los factores mencionados. Cualquiera de estos motivos dio lugar a que un 90.4% de testadores no especificara el emplazamiento concreto, de los cuales el 51.5% fueron hombres y el 38.9% mujeres.

El 9.6% de testadores que sí especifica la zona de enterramiento se subdivide entre aquellos que piden en primer lugar el espacio donde reposan los restos de sus padres, hijos o hermanos (2.8%), porque quieren mantener la filiación aún después de muertos y, sobre todo, porque son dueños de ese espacio privilegiado<sup>1603</sup>: doce de los catorce testamentos que hicieron esta mención, lo ratifican.

En segundo lugar, dos zonas que han obtenido el 1.4% cada una: el altar de la Virgen de los Dolores y el Presbiterio. En este último se enterraban normalmente sacerdotes con sus familiares, y devotos con gran poder adquisitivo: que *me entierren junto a las gradas del presbiterio de su Altar Mayor para tener el consuelo de estar a los pies de Nuestro Amo Sacramentado, de cuyo inefable misterio he sido toda mi vida un eterno devoto*, solicitaba Thadeo Luis de Mesones, vecino destacado de Piura<sup>1604</sup>. Y es que en esta zona no solo se ubicaba el Santísimo Sacramento sino que confluían cuatro símbolos fundamentales: el ‘centro’, identificado con lo Absoluto, el ‘círculo’ en la bóveda o cúpula que corona el centro, el ‘cuadrado’ y la ‘cruz’, todos ellos asociados a la regeneración, a la Vida y a la inmortalidad<sup>1605</sup>.

En tercer lugar, están los feligreses que pidieron ser inhumados alrededor del altar de San José (1.2%), ello en relación con la devoción hacia el santo patriarca.

En cuarto lugar, se ubican tres espacios: la puerta de la iglesia, Jesús Nazareno y La

---

<sup>1603</sup> En este punto Manuel de Lara Ródenas reflexiona sobre la dificultad de dilucidar hasta qué punto las cifras de inhumaciones junto a los parientes traducen de verdad la consolidación de un sentimiento intrafamiliar, o son simplemente una extensión de la conveniencia de enterrarse en las sepulturas colectivas de los familiares. Cfr. *La muerte barroca...* Op. Cit. p. 273.

<sup>1604</sup> Cfr. ARP. Notarial. Caja 76. Prot. 6. Correlativo 152. Acto notarial 28. Fol. 70v. “Poder recíproco para testar de Thadeo Luis de Mesones a Michaela Herrera”. Mar. 1805.

<sup>1605</sup> M. J. de la Pascua Sánchez. “Cuerpo y espacio en el código de gestos de la muerte...” Op. Cit. p. 400.

Virgen de las Mercedes, cada uno con un 0.4%. La puerta de la iglesia (0.2% para varones y 0.2% para mujeres) reflejaría posiblemente una actitud de humildad, tal como se presume para la Huelva de los siglos XVII y XVIII, donde se especificaba el deseo de ser enterrado *entre el umbral de la puerta y la pila de agua bendita, porque lo pisen cuantos entren y salgan*<sup>1606</sup>. Si bien en Piura no hay ninguna referencia directa a semejante deseo de ser pisados, podemos presumir que algún viso de humildad tendría el presbítero que pidió ser enterrado de menor; como la mujer que contando con numerosos bienes pidió asimismo entierro menor.

A los pies del altar de Jesús Nazareno y el de la Virgen de las Mercedes se enterrarían las personas que se identificaban con estas dos devociones.

Por último, en quinto lugar, se ubican varios altares, como el del Señor de la Corona, el Señor Cautivo, la Virgen de las Angustias, la Virgen del Rosario y la Virgen de la Luz, con 0.2% cada uno, al que se les suman la primera y segunda nave con el mismo porcentaje. Meritorio es destacar que, en estas cinco devociones, más las dos naves, solo fueron mujeres las solicitantes, indicando con ello que, con la salvedad de las cifras, eran algo más adeptas que los hombres a sus devociones; quisieron que sus cuerpos reposaran a sus pies aún después muertas.

Comparativamente, los hombres (con 0.8%) duplican el porcentaje de las mujeres cuando piden ser sepultados en el presbiterio y en el altar de San José y, en contraposición, las mujeres con similar cifra se sobreponen a los varones cuando eligen el altar de la Virgen de los Dolores, manifestando así ciertas identificaciones según género: ellos con San José; ellas con las representaciones de las distintas advocaciones marianas.

No hemos encontrado ningún caso de testadores que desearan enterrarse junto a la pila de agua bendita, en la bóveda, en el coro, en el confesionario, en la Sacristía o en la campana, lugares que sí se pidieron en la Huelva del XVII<sup>1607</sup> y en el Cádiz del XVIII<sup>1608</sup>. Sin embargo, estamos seguros de que fueron lugares utilizados para esa función, porque, al ser relativamente pequeña, la iglesia matriz no pudo albergar la demanda de una feligresía que, como ya expusimos líneas atrás, en la última década del XVIII sobrepasaba los doce mil habitantes.

Con todo, el lugar de enterramiento se constituyó en un buen referente de estatus social por su carácter de espacio jerarquizado. En este punto insiste la doctora María José

---

<sup>1606</sup> M. de Lara Ródenas. *La muerte barroca...* Op. Cit. p. 284.

<sup>1607</sup> *Ibidem*. p. 278.

<sup>1608</sup> Cfr. M. J. de la Pascua Sánchez. "Cuerpo y espacio en el código de gestos de la muerte..." p. 404.

de la Pascua al ratificar que la ubicación de la sepultura, dentro o fuera de la iglesia, identifica lugares privilegiados como el altar y el coro y, en contraposición, sepulturas más pobres junto a la puerta y a la pila del agua bendita. Las capillas colaterales también mostrarían jerarquización que dependía de la devoción que suscitara su titular<sup>1609</sup> y, por supuesto, del precio que había que pagar.

En la iglesia matriz de Piura y en las demás, el valor de la sepultura dependía de la cercanía o lejanía del Altar Mayor y de los altares laterales. Dando una vez más muestras del gran espíritu ilustrado que le caracterizaba, el obispo Baltasar Martínez Compañón, en su visita por esta provincia, se preocuparía de dejar estipulado el nuevo arancel:

*Dos pesos dos reales por la primera nave,  
Cuatro pesos y medio por la segunda nave,  
Nueve pesos por la tercera,  
Dieciocho por la cuarta y  
Treinta y seis pesos por la quinta y el crucero.  
Los mayordomos y sacerdotes y sus familias tienen derecho a entierro gratuito en la parte superior de la quinta nave*<sup>1610</sup>.

De lo expuesto podemos inferir que en la elección de la sepultura se conjugaron dos causas importantes: las devociones particulares y el precio del lugar; a nuestro parecer, esencialmente la segunda.

Las iglesias de pueblos importantes, tanto de costa como de sierra piurana, podían tener más naves, incrementando su precio con la misma dinámica de cercanía al Altar Mayor. En 1784 constatamos, por ejemplo, que en Catacaos el derecho de fábrica en octava nave costaba 72 pesos, tal como lo certificó el albacea de Petronila de Arismendi<sup>1611</sup>. En la capilla de Querecotillo, sepultarse en el presbiterio no implicaba gratuidad, pese a lo establecido por el obispo, porque verificamos que Eusebio de Escobar, familiar del benefactor de dicho recinto, tuvo que destinar 13 pesos y 4 reales para su sepultura<sup>1612</sup>. De igual manera, se tuvo que desembolsar 112 pesos con 4 reales por el derecho de fábrica y sepultura en el presbiterio de la iglesia de Ayabaca donde se enterró el sacerdote Lorenzo Cortes<sup>1613</sup>.

---

<sup>1609</sup> *Ibidem*.

<sup>1610</sup> Auto de Visita de Monseñor Baltasar Jaime Martínez Compañón en 30 de julio de 1783. Citado en E. Ramos. *Documentos Históricos...* Op. Cit. p. 44.

<sup>1611</sup> Cfr. ARP. Intendencia. Leg. 42. Exp. 871. Fol. 69r. "Testamentaria de Petronila de Arismendi". Oct. 1784.

<sup>1612</sup> Cfr. ARP. Intendencia. Leg. 42. Exp. 873. Fol. 28r. "Testamentaria de Eusebio de Escobar". Nov. 1784.

<sup>1613</sup> Cfr. Intendencia. Leg. 1. Exp. 6. Fol. 21r. "Testamentaria del presbítero Lorenzo Cortes". Jul. 1784.

Cuadro N°45. Emplazamiento de sepultura en interior de las iglesias

| Lugar<br>Décadas     | Mujeres (220= 45%) |    |    |    |              | Varones (273= 55%) |    |    |    |              | Total<br>Gral. |
|----------------------|--------------------|----|----|----|--------------|--------------------|----|----|----|--------------|----------------|
|                      | 1ª                 | 2ª | 3ª | 4ª | Tot.         | 1ª                 | 2ª | 3ª | 4ª | Tot.         |                |
| Presbiterio          |                    | 2  |    |    | 2<br>0.4%    |                    |    | 2  | 3  | 5<br>1%      | 7<br>1.4%      |
| Sr. Corona           | 1                  |    |    |    | 1<br>0.2%    |                    |    |    |    | -            | 1<br>0.2%      |
| Sr. Cautivo          |                    |    | 1  |    | 1<br>0.2%    |                    |    |    |    | -            | 1<br>0.2%      |
| Jesús Nazareno       | 1                  | 1  |    |    | 2<br>0.4%    |                    |    |    |    | -            | 2<br>0.4%      |
| V. Angustias         |                    |    |    | 1  | 1<br>0.2%    |                    |    |    |    | -            | 1<br>0.2%      |
| V. Mercedes          |                    |    | 1  |    | 1<br>0.2%    |                    | 1  |    |    | 1<br>0.2%    | 2<br>0.4%      |
| V. Rosario           |                    |    |    | 1  | 1<br>0.2%    |                    |    |    |    | -            | 1<br>0.2%      |
| V. Dolores           | 3                  |    |    | 1  | 4<br>0.8%    | 1                  | 1  |    | 1  | 3<br>0.6%    | 7<br>1.4%      |
| V. de la Luz         |                    |    | 1  |    | 1<br>0.2%    |                    |    |    |    | -            | 1<br>0.2%      |
| San José             |                    | 2  |    |    | 2<br>0.4%    |                    | 2  | 2  |    | 4<br>0.8%    | 6<br>1.2%      |
| 1ª nave              | 1                  |    |    |    | 1<br>0.2%    |                    |    |    |    | -            | 1<br>0.2%      |
| 2ª nave              | 1                  |    |    |    | 1<br>0.2%    |                    |    |    |    | -            | 1<br>0.2%      |
| Puerta de la Iglesia |                    | 1  |    |    | 1<br>0.2%    |                    |    | 1  |    | 1<br>0.2%    | 2<br>0.4%      |
| Familiares           | 2                  |    | 4  | 3  | 9<br>1.8%    | 1                  | 2  |    | 2  | 5<br>1%      | 14<br>2.8%     |
| No Especifica        | 60                 | 34 | 50 | 48 | 192<br>38.9% | 65                 | 46 | 70 | 73 | 254<br>51.5% | 446<br>90.4%   |

Fuente: Elaboración propia en base a 493 testamentos.

Encontramos ligeras diferencias en el valor de la segunda nave de la iglesia matriz de Piura en cuanto a lo establecido por Martínez Compañón en su visita, pues en las testamentarias se esboza que por este derecho se desembolsaron 4 pesos y 6 reales en 1786. Igual sucedió para la tercera nave por la que se cobraban dos reales más de lo estipulado<sup>1614</sup>.

<sup>1614</sup> Cfr. ARP. Cabildo. Caja 7. Exp. 128. Fol. 12r. "Testamentaria de Pedro Saavedra". Jul. 1785.



Sepultarse en las iglesias de los conventos no implicaba su pago por el derecho de fábrica, porque era en la iglesia matriz donde debía pagarse; sin embargo, los demás derechos sí los percibían.

Por supuesto, el sepulturero recibía un pago que, en la ciudad, oscilaba entre 1 y 2 pesos, mientras que en el campo se contabilizaba en aproximadamente 2 reales, que llegaban a 3 si se enladrillaba la sepultura para hacerla más consistente. Son contados los albaceas que consignaron en las testamentarias este gasto. Pedro Pablo Vilela anota el gasto de 2 reales en este concepto para la sepultura de Anselmo Pedemonte en 1806, aunque para el entierro de la esposa e hija de Pedemonte ya no consigna el enladrillado<sup>1615</sup>. El alquiler de la barreta que servía para cavar la sepultura costaba también 2 reales. Anécdota que nada extraña es la que cuenta Juan Manuel Seminario, albacea de Luis de Ubillús, en 1817, sobre haber comprado una botella de aguardiente por 2 reales para darla a los *que estuvieron cavando la sepultura (sic) para que la caben más honda*<sup>1616</sup>, pues se quería profundidad acertada para evitar efusiones de olores desagradables.

Una vez colocado el cuerpo inerte dentro del ataúd y en la respectiva sepultura, se tapaba el hoyo sin lápida ni letrero alguno que identificara al yacente. En Francia, Ariès ha encontrado para fines del XVIII una situación parecida, pues *el hábito de amontonar los cuerpos, de superponerlos, de trasladarlos... no permitía generalizar la práctica de identificación reservada solo a algunas tumbas. No había catastro del subsuelo funerario*<sup>1617</sup>.

En síntesis, para el lapso estudiado en el partido de Piura, los gastos realizados por funeral y entierro partían de un mínimo de 20 pesos con 3 reales<sup>1618</sup>, que podían ascender hasta los 450 pesos<sup>1619</sup>.

Para el grupo de niños, lo amortizado en funeral y entierro, en zona rural, era de 4 a 5 pesos y algunos reales, monto que se declaró por *Justo Rufino, nuestro hijo legítimo tierno que falleció a pocos días de su madre, pagados al mismo inter de cura* en 1790<sup>1620</sup>. En la ciudad, la muestra más detallada que hemos encontrado sobre el costo de un entierro

---

<sup>1615</sup> Cfr. ARP. Intendencia. Leg. 26. Exp. 487. Fol. 78r. "Testamentaria de Anselmo Pedemonte". Nov. 1804.

<sup>1616</sup> ARP. Intendencia. Leg. 39. Exp. 767. Fol. 33. "Testamentaria de Luis de Ubillús". Oct. 1817.

<sup>1617</sup> P. Ariès. *El hombre ante...* Op. Cit. p. 72.

<sup>1618</sup> Cfr. ARP. Intendencia. Leg. 4. Exp. 47. Fol. 15r. "Declaración formal y jurada de los gastos impendidos por la muerte de Juan Isidro Correa en su entierro menor". Dic. 1787.

<sup>1619</sup> Cfr. ARP. Intendencia. Leg. 1. Exp. 6. Fol. 30r-v. "Testamentaria del presbítero Lorenzo Cortes". Jul. 1784.

<sup>1620</sup> Cfr. ARP. Intendencia. Leg. 7. Exp. 125. "Testamentaria de Gregoria Sañero Rojas". Nov. 1790.

es la de Rita, hija adoptiva de Anselmo Pedemonte y Manuela Ortiz, en el que se desembolsaron 32 pesos y 1 real. El precio, que proporciona una idea bastante certera de un funeral de niña de alcurnia (su padre era un español de considerable fortuna), se desglosa de la siguiente manera:

*9p 2r por el entierro*  
*6r por alquiler de 4 blandones*  
*4r por andas*  
*1r por alfombra*  
*12r al cavador de sepultura*  
*4r de aguardiente en el velorio*  
*2r ½ pago a peones*  
*8p ataul (sic)*  
*2p bayeta negra para forro*  
*10p al Sñ. Corsino*  
*8p 2r por pañete negro para los calzones de los negros*<sup>1621</sup>.

Para cubrir los distintos gastos del funeral, además del subsidio de las cofradías o hermandades, los testadores expresaron un conjunto variado de formas de pago, muy parecidos a los encontrados por Manuel de Lara en la Huelva barroca: dinero en efectivo, venta de ropas, solicitudes de préstamos, colectas de casa en casa y reservar trigo en grano<sup>1622</sup>. En nuestra zona de estudio se aplicaron iguales procedimientos, salvo las reservas de productos alimenticios, de lo que no hemos encontrado referencia directa (aunque, dado el carácter agrícola y ganadero de la región, es probable que alguno lo indicara oralmente a su albacea).

A la lista anterior sumamos otras formas de agenciarse dinero en Piura, como vendiendo casas, haciendas, esclavos negros o zambos, alhajas y otros objetos; o bien empeñando telas y objetos de valor. La viuda María Magdalena Calderón, que por su pobreza solo tenía como bien material una *casita de mi presente morada que tengo grabada con sesenta y dos p<sup>s</sup>, mando que vendida esta por su tasación, se paguen los sesenta y dos p<sup>s</sup>... y los precisos gastos de mi funeral y entierro*<sup>1623</sup>. Asimismo, Miguel Garcés, heredero de una parte de la hacienda Chocholla, quiso que esta se vendiera para los gastos de su funeral y entierro<sup>1624</sup>.

Mucho más factible y rápida era la venta de negros o zambos destinados a ese

---

<sup>1621</sup> ARP. Intendencia. Leg. 26. Exp. 487. Fol. 78r. "Testamentaria de Anselmo Pedemonte". Jun. 1806.

<sup>1622</sup> Cfr. M. de Lara Ródenas. *La muerte barroca...* Op. Cit. p. 206.

<sup>1623</sup> ARP. Notarial. Leg. 74. Exp. 3. Acto notarial 18. Fol. 43r. "Testamento de María Magdalena Calderon". May. 1787.

<sup>1624</sup> Cfr. ARP. Notarial. Leg. 74. Exp. 2. Acto notarial 59. Fol. 157 r. "Testamento de Bernarda de Achutegui". Sept. 1786.

cometido pues en algunas ocasiones eran ellos mismos quienes podían pagar su libertad con solo el hecho de asumir los gastos funerarios de sus amos. María Tejada y Cañete, en 1796, deja establecido que a la negra esclava María Antonia, *en atención de haberla servido con amor y fidelidad y... mantenido por mucho tiempo, le había entregado escritura de libertad con la condición* de que dicha esclava entregara a la albacea, Águeda Gomez Toscano, *ciento y cincuenta p<sup>s</sup> para los gastos precisos de su funeral y entierro*; tras lo cual, previa exhibición de los recibos, se aceptase la manumisión<sup>1625</sup>. De forma parecida, Juana Landacay, india natural del pueblo de Ayabaca y residente en Piura en 1820, redactó una memoria simple en la que declaraba que su segundo esposo Manuel Ramírez le dejó

*por donación una mulatilla nombrada María de la Cruz, a la que he criado, con la condición de que me acompañase hasta mi fallecimiento y después que dispusiese de ella, y cumpliendo con su voluntad quiero que sea libre con sus dos hijos José y Nicolás, ambos de menor edad mulatillos, con solo la condición de que me mande sepultar de entierro menor...*<sup>1626</sup>.

Nótese que, a diferencia del caso anterior, en este último se libera a tres esclavos por un costo mínimo de aproximadamente 6 pesos con 6 reales, que era lo que debía pagarse por entierro menor en el campo. El acto de caridad que se revela en este caso es similar al de Thomasa Castilla y Tobar, distinguida dama piurana que, junto a su esposo, hizo denodados esfuerzos por la infraestructura de la iglesia del Carmen, y que al final de su vida no desaprovechó la oportunidad para mostrar su caridad con Martina de Yerovi, mujer a su servicio a quien dejó cien pesos *para que los ponga a réditos mientras viviere y después le sirvan para los precisos gastos de su funeral y entierro*<sup>1627</sup>.

En lugar de estos esclavos jóvenes, en algunos casos se poseía solo algunos *sacos de huesos* que corrían el peligro de no ser comprados o de morir antes que su dueño, por lo que era necesario prever alternativas. *Tengo dos esclavos viejos*, lamentaba Juana de Urbina, en 1811, y los destinaba a su respectiva venta para paliar los *gastos de entierro moderado... y si falleciesen estos esclavos pido al señor cura rector de la Matriz de esta*

---

<sup>1625</sup> Cfr. ARP. Notarial. Prot. 9. Acto notarial 2. Alcaldes ordinarios: Joaquín Adrianzén Palacios. Fol. 9r. “Testamento en virtud de poder de María Tejada y Cañete”. Ene. 1796.

<sup>1626</sup> ARP. Intendencia. 41. Exp. 802. Fol. 3r. “Testamentaria de Juana Landacay”. May. 1820.

<sup>1627</sup> ARP. Notarial. Caja 39. Prot. 5. Correlativo 91. Acto notarial 30. Fol. 248v. “Testamento de Thomasa Castilla y Tobar”. Dic. 1785.

*ciudad me entierre de limosna*<sup>1628</sup>. No sabemos si murieron, pero sí que su hija y albacea Josefa Getrudis Garcés y Urbina declaró que, en poder de Fernando Seminario y Jaime, alcalde provincial de este Partido, tenía pignoradas un par de hebillas de oro de 51 castellanos en 30 pesos que utilizó para los gastos del entierro de su finada madre<sup>1629</sup>.

Y es que las joyas jugaron un rol importante como generadoras de efectivo para asumir los gastos de entierros, ya fuera vendiéndolas o empeñándolas. Hay que señalar que no era requisito ser dueño de tales objetos, sino simplemente administrador de ellos. Micaela Morato y Montero, por ejemplo, destina en 1784 a tal cometido un conjunto de alhajas y objetos propios:

*un benturino azul con sus quantas de oro de medio castellano y su cruz toda de oro de seis castellanos... más una cadena con su Relicario todo de oro... como también un par de sarcillos de piedras de ynga en oro, una tembladera y una cuchara de plata*<sup>1630</sup>.

En cambio, María de la Luz Camacho Ortiz, vecina de Piura, en 1810, indicó que de las alhajas de su hijo natural Jose María Arresquín salieran todos los gastos de su funeral y entierro, misas y demás, porque ella no poseía suficientes bienes y porque su descendiente estaba obligado a *impender estos gastos*. Pidió ser sepultada en la iglesia *Matriz, mi parroquia, con una misa de cuerpo presente, más 20 misas rezadas por la limosna acostumbrada de ocho reales y en las Yglesias de los conventos de San Francisco, Nuestra Señora de las Mercedes y de Belén, cantadas con su responso*<sup>1631</sup>. Una mujer pobre que deja sus pocos bienes intactos para su hijo legítimo -nada para el hijo natural- y que se preocupa por las misas en las iglesias de la ciudad.

Por último, un recurso utilizado por personas de situación precaria que no contaban con dinero efectivo, esclavos o joyas fue, como ya dijimos, empeñar alguna prenda o tela al mismo celebrante del funeral. El cura y vicario de Querecotillo en 1795, José Manuel Escurra, anotó en su testamento varios deudores entre los que se contaba el marido de

---

<sup>1628</sup> ARP. Notarial. Caja 81. Prot. 11. Correlativo 157. Acto notarial 14. Fol. 57v. "Testamento de Juana de Urbina de León". Ene. 1811.

<sup>1629</sup> Cfr. ARP. Notarial. Caja 140. Prot. 33. Correlativo 250. Acto notarial 15. Fol. 50r. "Testamento de Josefa Getrudis Garcés y Urbina". Sept. 1818.

<sup>1630</sup> ARP. Notarial. Caja 38. Prot. 4. Correlativo 90. Acto notarial 53. Fol. 405r. "Testamento de Micaela Morato y Montero". Dic. 1784.

<sup>1631</sup> ARP. Notarial. Caja 80. Prot. 10. Correlativo 156. Acto notarial 14. Fol. 34r-36r. "Testamento de María de la Luz Camacho Ortiz". Ene. 1810.

Petrona, por quien le dejó *un corte de balleta* por un entierro menor<sup>1632</sup>. Por otros tres entierros no le habían empeñado nada, lo que indica que hubo curas que no presionaron a los indígenas por el pago de estos derechos.

#### **8.4. Problemas en torno a las costumbres funerarias: derechos, *costumbres supersticiosas, exhalaciones de cadáveres y cementerios.***

En esta dinámica mortuoria hemos encontrado casos peculiares que ocasionaron problemas recurrentes causantes de juicios por parte de algunos feligreses contra determinados miembros del clero por cobros indebidos de derechos, por vigencia de costumbres ancestrales indígenas, por exhumaciones informales y poco comunes de cadáveres, y por falta de disposición de las familias para enterrar a sus parientes.

De los inconvenientes señalados, el más reiterado es el cobro indebido a los indios por derechos de entierro. Las Constituciones Sinodales de 1623 insisten en que de ninguna manera *el cura de yndios les lleve derechos por funeral*, pero, a pesar de ello, ciento cincuenta años más tarde el atropello continúa, haciéndose imperioso estipular en el VI Concilio Limense lo siguiente:

*No menos piadosos nuestros católicos monarcas han mandado que de los tributos de los indios se paguen salarios competentes a sus curas, para que enterrándolos en el modo y forma que han dispuesto las ordenanzas del reino, no puedan cobrar derechos. Pues para que leyes tan religiosas y humanas tengan el cumplimiento debido, se declara que cuando muriere algún indio en el pueblo de residencia del cura, vaya este o su teniente u otro sacerdote a la casa del difunto con capa, cruz alta, incensario y desde allá lo traiga a la iglesia en procesión cantando los salmos que prescribe el ritual de Paulo y haga tres posas en el camino, y llegado a la iglesia se le cante entera una vigilia y luego le dé la sepultura, sin poder llevar nada por esto, pena de restituir el duplo, y cincuenta pesos más<sup>1633</sup>.*

Si el anejo, estancia o casa del difunto estaba a varias leguas de la parroquia, los curas estaban obligados a acudir en un plazo de veinticuatro horas, salvo que alguna actividad urgente de su magisterio lo impidiera, hecho por el cual los cantores debían asumir la función. El problema era que se había hecho costumbre enviar a estos representantes -y

---

<sup>1632</sup> Cfr. ARP. Notarial. Prot. 22. Acto notarial 73. Alcaldes Ordinarios: Miguel Jerónimo Seminario y Jaime. Fol.195r. “Testamento de José Manuel Ecurra de Ojeda”. Ago. 1795.

<sup>1633</sup> J. Tejada. *Colección de Cánones y de todos los Concilios...* Op. Cit. VI. Libro III. Tit. III. Cap. XV. p. 358.

cobrar igualmente los estipendios- sin haber estado presentes; por ello se mandó que de suceder tal caso, el cura fuera condenado *no solo a restituir lo que cobró, sino también a otras penas más severas a arbitrio del ordinario*<sup>1634</sup>. Pero eso no era lo peor, pues en la sierra se tenía noticia de curas que frecuentemente retardaban la sepultura de los cuerpos hasta que se pagaban los derechos funerales. Dicha *monstruosidad* impuso la imperiosa necesidad de *arrancarla y destruirla del todo*, estableciendo que

*el cura que no enterrare un cadáver a las veinticuatro horas de difunto, y en los lugares muy fríos, cumplido el segundo día, ipso facto, incurrirá en suspensión de oficio y beneficio por dos meses y por el mismo tiempo, sea recluso en un convento o colegio a aprender humanidad*<sup>1635</sup>.

Los conciliares confiaron en que esta norma movería conciencias y acciones, pero se equivocaron.

No solo los indios sufrían estos elevados aranceles, pues los mismos españoles, mestizos y otras castas, residentes sobre todo en el campo, también tenían que soportar las tasaciones y cobros arbitrarios que se les antojaban a los curas, de acuerdo al caudal que el fallecido dejaba o creían que dejaba, llegando a pedir exorbitantes cantidades con título de derechos. Para corregir tal desorden, el mencionado Concilio acordó:

*que los curas se arreglen y sujeten a lo que disponga el arancel en el capítulo de casta a que corresponde y pertenece el difunto, sin que porque sea más rico, o tenga empleo de distinción en el lugar, le pueda pedir ni cargar más, pena de restituir el doble, no solo de lo que excediere la tasa del arancel, sino también incluso esta*<sup>1636</sup>.

Finalmente, este Concilio sintetiza una verdad plasmada en letras de molde para todo el clero secular, que debía mostrar una exacta concordancia entre lo que decía y hacía: *Es importantísimo que den a sus feligreses esa prueba de que creen lo que enseñan en la Doctrina cristiana*<sup>1637</sup>. Un mandato, como puede apreciarse, de gran significado.

Diez años después, verificando en su visita que la situación no había mejorado, el obispo Martínez Compañón insiste a los curas que *por el entierro bajo de los indios que pagan sínodo, con ningún pretexto, ni causa se cobre derecho alguno* y que cuando pidiesen *misa o pompa* jamás se excediesen. Igual medida se debía aplicar en *los funerales*

---

<sup>1634</sup> *Ibidem*.

<sup>1635</sup> *Ibidem*. Cap. XVII. p. 359.

<sup>1636</sup> *Ibidem*. Cap. XVI. p. 359.

<sup>1637</sup> *Ibidem*.

de los indios de quienes no cobre sínodo, o en el de los mixtos, o españoles, aunque fueran personas de caudal, so pena de 200 pesos<sup>1638</sup>.

Para que lo estipulado no fuera letra muerta, Martínez Compañón pidió que los curas le enviaran constantemente informes al respecto. Así lo hicieron Buenaventura Ribón y los tenientes de cura de pueblos aledaños quienes describieron que los derechos parroquiales que pagaban los moradores del río El Ala, doctrina de Huancabamba, eran:

*los españoles en sus entierros raro es el que se contenta con pagar 20 pesos, haciéndose con pompa, pues solo de la cruz, cura y sacristán deben pagar 16 pesos de a 9 reales por arancel y dándoles la planilla piden entierro menor de seis pesos seis reales y algunos voluntariamente dan 7 por 7 por costumbre anticuada en esto. La cera que gastan son ocho velas bien ruines y los más nada. Con que para celebrar y rezar el Rosario se compra la cera. De estos españoles no hay alguno que a sus párvulos entierre de mayor sino siempre de menor pagando 6 por 6 reales y muchos 4 por 4<sup>1639</sup>.*

Es fácil deducir que los pocos españoles residentes en pueblos campesinos eran más adeptos a pedir entierro menor de 6 pesos y 6 reales, o de 7 pesos y 7 reales, como se acostumbraba desde los primeros años de la conquista española, aplicando lo mismo para sus hijos menores por quienes cancelaban 4 pesos con 4 reales. El monto a pagar dependía siempre de la usanza de cada poblado y de la cercanía que la familia tuviera con el cura con quien negociaba este tema. En varios casos la pobreza y precariedad del difunto y herederos les llevó a pactar un pago de sepultura que quedaron debiendo por varios meses e incluso años y que aparecía como “deuda por cobrar” en algún testamento de párroco.

El gasto en las velas era mínimo, y normalmente no las mandaban a labrar, bien porque no contaban con el dinero suficiente o bien porque en el poblado no existiese el artesano experto en ello. Las vigiliass en donde se rezaba el Rosario y los Novenarios obligaban a comprar cera que a veces corría por cuenta del celebrante.

Si los españoles actuaban así, era de esperar que los mulatos y zambos siguieran su ejemplo, con mucha mayor razón dada la precariedad de sus patrimonios. Por su entierro menor sufragaban 6 pesos y 6 reales si se trataba de un adulto, y 3 pesos con 3 reales o 2 pesos con 2 si era un párvulo. Los indios, por su parte, si pedían posas las pagaban a 4

---

<sup>1638</sup> Cfr. “Auto de la Visita [de Baltasar Jaime Martínez Compañón]...” Orden N° 48. Citado en M. Ramírez. *Huancabamba. Su Historia, su geografía...* Op. Cit. p. 82. En el Auto de Visita a Piura esta orden es la señalada en el número 57.

<sup>1639</sup> “Plan del doctor Buenaventura Ribón y los tenientes de cura residentes en el Río Salitral”. Citado en M. Ramírez. *Huancabamba. Su Historia, su geografía...* Op. Cit. p. 115.

reales, y por la misa cantada con vigilia amortizaban 4 pesos con 4 reales. Hubo sacerdotes caritativos que enterraban y solo cobraban la misa<sup>1640</sup>. Por los pequeños indígenas del curato de Frías no se cobró estipendio alguno, por lo menos mientras estuvo dirigiéndolo Manuel Antonio Alvarado. Así lo confirma en una misiva enviada al vicario de Catacaos Tomás Diéguez, donde menciona la lista de los muertos del curato de Frías que se enterraron desde el mes de agosto hasta diciembre de 1814, señalando que hubo *otros más, pero párvulos y pobres a quienes, como Vuestra Merced sabe, no convenía pagar*<sup>1641</sup>, lo que demuestra que sí hubo curas que cumplieron lo emitido por concilios y órdenes pastorales.

Los forasteros, que no eran muchos en esos montes, en general pagaban por sus entierros 6 pesos y 6 reales, y 10 pesos todo lo más. Por los párvulos se pagaban 2 pesos con 2 reales<sup>1642</sup>. Caso distinto era si un español forastero moría en la ciudad de Piura, pues era sepultado en la iglesia matriz y, aunque el precio se ajustaba a los bienes que portaba, se tenía cierta contemplación por ser de estirpe española. Aludimos, líneas atrás, al caso de José Antonio Martínez, carpintero de la fragata “San Antonio”, que se trasladó de Paita a Piura para curarse de una enfermedad y murió en el camino. Por los derechos parroquiales de entierro mayor, *con toda la decencia de estilo*, en segunda nave, se cobraron 15 pesos y 2 reales, por derecho de *fábrica en segunda nave 4 pesos 4 reales*, por derechos de Sacristán Mayor, *10 pesos en plata... y lo más que valía* se lo perdonó por *ser de ningunas proporciones el dicho finado*, es decir, porque ya no tenía más bienes de donde sacarlos, pues los 53 pesos en efectivo y algunos bienes portados en un baúl ya se habían gastado en pagar lo dicho, además de mortaja, ataúd, paramentos, velas para cubrir los altares y música<sup>1643</sup>.

Retomando el tema de los abusos cometidos en cobros por entierros, en 1799, en el curato de Chocán, los alcaldes y vecinos acusaron ante el Vicario de Piura al cura Juan Antonio de Herrera, no solo por los excesivos derechos que cobraba en las misas de fiestas religiosas, sino también en las ofrecidas por entierros y velaciones sin sujetarse al arancel que dejó destinado el obispo Cienfuegos y que se mandó observar luego por el obispo Francisco Javier de Luna Victoria. Los alcaldes Esteban Carguajulca, Juan Gervasio

---

<sup>1640</sup> *Ibidem*.

<sup>1641</sup> AGN. CTD. Caja 1. Doc. 30. “Carta de Manuel Antonio Alvarado a Tomás Diéguez”. Ene. 1815.

<sup>1642</sup> “Plan del doctor Buenaventura Ribón y los tenientes de cura residentes en el Río Salitral”. Citado en M. Ramírez. *Huancabamba. Su Historia, su geografía...* Op. Cit. p. 115.

<sup>1643</sup> Cfr. ARP. Intendencia. Leg. 37. Exp. 722. Fol. 11r-19r. “Testamentaria de José Antonio Martínez”. Ago. 1815.



Culquicondor y otros iniciaron un proceso civil contra el citado cura, elevando su reclamo hasta la misma mesa del entonces obispo José Carrión y Marfil, quien después de estudiar el caso detenidamente decretó *fixar en la parroquia principal, en el cuerpo de la Iglesia y en lugar que todos lo puedan leer un exemplar del Arancel de Derechos parroquiales que rija en su pago a la feligresía*<sup>1644</sup>.

Lamentablemente para los indios y otros grupos sociales como mestizos, negros y castas, la situación no cambió pese a todos los intentos por remediarla, porque en la primera década del siglo XIX seguiremos encontrando informes como el de Miguel Eyzaguirre, fiscal protector general y fiscal del crimen, quien denunciará que muchos parroquianos *venden sus pobreza y dejan de aliviar sus necesidades y las de su familia por sepultar los cadáveres del padre, madre, hijos y deudos*<sup>1645</sup>. Esta cruda realidad haría pedir reformas al Consejo de Indias, sin éxito.

Por supuesto, los curas denunciados por esta transgresión alegaron su inocencia y en sus descargos objetaron algunos puntos ya conocidos, como la tendencia a la embriaguez de los indios. *Es verdad que como estos impíos de los yndios se entierran por 2 reales y todo lo que deja el difunto se lo gastan en sus borracheras que duran hasta 6 días, he propendido que paguen 6 y 8 pesos que es lo más que se les cobra por entierro mayor*, recalcaba el cura de Ayabaca, Juan de Dios de Salazar, imputado como *tirano* por cobrar elevadas obvenciones. Además, agregaba que los cadáveres venidos de la hacienda de la tía del denunciante se habían enterrado de menor, y que por el de su padre solo había cobrado 16 pesos en vez de 60 que es lo acostumbrado cuando se acudía *con toda solemnidad por comprar la paz, conociendo la familia que es esta tan revoltosa*<sup>1646</sup>. He aquí el segundo argumento bastante conocido: el carácter rebelde y tumultuoso de la feligresía de zona rural como Frías, Ayabaca y otros aledaños. No sabemos qué fin tuvo este pleito, pero intuimos que alguna llamada de atención haría la autoridad competente.

En puertas de la Independencia, cuando ya circulaban noticias de la presencia de las tropas de San Martín en las costas del virreinato peruano, el vaivén político debió de afectar a la claridad de aranceles funerarios en la misma ciudad de Piura. Uno de los más notables vecinos, Manuel Diéguez, preguntará a su hermano Tomás, vicario de Catacaos,

---

<sup>1644</sup> AAP. Autos seguidos contra el cura de Ayabaca, Juan Antonio de Herrera. Acto notarial. 45. Sept. 1799.

<sup>1645</sup> AGI. Lima 977. N. 297. "Informe del Fiscal Protector General Miguel Eyzaguirre al Fiscal de su Majestad". Jul. 1809.

<sup>1646</sup> AGN. CTD. Caja 4. Doc. 1414. "Carta de Juan de Dios de Salazar a Tomás Diéguez". Jul. 1819.

el alcance a pagar al cura de la Matriz de Piura por el entierro de su amigo el presbítero Miguel Jaime, pues le había exigido cincuenta pesos, creyendo él que *le toca(ba)n 24 pesos*, con lo cual hallaba una *muy notable diferencia*<sup>1647</sup>. Diferencia que había llevado a celebrar el entierro en Catacaos.

Dos años después, ya bajo el gobierno republicano, continuaría la incertidumbre; en efecto, Manuel Antonio Alvarado, cura de Frías, enviará el certificado de los cadáveres sepultados en su parroquia en los últimos meses, preguntando al vicario de Catacaos por *el tenor que debe guardarse en el tiempo presente en que se ha cambiado de gobierno*. Remitirá quince pesos colectados de este ramo, esperando las órdenes dadas por la autoridad para cesar o seguir cobrándolo<sup>1648</sup>. Hasta el momento no hemos encontrado la misiva de respuesta, aunque podemos suponer que los precios se mantendrían casi invariables hasta 1838, ya publicado el Reglamento para el Panteón de Piura, conteniendo los distintos derechos a pagar por los feligreses. Así, por *concepto de establecimiento* debían abonar 2 pesos; por el alquiler de los nichos para niños 6 pesos y para adultos 10, salvo si se deseaba que el nicho fuera perpetuo, en cuyo caso se pagarían 200 pesos<sup>1649</sup>. El ojo de la tormenta volvería entonces a centrarse en los indígenas, que se enterraban en la parroquia de San Sebastián sin pagar derecho de fábrica, no sabiendo cuánto debían pagar si querían sepultarse en el panteón. La propuesta del cura de la iglesia matriz de Piura, José Santos Vargas Machuca, fue cobrar *los mismos derechos que a las castas, cuyo nuevo gravamen tiene que sufrir esta nación indiferente... y que a lo sumo se les cobrase un derecho moderado* excepto a los pobres de solemnidad<sup>1650</sup>.

El segundo problema por el que se enfrentaron feligreses y autoridades eclesiásticas se centraba en una característica recurrente en la vida del virreinato: el sincretismo de tres religiones (cristiana, indígena y, en menor proporción, africana) que hasta la segunda década del XIX seguirá mostrando indicios bastante claros, como lo ratifica el informe emitido por el canónigo de la iglesia metropolitana de Lima, Mariano de la Torre, cuando afirma que los indios bautizados y doctrinados *no usan más ceremoniales, que los que se estilan entre católicos en sus entierros, y duelos*; llamará, sin embargo, la atención acerca de la pervivencia de *la costumbre supersticiosa de que a los ocho días del entierro hacen*

---

<sup>1647</sup> AGN. CTD. Caja 1. Doc. 432. “Carta de Manuel a Tomás Diéguez”. Nov. 1819.

<sup>1648</sup> Cfr. AGN. CTD. Caja 1. Doc. 17. “Carta de Manuel Antonio Alvarado a Tomás Diéguez”. Dic. 1821.

<sup>1649</sup> Cfr. AAP. Papeles Varios. *Expediente sobre el Reglamento para el Panteón de la ciudad de Piura, formado por la Junta de Beneficencia de aquella ciudad*. Fol. 4r ss. Año 1837.

<sup>1650</sup> *Ibidem*. Fol. 12v-13r.

*lavatorios, que llaman de sangre, de todos los trapos sucios del difunto, concurriendo toda la parentela, entre vorracheras (sic), y discusiones no poco escandalosas*<sup>1651</sup>. Aunque la mención es general para el virreinato peruano, creemos que en algunos poblados de la serranía piurana se mantuvo la tradición por la estrecha conexión que existía con el sur y centro del Ecuador, en donde Manuel Espinoza ha encontrado estos *lavatorios* llamados también *píchica* (que en quechua significa *cinco*) como un ritual en el que, después de cinco o más días de sepultado el cadáver, se lava su ropa en el río más cercano mientras otros familiares preparan comida y bebida en la casa y luego se reúnen con los que regresen del río. A decir de este historiador, se limpiaba la ropa con el propósito de desvanecer o lavar los “humores” y “apegos” dejados por el difunto en sus prendas. Solo así podían seguir siendo utilizadas, pero, sobre todo, solo así el muerto podría descansar en paz, ya que no volvería a reclamar sus pertenencias y, por tanto, a molestar a sus parientes<sup>1652</sup>.

Otra costumbre andina mencionada por este canónigo era el desenterramiento de los huesos el día de los difuntos -2 de noviembre- para su traslado a otras iglesias, dejando encima de las sepulturas cigarros, coca y otros productos como ofrendas, con la convicción de que los muertos necesitaban estos avíos en el viaje de la eternidad. Asimismo, criaban perros negros (viringos) para que sirvieran de guía a sus almas en la región de las tinieblas; ofrecían misas y hacían celebrar fiestas fúnebres al *Compadre Muerte* (como ellos llaman), consagrando cultos a los esqueletos o pinturas para que sirvieran contra sus enemigos, con otras muchas supersticiones que eran más o menos diferentes, según la diversidad de costumbres y genios de las provincias. Los obispos y concilios habían emitido severos decretos *contra tan ridículos abusos, que no han llegado a reformarse por falta de celo en su ejecución*. Las prohibiciones directas no bastaron para destruirlos y fue preciso aplicar otros medios indirectos de la política en unión con la potestad de la Iglesia<sup>1653</sup>.

---

<sup>1651</sup> AGI. Lima. 1568. s/n. Fol. 8v. *Contestación que dirige el D<sup>r</sup>. D. Maríano de la Torre y Vera, canónigo de la Santa Yglesia metropolitana de Lima, y actual Vicario General del Ejército del Alto Perú a las 36 preguntas que se ha servido hacerle la Regencia del Reyno, en su interrogatorio de 6 – X – 1812; sobre materias políticas, morales y civiles de las Yndias, con las observaciones más adecuadas de actual estado de estas poblaciones*. Ene. 1814.

<sup>1652</sup> Cfr. M. Espinoza. *Los mestizos ecuatorianos y las señas de identidad cultural*. Quito, Tramasocial. 2000, p. 148.

<sup>1653</sup> Cfr. AGI. Lima. 1568. s/n. Fol. 7v. *Contestación que dirige el D<sup>r</sup>. D. Maríano de la Torre y Vera, canónigo de la Santa Yglesia metropolitana de Lima...* Ene. 1814.

La desprotección de las carnes y huesos de los difuntos contra la voracidad de animales<sup>1654</sup> como los perros fue el tercer inconveniente con que tuvieron que lidiar los feligreses piuranos, y que llegó a provocar varias denuncias ante los tribunales eclesiásticos. Estos llamaron a comparecer a los acusados, como en el caso de Juan de Dios Salazar, cura de Ayabaca en 1819, que fue denunciado por el común de indios *porque algunos canes se habían comido los cuerpos* recientemente enterrados en la parroquia. En su descargo admitió ser verdad, con estos términos: *que durante la peste sacaron un cuerpo, pero no por mi descuido sino porque, aunque me maté con los Alcaldes que cierran la Yglesia, no fue posible hasta que con mis sachristanes la reparé y cuidé que internasen las sepulturas*. Aprovecha la ocasión para recalcar que la mentira e insolencia de los indios era tal -desde la Constitución de 1812- *que mandando mi compañero a un yndio que tape esos agujeros le contestó que tan buenas patas y manos tenía como él, para pisar barro y cortar varas*<sup>1655</sup>. Pese a haberse suprimido la Constitución, los aires liberales y las ideas que refrendaban ciertos derechos a los indígenas permanecían vigentes entre una población que, además, se había caracterizado como tumultuosa. En efecto, el impacto de la normativa gaditana provoca ciertas disquisiciones en el clero secular encargado de recoger los datos exigidos por las Cortes en los libros de defunciones, lo cual dio lugar al cuarto problema que queremos comentar.

Como es sabido los libros de defunciones habrían de contener los datos correspondientes a nombre y apellidos del difunto, pueblo de su naturaleza y vecindario, estado, edad y clase, si existía o no testamento y ante quién, y si había recibido los santos sacramentos. El apartado causante de las tensiones sería el referido a la clasificación socio-racial, pues había que mencionar si eran indios, españoles, mestizos o de castas. El obispo de Arequipa, Luis La Encina Díaz y Pereiro, argumentaría ante el Consejo de Indias que esa tipificación era

*odiosa para los párrocos, pues habiéndoseles mandado por las Cortes que la hicieren se vieron en la precisión de decir la verdad o faltar a ella. Si hacían lo primero todos los que se juzgaban ciudadanos españoles, no siéndolo, se creían injuriados, se levantaban contra los párrocos, los insultaban, despreciaban, calumniaban. Si lo segundo, grababan su conciencia y también caían en el mismo*

---

<sup>1654</sup> La doctora María José de la Pascua encontró similar problema en su zona de estudio destacando la preocupación de las autoridades por proteger los cadáveres de animales y de otras profanaciones como el caminar sobre las sepulturas. Cfr. "Cuerpo y espacio en el código de gestos de la muerte..." Op. Cit. p. 400.

<sup>1655</sup> AGN. CTD. Caja 4. Doc. 1414. "Carta de Juan de Dios de Salazar a Tomás Diéguez". Jul. 1819.

*escollo, de modo que por una y otra parte todo resultaba contra el párroco y los más amados de sus feligreses se miraban aborrecidos y sindicados*<sup>1656</sup>.

Como se observa, no fue fácil superar este dilema por los conflictos que generaban a los curas. Es de suponer que el grupo criollo fuera el más problemático, porque, siendo descendientes directos de españoles, el haber nacido en el Perú les restaba prestigio social y político.

El último inconveniente del que queremos tratar está referido a la insalubridad derivada de la sepultura de cadáveres a poca profundidad o de la reutilización de hoyos. En efecto, el olor nauseabundo se hacía insoportable en el templo, y mucho más si se atravesaba una epidemia por la que morían más personas diariamente. Para solucionarlo ya se habían levantado voces ilustradas que, con argumentos sólidos, reclamaban que se construyeran cementerios o panteones a las afueras de la ciudad o villa.

Carlos III, por ejemplo, enterado de la epidemia vivida en Guipúzcoa en 1781, resolvió incidir en el uso y construcción de cementerios fuera de las iglesias, en los que debían enterrarse todos los fieles salvo las personas de virtud o santidad y aquellos que hubieran comprado una tumba antes de su resolución. Serían las autoridades políticas y eclesiásticas quienes velasen por la ejecución de lo mandado, sobre todo en lugares donde hubiera epidemias o los habitantes estuvieran expuestos a ellas, siguiendo con las iglesias de mayor número de feligreses. Los cementerios se ubicarían fuera de las poblaciones y, de preferencia, en lugares ventilados<sup>1657</sup>.

Dicha tendencia arquitectónica fue afianzándose muy lentamente en la metrópoli y luego en las colonias hispanoamericanas, de tal manera que, en el caso limeño, fue el ilustrado José Rossi Rubí uno de los promotores de esta cruzada. Para dicho cometido publicó algunos artículos en el *Mercurio Peruano* en el año 1791:

*Los vapores mefíticos de los cuerpos inhumados y corrompidos siempre encuentran respiradero por donde salir a inficionar el aire. Por esta causa, y por la de que a menudo se ofrece abrir aquella misma sepultura, que pocos días antes recibió otros cadáveres, el ambiente de estas Iglesias en tiempo de verano tiene un mal olor, que se percibe sensiblemente aun en medio de la fragancia del incienso que en ellas se quema*<sup>1658</sup>.

---

<sup>1656</sup> AGI. Lima. 975. *Carta del Obispo de Arequipa contestando al pedido de S.M. sobre Libros de Bautismo y Casamientos*. Jul. 1815.

<sup>1657</sup> Cfr. *Real Cédula. Carlos III. 3 de abril de 1787*. Citada en J. Rodríguez. *Pandectas Hispano-Megicanas, osea Código General comprensivo de las leyes generales, útiles y vivas de las siete partidas...* Op. Cit. pp. 119-120. Consultado, 19 de enero de 2018.

<sup>1658</sup> A. Requena. *El cementerio San Teodoro...* Op. Cit. p. 50.

Al no surtir efectos inmediatos en ninguna parte de la monarquía española, se hizo necesaria la insistencia del rey mediante una ordenanza del 15 de noviembre de 1796, en la que mandó que los cadáveres se sepultaran con la profundidad necesaria, que no se expusieran en parajes públicos (mucho menos cuando se había completado la putrefacción) y *que las mondas se hicieran en las horas y estaciones, y estado de la atmósfera, menos expuestos a propagar los miasmas que despiden los cadáveres y sus despojos*<sup>1659</sup>.

Poco tiempo después se volvería a emitir una circular complementaria a la *Novísima recopilación*, en la que insistiría en la edificación de *cementerios fuera de poblado*, determinando que los corregidores se pusieran de acuerdo con los obispos a fin de reconocer la urgencia de construirlos en todos los pueblos, villas y ciudades *en que haya o hubiere habido epidemia*; que estos debían ser erigidos en terrenos apropiados a fin de *que por su calidad sea el más a propósito para absorber las miasmas pútridas, y facilitar la pronta consunción o desecación de los cadáveres evitando aún el más remoto riesgo de filtración o comunicación con las aguas potables del vecindario*; que debían estar provistos de una barda lo suficientemente alta como para impedir que personas o bestias pudieran causar profanación alguna; que cada panteón debía disponer de un osario *para desahogo y limpieza* de los mismos; y que era imprescindible que se especificaran las características que debían tener las fosas, el tipo de construcción, la ubicación de las tumbas y la posibilidad de construir sepulturas de distinción. A pesar de ello, las autoridades municipales poco pudieron hacer debido a la oposición de un grupo de vecinos y a los permanentes problemas financieros del ayuntamiento<sup>1660</sup>.

Sin embargo, las ciudades que enfrentaron por aquellos años alguna epidemia sí iniciaron el proceso de planificación y construcción de un panteón, aun teniendo que lidiar con varios frentes de oposición. En 1802, la Ciudad de los Reyes, azotada por la viruela, hizo eco de dichas disposiciones reales y seis años después estaba inaugurando el primer cementerio general. Para esta ocasión, el virrey del Perú Fernando de Abascal reflexionó sobre el asunto tratando de convencer a sus oyentes sobre la importancia de construir panteones en las afueras de la ciudad de Lima:

---

<sup>1659</sup> *Los códigos españoles. Concordados y anotados*. Tomo VII. *Novísima Recopilación de las Leyes de España. Tomo I*. Madrid, Imprenta de la Publicidad, 1850. Libro I, Título III, Ley II, p. 15.

<sup>1660</sup> Cfr. “Ley I. Suplemento a la Novísima recopilación, Título II. Sobre la construcción de cementerio fuera de poblado para el entierro de los cadáveres. Circulares del 26 de abril y 28 de junio de 1804”. *Ibidem*.

*¿Hasta cuándo infestando el aire que respiramos, profanaremos la augusta majestad del templo y rodearán el altar los tristes restos de nuestra corrupción y miseria? ¿Este es el santuario que en testimonio de su gratitud erige la débil mano del hombre al poderoso autor de la vida? ¿Sobre un fétido cúmulo de cadáveres quemará el sagrado incienso y ofrecerá el puro holocausto de su eterna reconciliación?*<sup>1661</sup>.

Eran solo algunas cuestiones que planteaba el representante del rey con la intención de mover conciencias y convicciones. Pero, por si las razones espirituales y formales fuesen insuficientes, insistiría en que el daño finalmente recaía en los asistentes que tenían que soportar la corrompida atmósfera, consumiendo su respiración y anhelando luz y aire puro, sobre todo en los días en los que la devoción reuniera en las iglesias a un crecido número de fieles. En dichas ocasiones, era tan enrarecido el ambiente que se introducía *en los órganos debilitados la fatal semilla de muerte con las venenosas exhalaciones (sic) de los cadáveres*<sup>1662</sup>.

A modo de conclusión, el virrey Abascal se dirigió a las almas devotas, a quienes pretendía hacerles ver que, *anhelando la eterna salvación*, consumían *los días en continuas oraciones ante el altar*, sin percatarse de *que incautamente* pisaban las tumbas de las que brotaba *el fatal veneno que devora vuestra débil existencia*. Sentenciaba, por último, que la mortífera exhalación no se limitaba a los muros de las iglesias, sino que se extendía aún más allá, infestando *sus inmediaciones*, y *corriendo qual voraz llama a la que sirve de pábulo quanto encuentra en su marcha*, desolando *a veces las ciudades más populosas*<sup>1663</sup>.

A pesar de que algunas ciudades importantes ya habían construido sus respectivos panteones, todavía quedaban muchas sin sumarse a esta tendencia, de tal manera que mientras estuvieron vigentes las Cortes de Cádiz se insistiría en esta empresa con una ordenanza emitida en 1813, que a la letra decía:

*Las Cortes han resuelto que... se ponga exacta observancia... [en] las leyes que prohíben los entierros dentro del poblado... previniéndoles de que cualquiera autoridad... que intentase entorpecer la ejecución de esta tan urgente y saludable disposición, será personalmente responsable conforme a la Constitución y la ley... pues las cortes han señalado el preciso término de un mes para que puedan tomarse*

---

<sup>1661</sup> AGI. Lima. 649. N. 60. "Discurso sobre el Cementerio General que se ha erigido extramuros de la ciudad de Lima, por orden, zelo y beneficencia de su Excelentísimo Señor Virrey D. José Fernando de Abascal y Sousa". Año 1808, pp. 1-3.

<sup>1662</sup> *Ibidem*.

<sup>1663</sup> *Ibidem*.

*las disposiciones necesarias a preparar los cementerios provisionales fuera de poblados y en parajes ventilados, mientras se construyen los permanentes...*<sup>1664</sup>.

A pesar de las varias disposiciones emitidas desde la Península, Piura aún tendría que esperar hasta 1838 para contar con su primer cementerio, denominado de San Teodoro. Mientras tanto, la Matriz y las iglesias de los conventos siguieron albergando los cuerpos difuntos, soportando las penurias ya mencionadas.

---

<sup>1664</sup> “Orden. Se recuerda la observancia de las leyes prohibitivas de los enterramientos en sagrado, bajo la responsabilidad de los que las entorpezcan”. Orden del 1 de noviembre de 1813. Citado en J. Rodríguez. *Pandectas Hispano-Megicanas, osea Código General comprensivo de las leyes generales, útiles y vivas de las siete partidas...* Op. Cit. p. 127. Consultado, 19 de enero de 2018.





**CAP. IX.**

**BUSCANDO LA SALVACIÓN DEL ALMA.**



## CAP. IX. BUSCANDO LA SALVACIÓN DEL ALMA.

### 9.1. Sufragios por el alma: Misas de cuerpo presente.

Como es sabido, el núcleo teológico de la vida cristiana giraba en torno a la celebración eucarística y las misas dominicales. En relación con la muerte, los encargos de memorias de misas tenían, cara a la feligresía, una clara finalidad: sacar el alma del posible Purgatorio para que gozase del Cielo. Así lo enseñaba la Iglesia Católica y así lo creían los parroquianos que se empeñaron en celebrar misas antes o después de su muerte. Fue tal la variedad de sufragios que merece la pena clasificarlos teniendo en cuenta dos variables: tiempo y nombre.

Para la primera, nos valemus del planteamiento de Barreiro Mallón, que las divide en *tiempo corto*, nueve días máximos a partir del fallecimiento; *tiempo medio*, de uno a dos años, donde destacan los treintanarios; y *tiempo largo* o misas de fundación<sup>1665</sup>. Para la segunda, que conjuga ambas variables, seguimos a Pere Saborit, que identifica los *treintanarios*, *las misas de llagas, de gozos y de Trinidad* y *las misas de santos, los aniversarios perpetuos, los anuales, las doblas* y *las misas solemnes de cabo de año... la misa de fin de novena... el oficio divino, la novena, letanías de los santos y la Salve cantada a la Virgen*<sup>1666</sup>. Los subrayados, que son nuestros, resaltan las misas que no se replicaron en nuestra zona de estudio, como iremos viendo a lo largo de estos párrafos.

De todo este mosaico distinguimos, en primer lugar, la misa de cuerpo presente, porque, según Manuel de Lara, otorgaba un protagonismo claro al cadáver como centro de celebración, *salvo cuando se desarrollaban misas paralelas en las demás iglesias y conventos donde, sin estarlo, seguía siendo el personaje principal por el que pedían los asistentes. Si se contaba con el dinero suficiente, estos sufragios de cuerpo presente eran cantados de Réquiem y completados con vigilia y responso y normalmente oficiados con la presencia de diáconos*<sup>1667</sup>.

La misma fórmula se aplicó en Hispanoamérica, donde el dinero puntuaba la cantidad y calidad de los elementos utilizados en los sufragios. En Chile, por ejemplo, una misa de

---

<sup>1665</sup> Cfr. B. Barreiro. "La nobleza asturiana ante la muerte y la vida". *II Coloquio de Metodología histórica aplicada*. Santiago de Compostela, 1982. Citado en A. Bejarano. *El hombre y la muerte. Los testamentos murcianos...* Op. Cit. p. 57.

<sup>1666</sup> P. Saborit. *Morir en el Alto Palancia...* Op. Cit. pp. 39-40.

<sup>1667</sup> M. de Lara Ródenas. *La muerte barroca...* Op. Cit. pp. 293/305.

cuerpo presente podía revestir una variedad de formas que iban desde una misa de lujo, con boato y manifestación de riqueza, hasta una simple misa rezada como lo ordenan otros<sup>1668</sup>.

En la capital del virreinato peruano, las familias poderosas, movidas por el ferviente deseo de querer tener varias misas de cuerpo presente tuvieron por costumbre contratar los servicios de algunas órdenes religiosas. Esto generó cierto desorden, tal como lo denunció en 1818 el comendador franciscano fray Fernando Ayuso

*se juntan frailes de varias religiones, se atropellan en las sacristías, se cometen mil irreverencias, se suscitan mil pleitos sobre quién se ha de vestir primero, y hasta con la casulla puesta y el cálice en una mano he visto fumar y arrojar el cigarro antes de salir a la Iglesia. Apenas concluyen toman su peso y se van a la calle a dar gracias*<sup>1669</sup>.

Una situación semejante se viviría en Piura cuando los testadores pedían misas de cuerpo presente en varios altares de la misma iglesia, además de las realizadas en los conventos y demás iglesias de la ciudad. Algunos pocos, como Mauricia Niño de Figueroa, exigieron *100 misas resadas en dicho día por todos los sacerdotes aptos, y, baxo de la misma calidad, se repartan otras 100 misas en el día de mis honras*<sup>1670</sup>. El elevado número solicitado no encontraría probablemente los suficientes sacerdotes para celebrar, ni el tiempo necesario, por lo que debieron posponerse para los siguientes días.

Además de las misas de cuerpo presente, los fieles solicitaron misas rezadas, cantadas, vigiliadas, responsos, novenarios y honras que mostramos en los cuadros 45 y 46. El análisis cuantitativo parte de la premisa de que una persona pudo pedir dos o más clases de misas, por lo que la relación no cuadra exactamente como en los cuadros anteriores.

Lo primero que salta a la vista en el cuadro N° 46 es que el 68% -de los cuales el 37.1% son hombres y 31% mujeres- no puntualiza en sus testamentos ningún tipo de sufragio espiritual el día de su sepelio o en días posteriores, a diferencia de la villa onubense en que, a decir de David González Cruz, en la segunda mitad del XVIII, el 94.6% sí lo escribió como una de sus últimas voluntades<sup>1671</sup>. Las razones pueden deberse

---

<sup>1668</sup> Cfr. J. Retamal. "El Testamento colonial..." Op. Cit. pp. 275.

<sup>1669</sup> AGI. Lima. 1591 S/N. Fol. 27v-r. "Representación Al muy Respetable y Venerable Difinitorio de la Santa Provincia de los Doze Apóstoles de Lima. El Guardián de su primera Recolección Fray Fernando Ayuso". Nov. 1818.

<sup>1670</sup> ARP. Notarial. Caja 81. Prot. 11. Correlativo 157. Acto notarial 201. Fol. 614r. "Testamento de Mauricia Niño de Figueroa". Dic. 1811.

<sup>1671</sup> Cfr. D. González Cruz. *Religiosidad y ritual...* Op. Cit. p. 313.

a que lo habían confiado previamente a sus familiares o albaceas, a que lo daban por hecho por su pertenencia a cofradías o hermandades o a que el peso de la norma común y corriente era tal que no merecía la pena especificarlo. Sin embargo, procesalmente, hay una suave rampa descendiente del 38.2% al 34.5% en los varones y mucho más marcada en las mujeres (de 39.7% al 22.5%) que refleja un mayor interés por la especificidad de misas en estos documentos.

El grupo de testadores que sí puntualizaron su interés en que se les celebrase alguna misa puede subdividirse, en orden jerárquico, de la siguiente manera: en primer lugar, los que estipularon misas rezadas, con un 14.6% repartido en 8 puntos para hombres y 6.6 para mujeres; en segundo lugar, los que solicitaron misa de cuerpo presente, 11.7%; en tercer lugar, ambos con un 6.6%, se ubican los que exigieron misas cantadas y simples; en cuarto lugar, con 2.8%, los que encargaron misas con vigilia; y, por último, con 2.2% los que instaron por misas con responsos. Solo dos varones (0.4%) mencionaron la misa con Réquiem.

Las misas rezadas, en el caso de las mujeres, presentan un franco incremento desde un 3% al inicio hasta un 9.7% al final, mientras que los varones, con similar panorama, difieren ligeramente por una baja en la última década. Con todo, esta clase de misa fue la más arraigada en la zona, y por ella se pagaba 1 peso.

La misa de cuerpo presente, pedida por el 8.3% de varones y el 3.4% de mujeres, muestra una vertiente ascendente en ambos géneros. Aquellos presentan una elevación más acusada, duplicando en todas las décadas a las mujeres. Tal vez esto se deba a que la fórmula notarial se fue afianzando, o bien a su mayor número y poder adquisitivo. No en vano en zona rural, por una misa de cuerpo presente, el arancel fijaba 10 pesos y 1 real, mientras que en poblados más importantes como Ayabaca, Huancabamba o Catacaos, la cuota subía 13 pesos con 4 reales, igual a lo cobrado en la ciudad de Piura.

Cuadro N° 46. Solicitudes de misas (1780-1819)

| Décadas                                            | Mujeres (220= 45%)       |                        |                          |                         |                         |          |                          |                          | Varones (273= 55%)       |                          |                        |                         |                          |                         |                          |                            |
|----------------------------------------------------|--------------------------|------------------------|--------------------------|-------------------------|-------------------------|----------|--------------------------|--------------------------|--------------------------|--------------------------|------------------------|-------------------------|--------------------------|-------------------------|--------------------------|----------------------------|
|                                                    | A                        | B                      | C                        | D                       | E                       | F        | G                        | N/P                      | A                        | B                        | C                      | D                       | E                        | F                       | G                        | N/P                        |
| 1780-1789<br>136 testamentos                       | 8<br>5.8%                | 1<br>0.7%              | 4<br>3%                  | -                       | 1<br>0.7%               | -        | 3<br>2.2%                | 54<br>39.7%              | 5<br>3.6%                | 4<br>3%                  | 3<br>2.2%              | -                       | 1<br>0.7%                | 1<br>0.7%               | 8<br>5.8%                | 52<br>38.2%                |
| 1790-1799<br>92 testamentos.                       | 1<br>1%                  | 2<br>2.1%              | 6<br>6.5%                | -                       | -                       | -        | 1<br>1%                  | 32<br>34.7%              | 6<br>6.5%                | 3<br>3.2%                | 9<br>9.7%              | 1<br>1%                 | -                        | -                       | 6<br>6.5%                | 34<br>37%                  |
| 1800-1809<br>132 testamentos.                      | 3<br>2.2%                | 3<br>2.25              | 10<br>7.5%               | 1<br>0.7%               | -                       | -        | 5<br>3.7%                | 37<br>28%                | 6<br>4.5%                | 5<br>3.7%                | 14<br>10.6%            | 2<br>1.5%               | 1<br>0.7%                | -                       | 8<br>6%                  | 51<br>38.6%                |
| 1810-1819<br>133 testamentos.                      | 2<br>1.5%                | 4<br>3%                | 13<br>9.7%               | 2<br>1.5%               | 2<br>1.5%               | -        | 8<br>6%                  | 30<br>22.5%              | 2<br>1.5%                | 11<br>8.2%               | 13<br>9.7%             | 5<br>3.7%               | 9<br>6.7%                | 1<br>0.7%               | 19<br>14.2%              | 46<br>34.5%                |
| <b>Totales</b><br><b>493</b><br><b>testamentos</b> | <b>14</b><br><b>2.8%</b> | <b>10</b><br><b>2%</b> | <b>33</b><br><b>6.6%</b> | <b>3</b><br><b>0.6%</b> | <b>3</b><br><b>0.6%</b> | <b>-</b> | <b>17</b><br><b>3.4%</b> | <b>153</b><br><b>31%</b> | <b>19</b><br><b>3.8%</b> | <b>23</b><br><b>4.6%</b> | <b>39</b><br><b>8%</b> | <b>8</b><br><b>1.6%</b> | <b>11</b><br><b>2.2%</b> | <b>2</b><br><b>0.4%</b> | <b>41</b><br><b>8.3%</b> | <b>183</b><br><b>37.1%</b> |

Fuente: Elaboración propia en base a 493 testamentos

A: Misa

B: Misa cantada

C: Misa rezada

D: Responso

E: Vigilia

F: Misa de *Réquiem*

G: Misa de cuerpo presente

N/P: No Pide misas

De todas formas, podemos presumir que hacia finales del período se va haciendo más constante el pedido expreso de la misa de cuerpo presente *si fuera hora competente*, o de lo contrario *que se diga al siguiente día*<sup>1672</sup>.

De manera similar se hizo en Piura, en donde se dio especial importancia a celebrar lo antes posible, ante el temor de que la desidia, la despreocupación, las múltiples ocupaciones, el despilfarro de dinero o la falta de sacerdotes retardaran los sufragios. Es por ello que Juana Román, natural de Loja y residente en Piura, manda en 1787 que del valor de sus alhajas de oro y plata se pague su funeral y entierro, invirtiendo lo sobrante en *misas que deberán repartirse entre los sacerdotes de esta ciudad y con la prontitud que se pueda para que mi Alma reciba el sufragio*<sup>1673</sup>. Con mayor ímpetu, Antonio del Campo Rosillo, vecino de la hacienda de Quirós, en su testamento encarga misa de cuerpo presente, con ofrenda de pan y vino, además de 200 misas a partir del día siguiente de su sepultura; pero recalando encarecidamente que no se le dilatasen los sufragios<sup>1674</sup>. Por último, más concreto resulta Diego del Castillo, cura de Huancabamba, cuando pide en 1810 que de sus bienes se saquen 500p<sup>s</sup> y *se manden decir tantas misas rezadas por mi alma y para descargo de mi conciencia... y porque este lugar esta escasísimo de ministros, que se lleven a Truxillo o Lima y se distribuyan entre aquellos eclesiásticos más puntuales*<sup>1675</sup>.

Para finalizar, las misas cantadas (6.6%), cuyo costo era de 4 pesos con 4 reales, presentan una aceptación muy lenta por parte del grupo de mujeres, que inician con un 0.7% y terminan con un 3%. Los hombres parten con igual porcentaje, repuntando a partir de 1810 hasta más o menos el 8%. Asumimos que el elemento económico jugó un papel importante en esta distinción porque los hombres, finalmente, eran los administradores de los recursos monetarios de sus respectivas familias, mientras que las mujeres estaban sujetas a la disposición de sus padres, esposos o hijos albaceas. Como ya advertimos, las misas simples, también con un 6.6%, comparten el escalón con las misas cantadas, pero difieren de ellas en cuanto a precio, pues solo costaban 1 peso. En este grupo, las mujeres van demostrando un marcado desapego a medida que pasan los años, mientras que los

---

<sup>1672</sup> ARP. Notarial. Caja 39. Prot. 5. Correlativo 91. Acto notarial 28. Fol. 38r. “Testamento de Segundo de la Cruz Hernández”. Abr. 1785.

<sup>1673</sup> ARP. Notarial. Caja 41. Prot. 7. Correlativo 93. Acto notarial 146. Fol. 382v. “Testamento de Juana Román”. Nov. 1787.

<sup>1674</sup> ARP. Notarial. Leg. 74. Prot. 21. Acto notarial 14. Fol. 36v. “Testamento de Antonio del Campo Rosillo”. Ago. 1789.

<sup>1675</sup> ARP. Notarial. Caja 80. Prot. 10. Correlativo 156. Acto notarial 152. Fol. 388r. “Testamento del presbítero Diego del Castillo”. Nov. 1810.



hombres, con intervalos altos y bajos, pasan de un 6.5% a un 1.5% en el último período.

Tanto en Sevilla como en otros lugares del reino, los servicios religiosos carecían normalmente de tasa única, pues se fijaba una limosna y se dejaba abierta la puerta a la caridad, la devoción o la generosidad del solicitante<sup>1676</sup>.

En cuanto al número de misas que mandaron celebrar por su alma, el día del entierro o en días posteriores, podemos comentar que, por costumbre, se mandaba celebrar 4 misas de cuerpo presente: una en la Matriz y las otras en los tres conventos de la ciudad. En algunos casos, se agregaban dos más, celebradas en la iglesia del Carmen y en San Sebastián.

Englobando los sufragios de cuerpo presente, cantados, rezados y de devoción, el número oscila entre una sola misa y más de mil distribuidas a lo largo de varios años, dependiendo del dinero efectivo reservado, del número de esclavos y, en general, de los bienes que se poseía. En la cantidad también tuvo un peso importante la fe y esperanza del testador, convencido de la efectividad de una religiosidad entendida de manera cuantitativa; de forma que, cuantas más misas dejara encomendadas, con mayor rapidez gozaría del cielo. En este cómputo no se han considerado las misas de capellanía, pues las trabajaremos más adelante.

---

<sup>1676</sup> Cfr. J. Rivas. *Miedo y piedad: Testamentos sevillanos...* Op. Cit. p. 174.

Cuadro N° 47. Número de misas encargadas por el alma

| Número<br>Décadas | Mujeres   |           |            |           |            | Varones   |           |            |            |            |
|-------------------|-----------|-----------|------------|-----------|------------|-----------|-----------|------------|------------|------------|
|                   | 1ª        | 2ª        | 3ª         | 4ª        | Tot.       | 1ª        | 2ª        | 3ª         | 4ª         | Tot.       |
| 1-33 misas        | 3<br>2.2% | 2<br>2.1% | 11<br>8.3% | 8<br>6%   | 24<br>4.8% | 4<br>3%   | 7<br>7.6% | 10<br>7.5% | 13<br>9.7% | 34<br>6.8% |
| 34-50 m.          | -         | 1<br>1%   | -          | 4<br>3%   | 5<br>1%    | 1<br>0.7% | 2<br>2.1% | 3<br>2.2%  | -          | 6<br>1.2%  |
| 51-100 m.         | -         | 1<br>1%   | 2<br>1.5%  | 4<br>3%   | 7<br>1.4%  | -         | -         | 4<br>3%    | 3<br>2.2%  | 7<br>1.4%  |
| + 101 misas       | 2<br>1.4% | -         | 2<br>1.5%  | 2<br>1.5% | 6<br>1.2%  | -         | -         | 2<br>1.5%  | 2<br>1.5%  | 4<br>0.8%  |
| + 201 m.          | -         | -         | 1<br>0.7%  | -         | 1<br>0.2%  | 1<br>0.7% | 1<br>1%   | 1<br>0.7%  | -          | 3<br>0.6%  |
| + 301 m.          | -         | -         | -          | -         | -          | -         | -         | -          | 1<br>0.7%  | 1<br>0.2%  |
| + 500 m.          | -         | -         | -          | 4<br>3%   | 4<br>0.8%  | 1<br>0.7% | -         | -          | 2<br>1.5%  | 3<br>0.6%  |
| + 1000 m.         | 1<br>0.7% | -         | -          | -         | 1<br>0.2%  | -         | -         | 1<br>0.7%  | 2<br>1.5%  | 4<br>0.8%  |
| Indefinido        | 4<br>3%   | 3<br>3.2% | 3<br>2.2%  | 2<br>1.5% | 12<br>2.4% | -         | 1<br>1%   | 2<br>1.5%  | 2<br>1.5%  | 5<br>1%    |

Fuente: Elaboración propia en base a 493 testamentos

La escala numérica que sobresale con un 11.2% es la que va de 1 a 33 misas solicitadas, englobando a aquellos que escogieron las misas de san Gregorio. Comparativamente, son los varones (6.8%) los que más se aferraron a este medio de salvación, presentando un ascenso paulatino desde el 3% hasta el 9.7%, mientras que las mujeres partieron de un 2.2% para llegar a un techo de 8.3%, aunque reducido en el último período a 6%.

En Panamá, según estudios de Alfredo Figueroa, era fácil encontrar la súplica de treinta misas a san Gregorio y *las tres del alma* como fórmula ordinaria<sup>1677</sup>. En Piura no fue diferente, porque algunos varones como el capitán y comerciante Juan Torres y Arredondo, en 1799, encargan: *que se manden decir por mi alma las Misas de San Gregorio duplicadas por dos sacerdotes que las puedan decir a un mismo tiempo, dotándoles a cada uno de 40p*<sup>1678</sup>.

La segunda escala que logra un 3.4% en contabilidad general es la que hemos

<sup>1677</sup> Cfr. A. Figueroa. *El Testamento y sociedad en el istmo de Panamá...* Op. Cit. p. 29.

<sup>1678</sup> ARP. Notarial. Caja 101. Prot. 26. Exp. 1. Correlativo 236. Acto notarial 44. Fol. 194r-v. "Testamento de Juan Torres y Arredondo". Oct. 1799.

denominado *Indefinido*, aludiendo al grupo de testadores que no especifica con exactitud el número de misas, estableciendo la venta de sus bienes (todos, mitad, quinta o tercera parte) para, con su producto, celebrar la mayor cantidad de sufragios. En este conjunto prevalecen las mujeres con un 2.4%, presentando un ligero descenso de 3% a 1.5% que indica la tendencia a especificar el número de misas. Los hombres, por su parte, muestran un 1.5% en las dos últimas décadas.

La tercera escala (de 51 a 100 misas) presenta un porcentaje similar para ambos sexos (1.4%) y suma en conjunto un 2.8%. Estos sufragios se reparten en días posteriores que no llegan a completar el año entero. *Encargo 100 misas rezadas con la limosna acostumbrada de 8r<sup>s</sup> cada una*, pedía en 1819 Antonia Román, residente en el sitio El Parco de Tambogrande quien, junto a su esposo, solicitaba entierro menor, pese a contar con una considerable riqueza<sup>1679</sup>. Al parecer, al grado de humildad reflejado en el tipo de entierro y de hábito solicitado por estos esposos se adhiere el de eficacia que asumían que tenían las misas en el proceso de salvación.

Excepcionalmente, solo tres varones (0.6%) y una mujer (0.2%) exceden el millar de misas por su salvación. *Que se me digan mil misas... que comenzarán desde el día de mi fallecimiento y se continuarán en todos los demás siguientes por los sacerdotes de esta ciudad*, ordenó en 1786 el malagueño Pablo Suárez de Aguilar, vecino piurano, cuya holgada fortuna y, tal vez, la pertenencia a la orden tercera de los franciscanos le permitió tal pedido<sup>1680</sup>. De la misma forma, la ya mencionada Baltazara Robles y Velásquez, viuda del corregidor Matías José de Baldivieso, hizo varias disposiciones que sobrepasaron las 1300 misas, subdivididas de la siguiente manera: para el día de su entierro (6 misas rezadas); para el de sus honras (6 misas rezadas), otras tantas cantadas en todas las iglesias de esta ciudad y 3 novenarios en los conventos; y, para después de sus exequias, 100 misas por cuenta de una deudora, 50 misas por cuatro años a cargo de su cajero Juan Cristóbal de la Cruz, 25 misas que debía decir Marcelina de Baldivieso a cambio de un biombo que le dejaba, 2 misas que debían decir cada año 2 de sus negros libertos mientras vivieran y, por último y de sus bienes, 1000 misas aplicadas por su alma<sup>1681</sup>.

Los dos varones restantes que planificaron más de 1000 misas para su alma fueron

---

<sup>1679</sup> Cfr. ARP. Notarial. Caja 141. Prot. 34. Correlativo 251. Acto notarial 101. Fol. 259v-260v. “Testamento de Antonia Román”. Jul. 1819.

<sup>1680</sup> Cfr. ARP. Notarial. Caja 40. Prot. 6. Correlativo 92. Acto notarial 111. Fol. 277v. “Testamento de Pablo Suárez de Aguilar”. Dic. 1786.

<sup>1681</sup> Cfr. ARP: Notarial. Alcaldes ordinarios. Pedro Martín Ramos. Prot. 19. Acto notarial 13. Fol. 27v-40r. “Testamento de Baltazara Robles y Velásquez”. Abr. 1782.

presbíteros y alcanzaron una cota máxima de 1600, mientras que en Sevilla los sacerdotes llegaron a la mitad<sup>1682</sup>. Las interrogantes que saltan de inmediato al respecto se centran en el porqué de tantas misas. ¿Acaso querían consolidarse como modelos a seguir por la feligresía?, ¿deseaban aprovechar la última oportunidad para encomendar a sus familiares?, ¿pretendían tal vez, demostrar su opulencia y poder aún después de la muerte?, ¿necesitaban tranquilizar sus conciencias por los pecados cometidos, o temían el tiempo que habrían de pasar purgando sus penas? Por cualquiera de estos motivos u otros, el presbítero José Mendes Casariego, cura provisional del sitio de Querecotillo en 1811, dejará *2000p<sup>s</sup> en dinero: 1000p<sup>s</sup> en misas resadas por mi alma, padres, abuelos y personas y los otros 1000p<sup>s</sup> en misas cantadas que son de mi obligación*<sup>1683</sup>.

Es evidente que el concepto de religiosidad, más cuantitativo que cualitativo, y la conversión del más allá en una continuidad del mundo terrenal, con sus cálculos matemáticos, en días, meses y años, había trasladado al hombre del Antiguo Régimen la idea de un purgatorio, cuantificable y comprable, del mismo modo que las penas materiales y terrenales se sometían a compensaciones, o la propia asistencia militar, en los ejércitos o en las antiguas cruzadas. En una sociedad capitalista, todo era conmutable. También la otra vida.

Como es lógico, el encargo de centenares de misas implicaba contar con los medios económicos apropiados para amortizar su costo al grupo de sacerdotes que debían celebrarlas, así como también al prelado de la zona. En 1808, el presbítero Tomás Fuentes y Sorrilla mandó en su testamento que se le mandaran decir *un mil y seiscientas misas resadas, de las cuales se han de dar a cada sacerdote de esta ciudad, 9 en el día de mi entierro y otras 9 en el de las honrras o exequias, remitiéndose la cuarta parte que le toca de todas ellas al Ylustrísimo Señor Obispo Diocesano*, y el resto lo tendrían que distribuir sus albaceas como creyeran conveniente<sup>1684</sup>.

Las demás escalas consideradas (+101, +201, +301 y +500) han conseguido primas iguales o inferiores al 0.8%, certificándonos con ello la minucia de testadores con grandes recursos económicos que estuvieron dispuestos a reducir sus fortunas en aras de su salvación. Algunos pidieron entierros decentes y proporcionados a sus personas y

---

<sup>1682</sup> Cfr. J. Rivas. *Miedo y piedad: Testamentos sevillanos...* Op. Cit. p. 174.

<sup>1683</sup> ARP. Notarial. Caja 81. Prot. 11. Correlativo 157. Acto notarial 31. Fol. 118r. "Testamento del presbítero José Mendes Casariego". Feb. 1811.

<sup>1684</sup> Cfr. ARP. Notarial. Caja 78. Prot. 8. Correlativo 154. Acto notarial 4. Fol. 42v-43r. "Testamento del presbítero Thomas Fuentes y Sorrilla". Ene. 1808.

facultades, *exigiendo 100 misas resadas en dicho día por todos los sacerdotes aptos, y... otras 100... en el día de mis honras*, sin olvidar encargar novenarios y responsos no solo a favor de sus almas sino también por el de esposos, padres, hermanos, parientes y demás del Purgatorio<sup>1685</sup>. A tal grupo pertenece Juan Torres y Arredondo, quien además de las misas de san Gregorio solicitaba que, por espacio de un año, se celebrasen en la iglesia del Carmen, los días domingos a las doce del mediodía, *cinquenta y dos misas resadas, dotadas cada una con la limosna de doce reales y en el mismo tiempo otras cinquenta y dos misas resadas en los días viernes del año, en el convento de San Francisco por la limosna ordinaria*. Y si sobrase, del quinto de sus bienes *se digan otras doscientas misas resadas entre los sacerdotes de esta ciudad aplicándose por mi alma...*<sup>1686</sup>.

Caso excepcional fue el de Josefa de Figueroa, vecina piurana en 1809, que al pedir *entierro menor por ser pobre* dejó encomendadas *200 misas resadas por la limosna ordinaria de 8rs por mi alma, padres, tíos y demás personas a quienes fuese obligadas*<sup>1687</sup>. El dinero para amortizar las misas se sacaría de la venta de su único bien: su casa.

Nótese que los sufragios no se reducen al alma propia: se amplían a familiares más cercanos como padres, hijos, hermanos y parientes, sobre todo si se contaba con el efectivo o los bienes suficientes. Segunda y Rosa Jaime Taboada indicaron en su testamento recíproco que de los mil pesos que les tenía la familia Palomino, empeñados

*en sus tierras del Río Chira, los 500 de ellos se inviertan en el funeral y entierro de mí la dicha Rosa y los otros 500 para que después de nuestros días se nos mande decir Misas todos los días con la limosna ordinaria, por las almas de las dos otorgantes y la del presbítero Marcelino Jaime nuestro hermano y finado...*<sup>1688</sup>.

Agregaban asimismo que, de los mil pesos de la casa de Segunda, sacado el dinero para funeral y entierro, *el sobrante se invirtiera en Misas por su alma*; que su *sierva Felipa sea vendida en 400p* y que el *sambito llamado José* lo sea en 200 pesos y todo se ha de *invertir en Misas por nuestras almas y la de mi hermano Marcelino*. Finalmente, mandó que un par de zarcillos de diamantes con perlas pasaran a su sobrina Tomasa

---

<sup>1685</sup> Cfr. ARP. Notarial. Caja 81. Prot. 11. Correlativo 157. Acto notarial 201. Fol. 614r. "Testamento de Mauricia Niño de Figueroa". Dic. 1811.

<sup>1686</sup> ARP. Notarial. Caja 101. Prot. 26. Exp. 1. Correlativo 236. Acto notarial 44. Fol. 194r-v. "Testamento de Juan Torres y Arredondo". Oct. 1799.

<sup>1687</sup> ARP. Notarial. Caja 79. Prot. 9. Correlativo 155. Acto notarial 1. Fol. 3v. "Testamento de Josefa de Figueroa". Ene. 1809.

<sup>1688</sup> ARP. Notarial. Caja 81. Prot. 11. Correlativo 157. Acto notarial 9. Fol. 20r-21r. "Testamento de Segunda y Rosa Jaime". Ene. 1811.

Seminario para que mandase decir 50 misas rezadas mostrando el recibo al albacea<sup>1689</sup>.

De esta manera, los albaceas tenían la obligación de consignar en las testamentarias los varios recibos que suscribían las misas mandadas celebrar por los difuntos. Por el alma de Josefa Antonia de Mesones, por ejemplo, su albacea reportó 464 pesos de limosna por otras tantas *misas que en discurso de tiempo corrido desde su fallecimiento hasta el presente se han celebrado a beneficio del alma de dicha señora*<sup>1690</sup>.

## 9.2. Novenarios, honras y cabo de año.

Sobre las misas continuas por nueve días después del sepelio habría que comentar que podían estar acompañadas del rezo del rosario -a cargo de algún presbítero o religioso- y que mantenían parte de la parafernalia alquilada para el funeral, con los respectivos convites y bebidas alcohólicas, acompasados por la música de algún organista contratado y por las campanadas de las iglesias y conventos que las tuvieran. Podían sumarse algunos responsos y vigiliadas, para mayor efectividad en la salvación o para dejar del fallecido un perdurable buen recuerdo. La inversión por estas acciones religiosas no era poca, pues por el alma de algún vecino de la élite<sup>1691</sup> se pagaba en 1815 la cantidad de 20 pesos por novenario de misas con responso y doble de campanas en el convento betlemítico, monto que se duplicaba a 40 pesos con 4 reales por 9 días de misas cantadas, *vigiliadas*, con diáconos y responsos cantados con órgano si se hacía en el convento de San Francisco<sup>1692</sup>. Lo más usual, sin embargo, fue celebrar 9 misas simples que remataban con una misa de exequias.

En pueblos importantes de zona serrana, como Huancabamba, los precios de nueve misas del novenario con sus respectivas vigiliadas podían bordear los 81 pesos, tal cual se pagó por el capitán Isidro Robredo en 1781<sup>1693</sup>. En Querecotillo, un novenario costaba 54 pesos, y la misa de honras 10 pesos. Los costos consideraban el tipo de misa del novenario porque podían conjugarse, rezadas, cantadas y de réquiem. Justo Pastor Palomino, de la hacienda de Guápalas, quiso *un Novenario de nueve misas, bien entendido, dos cantadas, la una con acólitos con mi cuerpo presente y la otra de 18 rs que ha de ser la última, y*

---

<sup>1689</sup> *Ibidem*.

<sup>1690</sup> ARP. Cabildo. Caja 10. Exp. 194. Fol. 15r-v. "Testamentaria de Josefa Antonia de Mesones". Ago. 1806.

<sup>1691</sup> Cfr. ARP. Intendencia. Leg. 39. Exp. 767. Fol. 33r. "Testamentaria de Luis de Ubillús". Jun. 1815.

<sup>1692</sup> Cfr. ARP. Intendencia. Leg. 39. Exp. 770. Fol. 21r. "Testamentaria de Antonio del Solar". Ago. 1818.

<sup>1693</sup> Cfr. ARP. Corregimiento. Leg. 40. Exp. 825. Fol. 10r. "Testamentaria del capitán Isidro Robredo". Jun. 1781.

las 7 resadas con las que se ajustarán dichas 9 misas del Novenario si Dios me lo concede<sup>1694</sup>.

En cifras para el partido de Piura, un reducido 4.8% manifiesta abiertamente la voluntad de que se les celebre novenario, de los cuales el 2.6% son hombres y el resto mujeres. De estas, las cifras oscilan de 1 a 3%, mientras que entre los hombres van de 0.7 a 6% en la última década. Eso no quiere decir que no fuera lo más usual, sino que, justamente por ser lo cotidiano, era irrelevante consignarlo en este documento. Las exequias presentan un número inferior, pues solo llegan al 2% en las damas y 1.8% en sus opuestos, aunque, insistimos en que eso no reduce la cantidad de quienes las gozaron, porque hemos confrontado testamentos -donde no se habla sobre ello- y sus respectivos autos de testamentaría en los que, en cambio, los albaceas sí consignan estos gastos. Antonio Cortes, por ejemplo, no dejó estipulado en su última voluntad que se le celebrara novenario ni misas, pero en el inventario que se realiza tras su muerte se lee *157 pesos por misas cantadas y resadas... incluida una Misa de Réquiem... 44 pesos 2r de cera de la tierra para entierro, novenario y honras*<sup>1695</sup>. Lo mismo puede decirse de Miguel Garcés, por quien desembolsaron al convento de la Merced 50 pesos por entierro, novenario y honras en septiembre de 1786<sup>1696</sup>. Todo lo cual manifiesta la utilidad de confrontar testamento y gastos de inventarios de bienes de difuntos.

Para mayor detalle, el cuadro que presentamos a continuación permite observar la evolución de estos dos pedidos para ambos géneros.

Cuadro N° 48. Solicitudes de novenarios y honras

| Género         | Mujeres            |                  | Varones            |                   |
|----------------|--------------------|------------------|--------------------|-------------------|
| Décadas        | Novenario          | Honras           | Novenario          | Honras            |
| 1780-1789      | 3<br>2.2%          | 1<br>0.7%        | 1<br>0.7%          | -                 |
| 1790-1799      | 1<br>1%            | 1<br>1%          | 3<br>3.2%          | 1<br>1%           |
| 1800-1809      | 3<br>2.2%          | 7<br>5.3%        | 1<br>0.7%          | 1<br>0.7%         |
| 1810-1819      | 4<br>3%            | 1<br>0.7%        | 8<br>6%            | 7<br>5.2%         |
| <b>Totales</b> | <b>11<br/>2.2%</b> | <b>10<br/>2%</b> | <b>13<br/>2.6%</b> | <b>9<br/>1.8%</b> |

<sup>1694</sup> ARP. Notarial. Caja 73. Prot. 2. Correlativo 148. Acto notarial 43. Fol. 167v. "Testamento nuncupativo de Justo Pastor Palomino". Dic. 1799.

<sup>1695</sup> ARP. Intendencia. Leg. 3. Exp. 29. Fol. 5v. "Testamentaría de Antonio Cortes". Ene. 1786.

<sup>1696</sup> Cfr. ARP. Intendencia. Leg. 3. Exp. 45. Fol. 40r. "Testamentaría de Miguel Garcés". Sept. 1786.

Si el funeral coincidía con alguna fiesta religiosa y no se podía realizar el novenario por el alma del fallecido, se buscaban alternativas para no privarlo de las preces necesarias. En algún caso, los sufragios se hacían de madrugada para que los oyera la familia y cuantos desearan, tal como se hizo por Sinforosa Taboada, muerta en la fiesta de santa Rosa de Lima del año 1796<sup>1697</sup>. En otros, se trasladaba la misa de cuerpo presente -sin cuerpo- para otro día. Así lo consultó Francisco Palacios al vicario Tomás Diéguez en septiembre de 1821 por la muerte de Manuel Yovera, sucedida a las 12 del día en Catacaos. Sus hijos querían que se dijese la misa, pero como esta había de coincidir con la Novena de Nuestra Madre de las Mercedes, dependía de la decisión de dicho vicario enviar, o no, un sacerdote para la misa, o postergarla para otro día cuando hubiere terminado la fiesta<sup>1698</sup>.

En contados casos, los novenarios fueron ofrecidos a devociones particulares que jugaban un papel importante como intermediarios ante Dios. La devoción que posiblemente había acompañado durante buena parte de su vida al feligrés volvía con más fervor en estos momentos cruciales.

*Un Novenario de Misas resadas y honrras por el bien de mi alma... Otro novenario de misas resadas por las Ánimas del Purgatorio, otro novenario a Nuestra Señora del Rosario, otro al Señor de Chocán, otro al Señor San José y una Misa rezada a la Señora de las Angustias,*  
contrataba Ana María de la Peña en 1807<sup>1699</sup>.

A este conjunto de novenarios se agregaban las otras misas de devoción que los fieles solicitaban en sus testamentos reflejando adhesiones precisas a diferentes señores, santos y vírgenes. A pesar de que hombres y mujeres en la primera década presentan bajos porcentajes de peticiones de esta clase de misas (2.9% y 0.7% respectivamente), verificamos un paulatino y continuo ascenso que llega a sobrepasar el 19%, del cual el 13.5% corresponde a varones y el 6% a mujeres. En todas las décadas son más los hombres que encargan misas de devoción, tal vez porque, al disponer con mayor facilidad de su dinero, pueden exigir las misas de san Gregorio y de otras devociones; por el contrario, las mujeres, supeditadas más a la voluntad de sus albaceas, solo atinan a rogar

---

<sup>1697</sup> Cfr. ARP. Intendencia. Leg. 20. Exp. 356. Fol. 1v. "Testamentaria de Sinforosa Taboada". Ago. 1796.

<sup>1698</sup> Cfr. AGN. CTD. Caja 3. Doc. 1243. "Carta de Francisco Palacios a Tomás Diéguez". Sept. 1821.

<sup>1699</sup> Cfr. ARP. Notarial. Caja 78. Prot. 8. Correlativo 154. Acto notarial 27. Fol. 86r-87r. "Testamento de Ana María de la Peña García". Feb. 1807.



misas de menor costo. Las que sí manejaron recursos económicos libremente se permitieron determinar el número de misas de devoción en sus últimas voluntades.

Anastasia Mogollón es un buen ejemplo de lo expuesto. Concertaría 36 misas cantadas, dos por las Benditas Ánimas y 34 por su alma, siendo distribuidas de la siguiente manera: dos para el Señor de la Inspiración, una para Nuestra Señora de los Dolores, otra para Nuestra Señora de Guadalupe, Nuestra Señora de Belén, Santísima Cruz del Milagro, Nuestra Señora de Túcume y, finalmente, una para Nuestro Padre San Ramón. Las demás no estarían adjudicadas a alguna devoción<sup>1700</sup>.

Sigue la misma tendencia Marciano del Castillo, vecino de la hacienda San Miguel de Chalaco, que en su testamento nuncupativo indicaba dejar *a Nuestra Señora del Cisne una Misa rezada. Al Señor Captibo (sic) otra Misa resada. Al Señor de Chocán otra resada. A mi Señora de Mercedes de Piura otra rezada. Dejo 30p<sup>s</sup> para San Gregorio para que todo se convierta en Misas resadas*; todo lo cual saldrá de sus bienes<sup>1701</sup>.

En síntesis, el santoral piurano más difundido (san Francisco, san José, Virgen de las Mercedes, Virgen del Carmen, san Gregorio y otros) reproduce las peculiaridades que se dan en España, con unas pocas variaciones como el Señor Cautivo, el Señor de Chocán, etc. No obstante, es notable en ambos casos la popularidad de san Francisco y san Gregorio. Se ratifica entonces el seguimiento de las tradiciones españolas.

Volviendo al tema de novenarios y exequias, estos no eran exclusividad de la iglesia matriz pues los conventos estaban facultados para celebrarlos. La distinguida dama Josefa Antonia de Mesones encarga a su prima y albacea María Josefa Saavedra y Carrasco, en marzo de 1805, celebrar su entierro en el convento de la Merced, con novenario y honras; para ello destinó la nada insignificante cifra de 59 pesos. Asimismo, satisfizo 62 pesos al Padre Comendador del mismo convento *por otro novenario y cabo de año que en su misma Yglesia se celebró por sufragio de la finada*<sup>1702</sup>.

Parecido fue el pedido del gallego José Antonio López Gonzales, vecino de Piura en 1819, capitán de granaderos, quien insistió en que se le diera

*un novenario de Misas a cada sacerdote secular y regular dotadas de 12r<sup>s</sup>. Y el día de mis exequias, 2p<sup>s</sup> así mismo a cada sacerdote para que igualmente celebren una*

<sup>1700</sup> Cfr. ARP. Corregimiento. Leg. 39. Exp. 807. "Testamentaria de Anastacia Mogollón". May. 1780.

<sup>1701</sup> Cfr. ARP. Notarial. Caja 80. Prot. 10. Correlativo 156. Acto notarial 147. Fol. 358r. "Testamento de Marciano del Castillo". Sept. 1810.

<sup>1702</sup> ARP. Cabildo. Caja 10. Exp. 194. Fol. 15r-v. "Testamentaria de Josefa Antonia de Mesones". Ago. 1806.

*Misa en sufragio de mí alma... [Además] se repartan a los tres conventos... San Francisco, La Merced y Belén un novenario de Misas cantadas vigiliadas, dotados en 30p<sup>s</sup> cada novenario*<sup>1703</sup>.

Cotidianamente, finalizados los novenarios encargados, se procedía a la celebración de las exequias u honras del difunto, aunque tenemos noticia de que no siempre se esperaba los nueve días. En Sevilla, por ejemplo, durante el XVIII, el oficio de tercer día -que podía repetirse a los nueve- conocido como honras desplegaba acciones centradas en cuatro puntos: vigilia, misa, responso y oferta<sup>1704</sup>. De igual manera, en nuestra zona de estudio hubo quienes pidieron sus exequias tres días después de sepultados. María Moreto, vecina de Pacaipampa, es un caso puntual de lo mencionado<sup>1705</sup>.

Las exequias desarrolladas podían incluir una misa cantada de réquiem, vigilia y responso que, al igual que los novenarios, podía celebrarse en cualquiera de los tres conventos emplazados en la ciudad de Piura. *El día... de las exequias u honras..., en cada convento se repartan una misa cantada de Réquiem, con vigilia, cuyos derechos de 4p<sup>s</sup> 4r<sup>s</sup> se pagarán de mis bienes y al fin se cantará un responso, todo a beneficio espiritual de mi alma*, mandaba enfáticamente Gaspar José de Adrianzén en su última voluntad<sup>1706</sup>.

Para celebrar una misa de Réquiem no bastaba con tener dinero para pagarla, sino que era fundamental que el fallecido no fuera un infante. La edad promedio en que solía aplicarse era a partir de los ocho años, como los que contaba la hija del doctor Merino, amigo del vicario Tomás Diéguez, quien comentó en una misiva que, como la niña vivió *ocho años catorce días, los oficios han sido de Réquiem*. A este dato agregó un pedido especial al vicario de celebrar algún sufragio por el alma de la niña; cosa que cumplió días después<sup>1707</sup>.

La asistencia a las exequias estaba asegurada por el envío de las respectivas invitaciones a las amistades, ya fueran individuos o familias. Claro está que hizo falta comprar el papel apropiado que serviría de soporte al manuscrito del contratado: *7 reales gastados en papel y amanuense para los envites de honrras* consignó el albacea de

<sup>1703</sup> ARP. Notarial. Caja 141. Prot. 34. Correlativo 251. Acto notarial 91. Fol. 233v-234r/235r. "Testamento de José Antonio López". Dic. 1819.

<sup>1704</sup> Cfr. J. Rivas. *Miedo y piedad: Testamentos sevillanos...* Op. Cit. p. 160.

<sup>1705</sup> Cfr. ARP. Notarial. Caja 74. Prot. 3. Correlativo 149. Fol. 438r. "Testamento de María Moreto Cordova". Sept. 1802.

<sup>1706</sup> Cfr. ARP. Notarial. Caja 84. Prot. 14. Correlativo 160. Acto notarial 169. Fol. 543v/544v. "Testamento del presbítero Gaspar José de Adrianzén y Velasco". Ago. 1815.

<sup>1707</sup> Cfr. AGN. CTD. Caja 3. Carta 1139. "Carta del Doctor Merino a Tomás Diéguez". Jun. 1815.

Sinforosa Taboada en el año 1796<sup>1708</sup>. El haber encontrado solo dos referencias de este dato nos lleva a pensar que se prefirió la invitación oral, que implicaba menor inversión económica, dejando un margen más holgado para gastar en el alquiler de paños negros, en la contratación de peones cargadores de mesas, blandones y hacheros<sup>1709</sup>, en el gasto de la comida<sup>1710</sup> y, por supuesto, en el pago de la misa de honras, porque la importancia del ritual radicaba en que se asumía como *un nuevo entierro, sin inhumación, en el que el cadáver era reemplazado por el bulto y cubierto por el mismo paño negro que lo envolvió días antes*<sup>1711</sup>.

Para Manuel de Lara, las honras eran *un juego visual, un gesto teatral, artificioso y barroco; la creación y recreación de una realidad a través de una percepción, de una perspectiva*<sup>1712</sup> que algunas veces venía impuesta, en forma vertical, desde los más altos cargos gubernamentales, sobre todo cuando en este territorio la guerra por la Independencia había dejado un alto índice de fallecidos por quienes se mandó, en noviembre de 1824, celebrar las respectivas exequias fúnebres. Fue la Sala Municipal de Piura la encargada de solicitar por carta al vicario Tomás Diéguez una oración fúnebre para el día 26 de noviembre, *en sufragio de las almas de aquellos que han fenecido gloriosamente por defender los sagrados derechos de la República Peruana*; de no poder pronunciarla personalmente, debía nombrar a otro eclesiástico para dicha función<sup>1713</sup>.

Sobre los costos de estas exequias, la misa de honras costaba en zona serrana de 9 a 13 pesos<sup>1714</sup>, dependiendo de si era cantada, rezada, con vigilia o con ofrenda de pan y vino<sup>1715</sup>. En la ciudad, el costo podía incrementarse porque hubo testadores que exigieron decenas de misas cantadas y rezadas el día de sus exequias, de tal forma que no se hicieron esperar las críticas de ilustrados como la del Guardián de la orden de los franciscanos en Lima, fray Fernando Ayuso, quien denunció que en las honras se daba *el mismo desorden e irreverencia que en las misas de cuerpo presente*, ampliándose tal situación a las misas de cabo de año, en que los limeños desplegaban toda la *espléndida parafernalia* que

---

<sup>1708</sup> Cfr. ARP. Intendencia. Leg. 20. Exp. 356. Fol. 1v. "Testamentaria de Sinforosa Taboada". Ago. 1796.

<sup>1709</sup> Cfr. ARP. Intendencia. Leg. 12. Exp. 215. Fol. 14r. "Testamentaria de José Matías Valdivieso". Ago. 1790.

<sup>1710</sup> Cfr. ARP. Gobierno Político-Militar. Causas civiles. Caja 1. Exp. 1. Fol. 96r. "Testamentaria del diácono Pedro José Aguirre". Ago. 1820.

<sup>1711</sup> M. de Lara Ródenas. *La muerte barroca...* Op. Cit. p. 319.

<sup>1712</sup> *Ibidem*.

<sup>1713</sup> Cfr. AGN. CTD1. Caja 1. Doc. 79. "Carta de la Municipalidad de Piura a Tomás Diéguez". Nov. 1824.

<sup>1714</sup> Cfr. ARP. Corregimiento. Leg. 40. Exp. 825. Fol. 10r. "Testamentaria del capitán Isidro Robredo". Jun. 1781.

<sup>1715</sup> Cfr. ARP. Corregimiento. Leg. 40. Exp. 837. "Testamentaria de Pedro Guerrero". Dic. 1783.

pueden, a costa de recibir duras críticas en las calles, tertulias, cafés y otros sitios, que alcanzaban a los frailes de la capital como faltos de honor y vergüenza<sup>1716</sup>. Por todo lo expuesto, no suena extraño el apego del clero a los bienes materiales, ante el provecho que obtenían de la vanidad o desesperación de testadores y familiares del difunto.

Son contados los casos en que se especificó en los testamentos el pedido de exequias celebradas a mitad de año o finalizado este. No obstante, el haberlas encontrado en testamentos nuncupativos permite manejar la hipótesis de que no eran excepcionales. Sebastiana Bautista, india natural de Pacaipampa, es uno de los pocos referentes que certifican esta clase de solicitudes: *a la mitad del año se me diga una Misa de honras y otra al fin de año*, exigía antes de morir<sup>1717</sup>. Por su parte, el presbítero Francisco Morante, residente en la hacienda de Solsol del curato de Morropón, destina *150 p<sup>s</sup> para mi entierro con 9 misas cantadas con sus vigiliass y otra al cabo de año*<sup>1718</sup>. Una costumbre que en otras zonas significaba el punto final al año de luto debido al difunto, a partir del cual solían cesar los signos visibles de los dolientes, pudiendo las viudas volver a contraer nupcias sin recriminación social ni legal<sup>1719</sup>.

Toca ahora detenernos unos instantes en la financiación de estos sufragios, que no difieren en mucho de aquellos modos utilizados para los entierros y funerales, pero que presentan ciertas peculiaridades que vale la pena comentar, sobre todo, por el énfasis de algunos en usar cualquier alternativa con tal de conseguir el mayor número posible de misas. Y es que, al igual que en la metrópoli, en Hispanoamérica se trató de *conciliar el infinito valor redentor de la misa con la gratuidad de la gracia*, por lo que el número de misas era importante a la hora de conseguir el cielo. Este sistema espiritualmente desigual permitía que los ricos pudiesen salir más rápido del Purgatorio y que los pobres no pudiesen acceder con la misma prontitud a la salvación. Sin embargo, para equiparar tal situación, los pensadores de la época resaltaban la importancia de escuchar con devoción los sufragios. Por supuesto, esto no anulaba lo evidente que resultaba la eficacia de contratar la mayor cantidad de misas para conseguir las gracias y beneficios espirituales<sup>1720</sup>.

---

<sup>1716</sup> Cfr. AGI. Lima. 1591 S/N. Fol. 27v. “Representación Al muy Respetable y Venerable Difinitorio de la Santa Provincia de los Doze Apóstoles de Lima. El Guardián de su primera Recolección Fray Fernando Ayuso”. Nov. 1818.

<sup>1717</sup> Cfr. ARP. Notarial. Caja 73. Prot. 2. Correlativo 148. Fol. 72r. “Testamento de Sebastiana Bautista Guerrero”. Feb. 1801.

<sup>1718</sup> ARP. Notarial. Caja 80. Prot. 10. Correlativo 156. Acto notarial 182. Fol. 489v. “Testamento del presbítero Francisco Morante”. Dic. 1805.

<sup>1719</sup> Cfr. M. de Lara Ródenas. *La muerte barroca...* Op. Cit. p. 313.

<sup>1720</sup> *Ibidem*. pp. 343-344.

Centrémonos entonces en los medios que permitieron la celebración de misas. De manera general, los testadores coinciden en dejar casas, esclavos, joyas, ropa, objetos y bienes; de manera particular, destinan libros, animales y deudas y, arriendan casas o las donan con el único objetivo de asegurar misas en favor de sus almas. Todo vale con tal de asegurar el máximo número de sufragios, que pueden ser provechosos también para sus parientes más cercanos e incluso para la *benditas Ánimas del Purgatorio*.

Bernardina Ascárate, poseedora de dos esclavos, decide dejarlos libres con la condición de que, mientras vivieren, digan *una misa rezada cada un año y un responso, que son nueve reales cada año, para que el día de finados las digan por mi alma*<sup>1721</sup>. De igual manera, la piurana Martina Pereda y Torres, en 1811, indica que tiene 10 esclavos, a varios de los cuales les otorga la libertad con la consigna de que cada uno de *los susodichos han de ser obligados a dar dos misas resadas en cada año a mi albacea para que los haga celebrar; la primera el día de mi santa y la otra en el de Finados*<sup>1722</sup>. En estos casos no sería difícil que se cumpliera la voluntad del amo, porque a cambio de la manumisión lo único que harían los libertos sería conseguir el dinero y pagar al respectivo encargado por lo concertado, cumpliendo así el último deseo de su benefactor. Sin embargo, no siempre fue tan factible cumplir con lo encomendado, sobre todo si se trataba de esclavos cimarrones como el que tuvo Paula Petrona Montero y Sotomayor, llamado Francisco Ruidías, huido desde hacía mucho tiempo, por el que encargó a su sobrino y albacea Antonio Arias *que lo persiga y agarrado que sea se venda y se mande decir en misas, para el bien de mi alma y del finado mi marido...*<sup>1723</sup>. De lograr el objetivo por lo menos se gastarían unos 400 o 500 pesos en misas.

Aprovechando la importancia que tenían los libros en esa época por la escasez y cuantía, los poseedores vieron en ellos un mecanismo de salvación pues tuvieron la oportunidad de intercambiarlos por misas y más si se trataba de obras de temática religiosa que tanto interesaba al clero. El cura y vicario de Querecotillo, José Manuel Ecurra de Ojeda, deja en su testamento toda la librería que tenía en su curato y en Lambayeque para que los albaceas *las den por misas, por mi intención*<sup>1724</sup>. Igualmente,

---

<sup>1721</sup> ARP. Notarial. Caja 38. Correlativo 89. Acto notarial 5. Fol. 536r-v. “Testamento cerrado de Bernardina Ascárate”. Jul. 1781.

<sup>1722</sup> ARP. Notarial. Caja 81. Prot. 11. Correlativo 157. Acto notarial 12. Fol. 50v. “Testamento de Martina Pereda y Torres”. Ene. 1811.

<sup>1723</sup> ARP. Notarial. Caja 75. Prot. 5. Correlativo 151. Acto notarial 55. Fol. 105r. “Testamento de Paula Petrona Montero y Sotomayor”. Ago. 1802.

<sup>1724</sup> ARP. Notarial. Prot. 22. Acto notarial 73. Alcaldes ordinarios: Miguel Jerónimo Seminario y Jaime. Fol.193r. “Testamento de José Manuel escurra de Ojeda”. Ago. 1795.

el albacea del presbítero José Méndez Casariego compiló un par de recibos que constatan la entrega de unos Breviarios por 16 pesos *a cuenta de misas aplicadas por el finado y otros libros en cuyo pago tengo aplicadas 35 misas por el alma* del cura<sup>1725</sup>.

Las deudas, que no se perdonaban ni aun después de muertos, fueron un buen recurso del que se valieron algunos piuranos para pugnar por el gozo eterno; y aunque el haberlas condonado hubiese sido un acto caritativo valioso ante los ojos de Dios, prefirieron invertirlas en sufragios porque, según su creencia, eran más efectivos. De los testadores que hicieron este cobro contamos a Baltazara Robles, que mencionó como deudores a Mariana Yrrarazabal, de 330 pesos por varios suplementos y a su cajero, Juan Christoval de la Cruz, de 7963 pesos. A la primera la obligaba a contratar *cient misas rezadas por mi Alma, con cuya condición* le perdonaba la dependencia y, al segundo, mandó se le completasen los ocho mil pesos, que quedarían en su poder por cuatro años para que con ellos negociase con la precisa condición de que en cada año *me ha de mandar decir cincuenta misas rezadas a beneficio de mi alma y al fin de ellos devolverá los referidos 8 mil ps a mis albaceas*<sup>1726</sup>. Con esto se aseguraba 300 misas a su beneficio. Asimismo, la piurana Liberata Margarita Jaime de los Rios, en 1789, comenta en su testamento que Josefa Gonzales Carrasco le debía 110 pesos, por los que le dejó empeñados unos zarcillos de diamantes que después le pidió en amistad y confianza sin devolverle el efectivo, por lo que exige *se le cobren y caso de que no pueda darlos... que me mande decir a su hijo... Diego Blas de Saavedra, o a otros sacerdotes, otras tantas misas por mi Alma; y satisfacer con recibo a mi Albacea*<sup>1727</sup>. En esta oportunidad aprovechó el que la deudora tuviese un hijo clérigo que pudiese velar por su alma.

Por supuesto, las casas y solares eran los bienes que más dinero podían aportar para la celebración de cultos, pero no solo por su venta sino también por su alquiler e incluso donación. Aurelia Justa de la Cruz, india natural de la reducción de Piura, propietaria de un solar de 34 varas de frente y 45 de fondo, lo legará a su hermana María del Pilar en vida, especificando su venta posterior: *y después se ha de vender y su importe se ha de convertir en Misas a beneficio de mi alma y la de mi marido José Tesen y demás del*

---

<sup>1725</sup> Cfr. ARP. Intendencia. Leg. 36. Exp. 687. “Testamentaria del presbítero José Méndez Casariego”. Jul. 1811.

<sup>1726</sup> ARP. Notarial. Prot. 19. Exp.1. Acto notarial 13. Fol. 35r. “Testamento de Baltazara Robles y Velásquez”. Abr. 1782.

<sup>1727</sup> ARP. Notarial. Prot. 15. Alcaldes ordinarios: Vicente Valdivieso. Fol. 164r. “Testamento de Liberata Margarita Jaime de los Rios”. Jul. 1789.

*Purgatorio*<sup>1728</sup>. Josefa Getrudis Garcés y Urbina, por el contrario, estipula que del arrendamiento o canon de 54 pesos anuales de su casita, *se destine la mitad a beneficio de mi alma, la de mis padres, la citada mi hija natural... y la de mi sobrina Juana Díaz, finada, invirtiéndose en misas resadas con la limosna ordinaria de 8r<sup>s</sup>*<sup>1729</sup>. Por último, Juana Román, soltera piurana, por el inmenso cariño que le tuvo a una muchacha llamada Manuela de los Reyes, le donará una de sus casas con la condición de que durante los días de su vida le mandara decir dos misas en cada un año. Pidió además la venta de una vivienda contigua con este fin: *al más alto precio... y de su importancia se hagan tres partes de las cuales es mi voluntad que la una de ellas se invierta en beneficio de mí Alma mandándoseme decir toda la cantidad en misas que deberán repartirse entre los sacerdotes de esta ciudad*<sup>1730</sup>. Asumimos que este desprendimiento que mostraron los testadores de sus bienes inmuebles estuvo ligado a la carencia de herederos forzosos.

Los que no tuvieron opción de vender o donar sus casas aprovecharon joyas, objetos, animales y otros bienes para conseguir su objetivo: *Que a Francisco Talledo, clérigo presbítero de esta ciudad de Piura... se le dé una mula mansa... con una estribera de palo, con sus chapas de plata... para que según el valor de uno y otro me aplique otras tantas misas*; exigió Juana María Calderón como última voluntad<sup>1731</sup>. Más concreto resultó el pedido de Miguel de Torres y Barra, natural de Loja y vecino de Piura en 1811, quien dicta que

*el caballo negro fino capón que tengo... se le dé al presbítero Jose Gavino Feria con cargo de 50 misas resadas que aplicará a beneficio de mi alma y la de mi hermano Francisco... pero si no lo hiciere se le pueda dar a cualquiera otro sacerdote que las diga o venderlo para el mismo fin... también encargo 500 misas resadas por mi alma y la de mi hermano Francisco... pagando cada una dellas con la limosna ordinaria de 8r<sup>s</sup> como es costumbre*<sup>1732</sup>.

El presbítero Juan Baltasar García Guerrero, por su parte, en 1807 encarga a sus albaceas que todos sus bienes *los distribuyan en misas que dirán en cada un año el*

---

<sup>1728</sup> ARP. Notarial. Caja 37. Prot. 2. Correlativo. 88. Acto notarial 166. Fol. 241r. “Testamento de Aurelia Justa de la Cruz”. Sept. 1784.

<sup>1729</sup> ARP. Notarial. Caja 140. Prot. 33. Correlativo 250. Acto notarial 15. Fol. 51v. “Testamento de Josefa Getrudis Garcés y Urbina”. Sept. 1814.

<sup>1730</sup> ARP. Notarial. Caja 41. Prot. 7. Correlativo 93. Acto notarial 146. Fol. 383v. “Testamento de Juana Román”. Nov. 1787.

<sup>1731</sup> Cfr. ARP. Notarial. Caja 41. Prot. 7. Correlativo 93. Acto notarial 57. Fol. 113r-113v. “Testamento en virtud de poder de Juana María Calderon”. Mar. 1787.

<sup>1732</sup> ARP. Notarial. Caja 81. Prot. 11. Correlativo 157. Acto notarial 27. Fol. 104v. “Testamento de Miguel de Torres y Barra”. Ene. 1811.

*número de cien hasta su finalización... por mi alma, la de mis padres, parientes y más almas del purgatorio*<sup>1733</sup>.

Finalmente, en 1809, la piurana Francisca Aspeitia Arismendi, en un acto curioso pero al parecer común, estipuló la venta de su *vasenica de jolata* (sic) *de mi uso* para que de su producto el padre fray José Yraola, de la orden de Predicadores, celebre misas en su beneficio y *en su defecto por cualesquiera otro sacerdote, aplicándose las 8 de ellas a beneficio del alma de mi difunto marido Fernando García, y las demás por sufragio de la mía, para que la Divina Magestad se digne perdonar mis pecados*<sup>1734</sup>.

Comprobamos, entonces, que cualquier bien mueble o inmueble servía para agenciarse los rituales necesarios para la consecución del Cielo, sin embargo, un grupo de piuranos de mayor riqueza y linaje se preocupó por fundar misas *para siempre jamás* instituyendo capellanías como un modo perpetuo de insistir por la salvación.

### 9.3. Capellanías y Mandas pías.

La institución religiosa de la capellanía ya ha generado decenas de publicaciones que la analizan desde la perspectiva socio-económica<sup>1735</sup>, urbana, jurídica y, por supuesto, religiosa. Es en este punto donde queremos detenernos para examinar los fundamentos y elementos que caracterizan la religiosidad de aquellos siglos, una religiosidad si no imperante en la mayoría, sí en un grupo minoritario. En este sentido, nos centraremos en

---

<sup>1733</sup> ARP. Notarial. Caja 140. Prot. 31. Correlativo 248. Acto notarial 1. Fol. 4v. “Testamento del presbítero Juan Baltasar García Guerrero”. Abr. 1807.

<sup>1734</sup> ARP. Notarial. Caja 79. Prot. 9. Correlativo 155. Acto notarial 53. Fol. 186v. “Testamento de Francisca Aspeitia Arismendi”. Ene. 1809. Josefa Getrudis Garcés y Urbina también encarga misas por el importe de una basenica de plata cuyo peso es de seis marcos.

<sup>1735</sup> Sobre las implicancias económicas de las fundaciones de capellanías en Chile véase el estudio de María Eugenia Horvitz “Las capellanías de misas: Obligaciones privadas y públicas. Chile 1558-1914” en *Cuadernos de Historia* 18, Departamento de Ciencias Históricas, Universidad de Chile, 1998. Para el caso peruano son valiosos los aportes de Alfonso Quiroz: *Deudas olvidadas. Instrumentos de crédito en la economía colonial peruana 1750-1820*. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1993 y más recientemente “Capellanías y censos de jesuitas en el Perú del siglo XVIII”. En: P. Martínez López Cano, G. von Wobesser y J. Muñoz (Eds.). Para Piura en particular, Schlupmann elabora un análisis exhaustivo afirmando que *la mayor parte de las hipotecas que gravaban los latifundios estaban constituidas por capellanías que beneficiaban ante todo a los descendientes -evidentemente clérigos o miembros de órdenes religiosas- de los fundadores, estos últimos grandes terratenientes y empresarios. A pesar de la concentración excesiva de tierras en las manos de una sesentena de hacendados solamente, una cierta redistribución de la renta de la tierra entre los miembros de la elite local estaba garantizada por la imposición de estas hipotecas*. J. Schlupmann. *La structure agraire et le développement d'une société régionale au nord du Pérou Piura: 1588-1854*. París, Université Paris, 1993-1994. Sobre las capellanías en su significación religiosa en la metrópoli, véase M. Martín Riego. “Las capellanías en la Archidiócesis de Sevilla. Siglo XVIII” en *Isidorianum*, Vol. 1, N°. 1, 1992. M. L. Candau Chacón. *El clero rural de Sevilla en el siglo XVIII*. Sevilla, Caja Rural, 1993. De la misma autora, *La carrera eclesiástica en el siglo XVIII*. Sevilla, Universidad de Sevilla, 1993. E. Fernández. “Una práctica de la sociedad rural: Aproximación al estudio de las capellanías de la diócesis compostelana en los siglos XVII y XVIII” en *Historia social de Galicia en sus fuentes de protocolos*, Santiago, 1982.



distinguir las divergencias entre mujeres y varones a la hora de fundarlas, las devociones que se dejan entrever, el número de misas promedio que se fijan, los días o fiestas religiosas en que se pide su celebración, si la administración recae en alguna institución religiosa, las peculiaridades que presentan en esta zona y que las distinguen del común denominador y, por supuesto, la problemática que obstaculizó el desarrollo de estas fundaciones piadosas.

Como es bien sabido, las capellanías -que pertenecen al género de obras pías- se instituyen con el fin de contar con un determinado número de misas que benefician, en particular, el alma de su fundador y, en general, la de sus familiares, amigos y allegados en el Purgatorio. Para este cometido se dispone de un capital principal que reposa sobre algún bien que queda gravado, con cuyos réditos el patrón debe hacer cumplir lo estipulado por el fundador. El capellán, por su parte, tiene la misión de celebrar anualmente los sufragios, en número, días y horas preestablecidas. Es común que en estos documentos fundacionales se designen las generaciones de familiares a quienes corresponda continuar con esta responsabilidad, prefiriendo varones antes que mujeres y de la mayor edad posible, llegando, en algunos casos, a encomendarlo a sacerdotes, conventos, cofradías, hospitales, cárceles y otras instituciones.

El fundamento teológico de estas memorias perpetuas, repetido durante el adoctrinamiento, recalcaba con tono tan pronto persuasivo como amenazante que *Después de esta vida hay tormentos y penas sin fin para los malos que no sirven a Dios* y, para aquellos que sí lo hubieran hecho, pero han muerto sin obtener el perdón de los pecados, quedaban algunos medios que podían sacarlos del

*Purgatorio... donde padecen los que salieron de esta vida en gracia de Dios, pero todavía llevaron que purgar por sus pecados, y por eso la Santa Iglesia hace memoria por los fieles difuntos, y es obra de grande mérito y de misericordia rogar a Dios y hacer bien por ellos para que sean perdonados y llevados a la gloria*<sup>1736</sup>.

Al tormento que se esperaba padecer en este tercer *lugar*, se añadía la indefinición del tiempo que allí se pasaría -de acuerdo a la cantidad y gravedad de los pecados cometidos en la tierra-, asunto sobre el cual no se habían pronunciado ni el Concilio de Trento ni los demás concilios. El temor al más allá y al sufrimiento *con fuego*, con la imposibilidad de lograr el Paraíso por medios propios, fueron ideas que ratificaron la importancia de la misa como medio expiatorio. El ruego de los demás solo obtendría

---

<sup>1736</sup> “Catecismo Mayor...” En: J. Tejada. *Colección de Cánones y de todos los Concilios...* Op. Cit. pp. 386/400.

beneficios positivos en este *Santo Sacrificio*, que es la manifestación más digna y agradable a la Divina Magestad y la ofrenda más alta y preciosa que se le puede ofrecer<sup>1737</sup>. Con ella se aumentaba el culto de Dios, recibiendo las almas los suficientes sufragios para que por este medio gocen de la Gloria eterna<sup>1738</sup>. He aquí las fórmulas más usadas al fundar una capellanía de misas, de generación en generación, *hasta el final de los tiempos*.

Manuel de Lara plantea que la naturaleza de las fundaciones perpetuas se centró justamente en *el convencimiento de la estabilidad de la realidad y del práctico estancamiento de la historia, de donde emana una absoluta seguridad respecto a la inmutabilidad de las instituciones políticas y eclesiásticas*<sup>1739</sup>. El *statu quo* de su contexto vital no les planteaba posibilidad de deterioro paulatino o cambio fortuito, y por eso confiaban en la perpetuidad de lo establecido.

Además de la finalidad mencionada, María Luisa Candau considera a las capellanías como fundación más rentable dentro del mundo sacralizado (pero también clerical) de la sociedad del Antiguo Régimen. Primero, porque ofrecía rentas eclesiásticas a los clérigos que servían en las parroquias, permitiendo además su ordenación sacerdotal, caso de que su renta fuese suficiente. Segundo, porque los bienes dejados para su sostenimiento se “espiritualizaban”, amortizándose, por lo que no gravaban al Estado. Tercero, porque de ser capellanías de sangre colocaban a parientes. Y cuarto, porque permitían, según se pensaba, la salvación por la vía más rápida<sup>1740</sup>.

Todas las posibilidades citadas muestran entonces tanto un brillo religioso, exaltado por la cuantía de las misas, como un viso socio-económico que permitía la *perduración de la memoria emblemática de los propietarios*, como reflejo del *modo de ser social de las élites en el mundo colonial*. Y es que fueron, en su mayoría, los grupos con medianas o grandes fortunas los que tuvieron mayor posibilidad de instaurar estos y otros *símbolos de identidad para hacerse perceptibles socialmente* echando mano de un conjunto de prácticas que reforzaron la unidad de sus familias y la influencia que ejercían sobre los demás grupos sociales. *La conciencia de su supremacía ejemplar en la sociedad trajo consigo la solidaridad con la Iglesia en defensa de la fe católica*<sup>1741</sup>. Esto no quita que

---

<sup>1737</sup> ARP. Prot. 8. Leg. 78. Exp. 1. Acto notarial 1. Fol. 4v. “Fundación de capellanía. Don Francisco Adrianzén a favor del alma de Doña Josefa Zarco”. Ene. 1782.

<sup>1738</sup> ARP. Leg. 74. Exp. 1. Acto notarial 79. Fol. 234v. “Fundación de capellanía. Don Silvestre Antonio del Castillo, clérigo presbítero de esta ciudad”. Ago. 1780.

<sup>1739</sup> M. de Lara Ródenas. *La muerte barroca...* Op. Cit. p. 430.

<sup>1740</sup> M. L. Candau Chacón. *La carrera eclesiástica...* Op. Cit. Es idea general de la obra.

<sup>1741</sup> M. Horvitz. “Las capellanías de misas...” Op. Cit. pp. 84/112.

algunos fieles de otras escalas sociales fundasen también capellanías valiéndose del único bien inmueble con que contaban: su casa o solar.

En Huelva, durante el siglo XVIII, se ratifica esta sensación de que las capellanías estuvieron directamente relacionadas con el nivel socio-económico de los fundadores. Así lo demuestra González Cruz al constatar que, por la elevada inversión necesaria para establecerlas, solo un reducido grupo de testadores pudo acceder a su financiamiento<sup>1742</sup>.

Veamos cómo se desarrolló esta importante institución en nuestra zona de estudio. Dos cuadros servirán para tipificar ese reducido grupo de feligreses que optaron por estas fundaciones. En el número 49 observamos que el 13.5% de piuranos que testaron fundaron capellanías, de los cuales el 8.9% fueron mujeres y el resto varones. Las razones de esta supremacía, que pueden conjugarse entre sí, fueron el mayor grado de religiosidad “cuantitativa” de las mujeres, mostrado ya en varios de los elementos que venimos trabajando; así como la estabilidad económica heredada de padres y esposos, o bien forjada por el trabajo realizado durante su vida; y, sobre todo, la carencia de herederos forzosos por haber permanecido solteras (19 de ellas), haber perdido a sus hijos prematuramente, no haberlos tenido aun estando casadas hasta el presente (11 de ellas) o habiendo enviudado (14 de ellas).

Porcentualmente, las mujeres alcanzaron las cifras más altas de 1780 a 1789 con un 14.7% frente a un 8% de los varones; las más bajas se observan de 1800 a 1809, cuando solo alcanzan 4.5% ante el 3% de hombres. Esta evolución en paulatino descenso no es más que una muestra de los efectos del desequilibrio económico que atravesó Piura en aquellas fechas como consecuencia de la prolongada sequía, las lluvias torrenciales y el terremoto. A esto habría que sumar otras causales trabajadas por Barreiro Ballón y que pueden considerarse también para nuestra zona: los problemas de financiamiento a causa de las varias pensiones que gravan sobre las mismas propiedades, con la consiguiente oposición de los dueños a cargar sus bienes con nuevas hipotecas, la devaluación de las fundaciones y la dificultad para cobrar sus réditos<sup>1743</sup>. Por último, la acumulación de celebraciones de otras tantas misas, novenarios, procesiones y fiestas religiosas debió superar las fuerzas de los pocos sacerdotes encargados, lo cual imposibilitó el cumplimiento de lo mandado en la capellanía.

---

<sup>1742</sup> Cfr. D. González. *Religiosidad y ritual...* Op. Cit. p. 346.

<sup>1743</sup> Cfr. B. Barreiro. *El sentido religioso...* p. 186. Citado en M. de Lara Ródenas. *La muerte barroca...* Op. Cit. p. 448.

Cuadro N° 49. Capellanías. Beneficiarios. Tipos

| Género                               | Mujeres            |                    |                                                         | Varones            |                    |                                                        |
|--------------------------------------|--------------------|--------------------|---------------------------------------------------------|--------------------|--------------------|--------------------------------------------------------|
| Décadas                              | A                  | B                  | C                                                       | A                  | B                  | C                                                      |
| 1780-1789<br>136 testamentos         | 20<br>14.7%        | 14<br>10.2%        | C1: 3 (2.2%)<br>C2: 10 (7.3%)<br>C3: 7 (5.1%)           | 11<br>8%           | 8<br>5.8%          | C1: 2 (1.4%)<br>C2: 4 (2.9%)<br>C3: 5 (3.6%)           |
| 1790-1799<br>92 testamentos          | 11<br>11.9%        | 7<br>7.6%          | C1: -<br>C2: 5 (5.4%)<br>C3: 6 (6.5%)                   | 4<br>4.3%          | 2<br>2.1%          | C1: -<br>C2: 3 (3.2%)<br>C3: 1 (1%)                    |
| 1800-1809<br>132 testamentos         | 6<br>4.5%          | 6<br>4.5%          | C1: 1 (0.7%)<br>C2: 3 (2.2%)<br>C3: 2 (1.5%)            | 4<br>3%            | 4<br>3%            | C1: 2 (1.5%)<br>C2: 1 (0.7%)<br>C3: 1 (0.7%)           |
| 1810-1819<br>133 testamentos         | 7<br>5.2%          | 7<br>5.2%          | C1: -<br>C2: 5 (3.7%)<br>C3: 2 (1.5%)                   | 4<br>3%            | 3<br>2.2%          | C1: -<br>C2: 4 (3%)<br>C3: -                           |
| <b>Total<br/>493<br/>testamentos</b> | <b>44<br/>8.9%</b> | <b>34<br/>6.8%</b> | <b>C1: 4 (0.8%)<br/>C2: 23 (4.6%)<br/>C3: 17 (3.4%)</b> | <b>23<br/>4.6%</b> | <b>17<br/>3.4%</b> | <b>C1: 4 (0.8%)<br/>C2: 12 (2.4%)<br/>C3: 7 (1.4%)</b> |

Fuente: Elaboración propia en base a 493 testamentos.

A: Fundaron capellanías

B: Fundaron capellanías beneficiando a otros

C: C1: Capellanía colativa

C2: Capellanía Patronato Real de Legos

C3: No especifica tipo de capellanía

En casi todos los casos, las capellanías se instituyeron en favor del alma de su fundador, salvo un mínimo que las erigió por encargo de terceros como una de sus funciones de albaceas testamentarios. El inciso B del cuadro en cuestión destaca a aquellos que también incluyeron a otros como beneficiarios de las misas *ad aeternum*: padres, esposos, hijos, hermanos, parientes y, por supuesto, las *Benditas Ánimas del Purgatorio*. Las cifras A (13.5%) y B (10.2%) distan apenas en un 3.3% que fueron los que se colocaron como únicos beneficiarios de la capellanía olvidando a familiares y amigos, al contrario que el resto.

¿Por qué esta consideración para con las ánimas del Purgatorio, fuesen o no parientes? Se pueden barajar algunas respuestas válidas de acuerdo al imaginario de la época: el amor al prójimo fallecido propio de un cristiano caritativo; la voluntad de cumplir alguna promesa hecha en vida a otra persona; la creencia de que, una vez logrado el Cielo, estas almas recompensarían la ayuda brindada en la tierra; y, por último, el miedo al olvido de los familiares una vez transcurridas tres o cuatro generaciones. En palabras

de Gabriela Ramos, las ánimas del Purgatorio representan una colectividad anónima dentro de la cual los devotos identificaban un grupo con quienes compartían un vínculo especial, caracterizado por afectos y preocupaciones, donde convergían la memoria, la lealtad, la gratitud y la esperanza de alcanzar el perdón. El constante interés por estas almas, reitera la historiadora, se basa en la preocupación de los testadores por su destino, por la relación con los suyos y el recuerdo que quedaba de ellos: la inquietud por el alma propia y de los que estaban limpiando la suya en el más allá se centraba en la ayuda de los vivos para aliviar las penas, acceder al Cielo y retribuir con favores a quienes los asistieron. De este modo, quien ayudaba a las almas del Purgatorio obtenía también un beneficio<sup>1744</sup>. No olvidemos, además, los mandatos de Trento y las exhortaciones a su cuidado en la última de las sesiones del Concilio.

Por cualquiera de estas razones, Bernardina Azcárate dictó en su testamento nuncupativo el deseo de establecer una capellanía de 4000 pesos de principal, con el cargo de 8 misas cantadas para el novenario del Sacramentado y otra misa cantada a san Antonio de Padua, *por las ánimas así de la mía como la de mi hermano Francisco y mis padres y parientes*<sup>1745</sup>. De manera análoga, en 1798, Agustina Atocha Orna indica a su albacea que imponga una capellanía Patronato Real de Legos, *por su alma, padres y demás del Purgatorio*<sup>1746</sup>.

Dentro de este común denominador, hemos de destacar otras finalidades: aprovechar las misas perpetuas de capellanía no solo para salvar almas sino, sobre todo, para paliar uno de los problemas permanentes del partido de Piura: la falta de adoctrinamiento de indios, negros y castas. La distinguida dama lambayecana Baltazara Robles implanta una capellanía de 4000 pesos de principal para que, con sus réditos, el capellán quede obligado, todos los domingos y días de fiesta de precepto, a decir a las doce del día una misa rezada en la iglesia matriz de Piura y, al final del Evangelio, *explique o lea un punto de doctrina para que oigan y aprehendan las personas que asistieron a dicha misa, cuidando y celando los señores curas de esta ciudad y el Ylustrísimo Señor Obispo de esta Diócesis de que se cumpla exactamente con ambas obligaciones*. Las misas que debían celebrarse *perpetuamente* serían -añadía- *a beneficio de mi alma, la de mi difunto*

---

<sup>1744</sup> Cfr. G. Ramos. *Muerte y conversión en los Andes...* Op. Cit. p. 268.

<sup>1745</sup> ARP. Notarial. Caja 38. Correlativo 89. Acto notarial 5. Fol. 536r-v. "Testamento cerrado de Bernardina Ascárate". Jul. 1781.

<sup>1746</sup> ARP. Notarial. Prot. 12. Exp. 2. Acto notarial 46. Alcaldes ordinarios: Joaquín de Adrianzén y Palacio. Fol. 182r. "Testamento de Agustina Atocha Orna". Sept. 1798.

*marido... la de Felipa Gómez su prima... la de mis padres, hermanos, parientes y demás del Purgatorio*<sup>1747</sup>.

El tercer apartado del cuadro que venimos trabajando, representado con la letra C, indica los dos tipos de capellanías usadas en Piura: Colativa y Patronato Real de Legos. La primera es aquella *instituida con autoridad eclesiástica y servía de título para ser ordenado*, es decir, su objetivo específico fue aportar las rentas suficientes para que el aspirante pudiera acceder a las órdenes sacerdotales tal como lo mandaba la Ley. Lógicamente, los padres o familiares que querían destinar algún hijo a la iglesia se esforzaban por dejarle el caudal suficiente para ello. Según palabras de Diana Millies, los propietarios o poseedores del bien gravado tenían la obligación de pagar al capellán beneficiado el 5% anual del monto base. Sin embargo, ante la perspectiva de futuras oportunidades durante la carrera eclesiástica, era ventajoso que el aspirante al sacerdocio aportara a la Iglesia imposiciones colativas adicionales para incrementar sus propias fuentes de ingreso<sup>1748</sup>.

En la ciudad colonial cuzqueña, durante el siglo XVII, fue alta la disposición de las familias a acensuar sus bienes para que uno de sus hijos pudiera ordenarse sacerdote. En Piura, un siglo después, la situación se tornará totalmente contraria, porque el porcentaje apenas bordeará el 1.6%, subdividido en 0.8% para cada uno de los dos géneros. La muestra presenta también similar comportamiento, porque en las décadas segunda y cuarta no hubo fundaciones de esta clase. De las pocas que se realizaron rescatamos a la citada Águeda Gómez y Toscano, quien reafirma en su codicilo la fundación de una capellanía colativa, cambiando a los capellanes y patrones expresados en su testamento por el único nombre de José Yldefonso Palacios, clérigo de menores y capellán mayor interino de la iglesia matriz, *para que le sirva de congrua o en parte en sus órdenes mayores... si no se ordenase que la capellanía pase al sacerdote que hubiese en la familia y si no, al clérigo sacerdote más pobre de esta ciudad*<sup>1749</sup>.

La segunda clase de capellanía, conocida también como Patronato de Legos o simplemente Laical, a diferencia de la Colativa, permitía que el poseedor nombrara al

---

<sup>1747</sup> ARP. Notarial. Prot. 19. Exp.1. Acto notarial 13. “Testamento de Baltazara Robles y Velásquez”. Abr. 1782.

<sup>1748</sup> Cfr. D. Millies *Para siempre xamas... Función e impacto de las capellanías cuzqueñas. Siglos XVIII y XIX*. Lima, Bira 29, 2002, pp. 134/136/143.

<sup>1749</sup> ARP. Notarial. Caja 83. Prot. 13. Correlativo 159. Acto notarial 106. Fol. 282r. “Testamento de Águeda Gómez y Toscano”. Sept. 1814. Caja 85. Prot. 15. Correlativo 161. Acto notarial 62. Fol. 179r. “Codicilo de Águeda Gómez y Toscano”. 1814.

sacerdote celebrante, pudiendo removerlo a su conveniencia<sup>1750</sup>; es decir, abría la posibilidad de que el capellán fuese un laico encargado de velar por el cumplimiento de los mandatos religiosos. La practicidad que denotaba esta capellanía provocó que fuese de las más instauradas en nuestra región, hasta obtener un 4.6% en las mujeres y un 2.4% en los hombres. En ellas, el hito más alto se observa en la primera década con 7.3%, pero a partir de ahí se presenta un declive que llegará hasta el 2.2% en la tercera decena, con una pequeña recuperación al final del período. En los varones, la alternancia con subidas y bajadas llegará al mínimo de 0.7% en la tercera década, cuando todavía se padecen las consecuencias de la prolongada sequía y lluvias torrenciales.

María Francisca Correa, en julio de 1799, establecerá una capellanía Patronato Real de Legos colocando a José Ildefonso Palacios como primer patrón y pidiendo 6 misas rezadas cada año, con la limosna de 8 reales por cada una, a cargo del teniente de cura Santiago Incháustegui<sup>1751</sup>. Tres años después, la vecina piurana Baltazara Núñez Sánchez especifica en su testamento que si fallece su

*hija Josefa en el actual estado de ineptitud, [la mitad de su herencia pase a sus dos hermanos] y la otra mitad es mi voluntad que se haga una fundación piadosa laical a beneficio del alma de la propia mi hija, la de sus padres, abuelos, hermanos y demás parientes... y por el común de las ánimas del Purgatorio, [llamando por] primer Patrón y capellán lego al citado mi marido José Yldefonso, con la obligación de aquellas misas que regulasen en la fundación mis albaceas y después de sus días sucedan... los hermanos legítimos José María y Juana Josefa... y finalmente la goce el convento de Nuestro Padre San Francisco de esta ciudad con solo la pensión de misas<sup>1752</sup>.*

Finalmente, encontramos a un grupo de piuranos, fundador de capellanías sin especificar ninguno de los dos modelos, y que en el cuadro aparecen con la letra C3. Nuevamente son las mujeres las que logran superar a los varones con un 3.4% sobre el 1.4% respectivamente. Del olvido podemos responsabilizar al notario, a la autoridad política o al escribano que hiciera el testamento nuncupativo, pero también cabe la posibilidad de que la costumbre llevara a dar por hecho que era “lega” si no se especificaba ser “colativa”.

Porcentualmente, las mujeres que no expresaron la tipología consiguen una mayor

---

<sup>1750</sup> Cfr. D. Millies *Para siempre xamas...* Op. Cit. p. 134.

<sup>1751</sup> Cfr. ARP. Notarial. Caja 101. Prot. 26. Exp. 1. Correlativo 236. Fol. 74r. “Testamento de María Francisca Correa”. Jul. 1799.

<sup>1752</sup> ARP. Notarial. Caja 73. Prot. 2. Correlativo 148. Acto notarial 36. Fol.153v-154r. “Testamento de Baltazara Núñez Sánchez”. Abr. 1802.

puntuación en la primera y segunda década, con 5.1% y 6.5% respectivamente, para luego ir disminuyendo estas cifras en favor de la especificidad. Los varones, por su lado, presentan un declive constante desde el 3.6% hasta el 0% en la última fase, demostrando mayor apego por uno de los dos tipos más usados.

Sea cual fuere el tipo de capellanía, se requería de un patrón y un capellán que cumplieran con roles muy específicos: administrar el capital, celebrar las misas y, cuando cumplieran sus días en este mundo, ceder las funciones a los sucesores que hubiese estipulado el fundador. Las dos funciones podían recaer en el mismo creador de la capellanía, sobre todo si era colativa, asegurándose con ello el cumplimiento de lo deseado. En 1780, por ejemplo, Silvestre Antonio del Castillo funda una capellanía de 300 pesos nombrándose a sí mismo *capellán interino... para que percibiendo los quince pesos del rédito anual, a razón del 5% conforme a la nueva pragmática de Su Magestad y diciendo las tres misas de obligación pueda gozarlas sin otra pensión alguna y cuando yo falte nombro por capellán interino a Diego del Castillo mi hermano*<sup>1753</sup>.

¿Cuál es la razón del autonombramiento? Aunque son pocos los que pudieron optar por este mecanismo, porque se requería la pertenencia al clero, esta particularidad no fue más que un modo de asegurarse en vida, el camino de manutención primero, y de salvación después: como siempre quedaba el temor de que el capellán asignado olvidara o redujera el número de misas estipulado, era mejor empezar cuanto antes a celebrarlas para ir ganando el Cielo. Y, asimismo, aseguraba su rédito en su beneficio.

Hubo quienes, en lugar de auto adjudicarse la capellanía, la cedieron directamente a otros eclesiásticos: *el patrón será el cura de Colán Francisco de Borja Zurita y los que lo fueren sucesivamente*, mandaba el presbítero Pablo Correa de Acuña, cuando dotaba una capellanía colativa sobre su hacienda de San Sebastián, con un principal de 4000 pesos, por su *alma, abuelos, padres y parientes bienhechores, y demás personas a quien le fuese encargo de alguna cosa...* y los beneficiarios serían los hijos y descendientes de sus familiares; acabados estos, la gozarían *perpetuamente los señores curas de este pueblo de San Lucas de Colán y el de Ayabaca, partiéndose igualmente las rentas y cumpliendo con las 25 misas resadas cada año*<sup>1754</sup>.

---

<sup>1753</sup> ARP. Leg. 74. Exp. 1. Acto notarial 79. Fol. 237r. “Fundación de capellanía. Don Silvestre Antonio del Castillo, clérigo presbítero de esta ciudad”. Ago. 1780.

<sup>1754</sup> ARP. Notarial. Caja 73. Prot. 2. Correlativo 148. Acto notarial 28. Fol. 127v-128r. “Codicilo del presbítero Pablo Correa de Acuña”. Sept. 1801.



Los que no eran eclesiásticos ni tenían familiares del clero pudieron igualmente nombrar como patronos o capellanes a miembros de este grupo, tal como lo hizo Francisco Fuentes Saavedra. Este, por encargo de su hermana difunta Ysidora, instituye en 1780 una capellanía por *su alma, hermana, padres, hermanos, almas del Purgatorio y otros*, escogiendo como patronos y capellanes *a los reverendos padres guardianes del convento de san Francisco*, con el precio según estilo corriente<sup>1755</sup>.

Al margen de la plena libertad mantenida con los nombramientos, tanto de patronos como de capellanes, podemos advertir cuatro criterios generales tenidos en consideración: parentesco, virtud, responsabilidad y, por supuesto, orden sacerdotal. Cada quien le dio mayor o menor peso a cada uno de los elementos citados, y en el caso piurano la balanza se inclinó a favor del parentesco, es decir, se tuvo preferencia por los familiares, que serían finalmente los administradores del capital dotado.

La memoria simple no requería de un patrón, pero si había en juego cientos o miles de pesos y el número de misas era alto, resultaba habitual que se estableciera uno para que velara por el cumplimiento de las disposiciones y recibiera el superávit. Fue común, tanto en la metrópoli como en Piura, que los testadores instauraran fundaciones perpetuas, haciéndolas económicamente compatibles con la seguridad de sus familiares al colocarlos como capellanes, patronos y beneficiarios de las ganancias de los censos por varias generaciones<sup>1756</sup>.

La mayoría de los fundadores que favoreció a su linaje siguió las normas del mayorazgo, pues prefirieron la línea masculina sobre la femenina, a los mayores sobre los menores y a los legítimos sobre los naturales. De esta manera, contribuyeron a mantener el *estatus familiar* y aseguraron el nivel económico de sus descendientes<sup>1757</sup>. Algunos ejemplos de piuranos servirán para evidenciar lo dicho y, sobre todo, para verificar algunas singularidades.

El primero, que es una capellanía por encargo, demuestra que existieron excepciones a la regla general, pues se nombró como patrona a una mujer: el licenciado José de Adrianzén y Palacio, albacea de Micaela Urdanegui, cumplió con fundar capellanía

---

<sup>1755</sup> Cfr. ARP. Notarial. Leg. 74. Exp. 1. Acto notarial 65. Fol. 156r. “Testamento nuncupativo comprobado de Francisco Fuentes Saavedra”. Ago. 1780.

<sup>1756</sup> Cfr. M. de Lara Ródenas. *La muerte barroca...* Op. Cit. pp. 461/463.

<sup>1757</sup> Cfr. G. von Wobeser. “Las capellanías de misas: su función religiosa, social y económica en la Nueva España”. En: P. Martínez; G. von Wobeser y J. Muñoz (Coords.) *Cofradías, capellanías y obras pías en la América Colonial*. México, Universidad Nacional Autónoma de México. Serie Historia Novohispana/61, 1998, pp. 121/128.

encomendada en su testamento, en el que ordenó que de las casas de su morada se separase una tienda accesoria, destinando el valor restante a *imponer y fundar un Aniversario de Misas Patronato de Legos libre y exento de la jurisdicción eclesiástica*, designando por primera patrona a María Bernardina de Urdanegui, su sobrina, beneficiaria de más de 600 pesos, valor de la venta del inmueble<sup>1758</sup>.

El segundo demuestra que, por lo menos en la práctica, no hubo ninguna objeción a que un ex esclavo fundase una capellanía y eligiese a su hijo ilegítimo como patrón: Pablo Soxo, negro libre natural de Guinea, en su codicilo hecho en marzo de 1785, encargará a su hijo natural Miguel Soxo que, tras la muerte de María Céspedes -su madrastra-, formara una capellanía de 150 pesos sacados de la venta de su casa, cuyos réditos sufragasen el principal y permitiesen celebrar las misas correspondientes. Sería designado primer patrón<sup>1759</sup>.

Los demás ejemplos indican que los niños también podían recibir el patronato, que lógicamente desempeñarían al cumplir la mayoría de edad. *Dejo como Patrón a un niño que he criado, llamado Antonio Arias, y por ser menor de edad interinamente lo reemplazará Manuel Ruiz de la Vega*, mandó en su testamento Micaela Morato y Montero, al fundar una capellanía colativa<sup>1760</sup>. De igual modo, José Miguel de Zavala y Castilla retomó en su testamento la fundación de tres capellanías con 6000 pesos de principal dejados por su tía Thomasa de Castilla y Tobar, eligiendo por primer Patrón de la que le pertenecía a un muchacho que había *criado de edad de tres a quatro años llamado Francisco de Borja Zabala*<sup>1761</sup>. Posteriormente, Josefa Pacheco, soltera piurana sin herederos, funda una capellanía Patronato Real de Legos sobre un solar sin fabricar en la calle de la Capilla de Santa Lucía, a beneficio de su alma, de la de Tomás de la Cruz y demás almas del Purgatorio, escogiendo como primer patrón a *José de la Cruz, niño expósito que he criado*<sup>1762</sup>.

El punto coincidente en estos últimos casos radica en que los fundadores habían sido padres adoptivos de dichos beneficiarios, y al temer un posible desamparo tras su muerte,

---

<sup>1758</sup> Cfr. ARP. Notarial. Prot. 8. Acto notarial 19. Fol. 41v-42r. “Venta Real que hizo el Licenciado Don José Adrianzén y Palacios a tres niños menores de edad”.

<sup>1759</sup> Cfr. ARP. Notarial. Caja 39. Prot. 5. Correlativo 91. Libro 1. Fol. 260v. “Codicilo de Pablo Soxo”. Mar. 1785.

<sup>1760</sup> Cfr. ARP. Notarial. Caja 38. Prot. 4. Correlativo 90. Acto notarial 53. Fol. 405r. “Testamento de Micaela Morato y Montero”. Dic. 1784.

<sup>1761</sup> ARP. Notarial. Caja 113. Prot. 5. Correlativo 205. Fol. 37r. “Testamento de José Miguel de Zavala y Castilla”. Abr. 1789.

<sup>1762</sup> ARP. Notarial. Caja 101. Prot. 26. Correlativo 236. Acto notarial 56. Fol. 246v. “Testamento de Josefa Pacheco”. Dic. 1799.

no dudaron en hacerlos patrones de las capellanías, pese a no contar con la edad apropiada; para ello nombraron tutores o dieron las indicaciones precisas a sus albaceas.

Teniendo en cuenta la facultad de designar a todos los sucesores de patrones y capellanes, hubo feligreses que no dudaron en hacer recaer estos títulos, al final de todos los descendientes, en iglesias y sacerdotes, conventos y religiosos, cofradías y hermandades, pobres y enfermos e incluso presos, tal vez con la convicción de que sus tataranietos o parientes en general olvidarían pedir de manera particular por ellos, cosa que -suponían- no harían las instituciones religiosas.

María Gonzales Aguilar será una de las personas que, habiendo creado una capellanía Patronato Real de Legos sobre sus dos casas, estipule, al final de todos los capellanes y patrones prescritos, su recaída *en los curas Rectores de la Yglesia Matriz de Piura*<sup>1763</sup>. Pero no siempre se prefirieron los sacerdotes más relevantes de cada iglesia; por el contrario, a veces fueron considerados los de situación paupérrima, a los que se suponía más proclives a celebrar las misas para ganar el estipendio por ello otorgado. Esta particularidad, por repetida, la asumirá la ya citada Baltazara Robles y Velásquez, quien en la primera fundación dejará como patrón y capellán a su hermano el presbítero Francisco de Paula Robles y, finalizadas todas las generaciones de favorecidos, al clérigo más pobre natural de esta ciudad; en cuanto a la segunda capellanía, reafirmaba que, a falta de descendientes, lo fuera *el clérigo sacerdote más pobre y natural residente en esta ciudad, con tal de que no lo puedan ser los Tenientes de cura de esta ciudad*<sup>1764</sup>.

Así como la Matriz, las demás iglesias y capillas de la ciudad de Piura recibieron estos encargos religiosos, y por ende económicos, que en cierta medida solventaron parte de sus gastos. Los padres de San Salvador, que a inicios de la época de la Emancipación fueron invitados a Piura para administrar la capilla de Nuestra Señora del Carmen, recibieron por adelantado estas responsabilidades de patrones y capellanes, aunque finalmente lo donado recayó en la capilla porque no fue posible su arribo<sup>1765</sup>.

La capilla de Santa Lucía acogió a finales del siglo XVIII algunos patronatos con la condición de celebrar misas rindiendo culto a la imagen de la Pura y Limpia Concepción,

---

<sup>1763</sup> ARP. Notarial. Caja 77. Prot. 7. Correlativo 153. Acto notarial 80. Fol. 256v. “Testamento de María Gonzales Aguilar”. May. 1806.

<sup>1764</sup> ARP. Notarial. Prot. 19. Exp.1. Acto notarial 13. “Testamento de Baltazara Robles y Velásquez”. Abr. 1782.

<sup>1765</sup> Cfr. ARP. Notarial. Caja 38. Prot. 4. Correlativo 90. Acto notarial 53. Fol. 406r. “Testamento de Micaela Morato y Montero”. Dic. 1784.

con limosnas ordinarias de 8 reales cada misa<sup>1766</sup>.

La creación de capellanías que, en definitiva, reposaban en iglesias, capillas o conventos masculinos podría estar determinada, también, por la disponibilidad de clérigos que oficiasen las misas en estas comunidades, que no iban a ser, por lo tanto, tan fáciles de encontrar en monasterios de monjas.

Como en la metrópoli, en Piura las preferencias se decantaban por los franciscanos; en efecto, el convento de san Francisco se superponía a los restantes. Lógico: las fundaciones de franciscanos gozaron siempre -en la metrópoli como en las Indias- de una mayor popularidad, bien por su carácter de mendicantes, bien por su antigüedad. Así superaban al de las Mercedes y al Betlemita en cuanto a estos beneficios. Ese orden jerárquico es análogo al que se observa en otras categorías religiosas (hábitos, devociones, misas, etcétera), con lo cual podemos concluir que el convento de San Francisco gozó de gran preferencia entre los piuranos, de tal modo que no resultó difícil legarle las dotes de capellanía. El de las Mercedes, con un resaltable segundo lugar, tenía como palanca la devoción de la Virgen, por cuya intercesión rogaban cientos de devotos. Modelo de ello fue Gregoria Palacios, residente en Piura en 1795, que hizo una fundación laical con la pensión de nueve misas rezadas al año, para que la gozaran sus dos hijas hasta que no quedara descendiente alguno, en cuyo momento pasaría al convento de Nuestra Señora de las Mercedes de esta ciudad<sup>1767</sup>.

El tercer lugar, correspondiente al convento betlemita, estuvo relacionado seguramente con la devoción a Nuestra Señora Santa Ana, como se llamaba el hospital que regentaban, pero también con móviles caritativos como lo expone, en 1815, el presbítero Gaspar José de Adrianzén y Velasco al formar una capellanía Patronato Real de Legos sobre todos sus bienes y dejando como últimos patronos y capellanes a la enfermería de mujeres del convento hospital de Piura<sup>1768</sup>.

Por último, fue casi imposible que aquí se dotaran capellanías en favor de monasterios femeninos o beaterios, porque los más cercanos estaban en Loja y en Trujillo. Solo una mujer, María Romero Santoyo, natural de Ayabaca y vecina de Piura en 1780, tomó esta decisión, suponemos que fruto de las relaciones comerciales que tenía su hijo

---

<sup>1766</sup> Cfr. ARP. Notarial. Caja 101. Prot. 26. Correlativo 236. Acto notarial 56. Fol. 246v. "Testamento de Josefa Pacheco". Dic. 1799.

<sup>1767</sup> Cfr. ARP. Notarial. Prot. 22. Acto notarial 70. Alcaldes ordinarios: Manuel Seminario y Jaime. Fol. 185r. "Testamento de Gregoria Palacios". Dic. 1795.

<sup>1768</sup> Cfr. ARP. Notarial. Caja 84. Prot. 14. Correlativo 160. Acto notarial 169. Fol. 551v. "Testamento del presbítero Gaspar José de Adrianzén y Velasco". Ago. 1815.

natural, Antonio Veramatos, con la ciudad de Cuenca. Probablemente ahí radique el interés por gravar su casa *con 1000 pesos a favor del Monasterio de Conceptas de la ciudad de Loja*<sup>1769</sup>.

Respecto a las cofradías beneficiadas en este apartado, asumimos que siguen el mismo patrón que las dos corporaciones anteriores, con la lógica de la pertenencia a la institución como acicate para su institución. En el documento de fundación, mandaría explícitamente Josefa Zarco:

*... cuando falten todos los nombrados descendientes como patrones y capellanes recaiga en la cofradía de Nuestra Señora del Rosario que está fundada en el convento de Nuestra Señora de las Mercedes de esta ciudad, para que los mayordomos de ella cobren los réditos y paguen de ellos la limosna de ocho reales por cada Misa rezada que han de ser treinta*<sup>1770</sup>.

Josefa Getrudis Garcés y Urbina añadiría otros motivos y al fundar recordaba sus deudas “morales”. Textualmente afirmaba destinar las tres misas rezadas a su alma, la de sus padres, su hija natural y *demás personas a quienes estuviere yo en obligación y cargo de restitución*. A primera vista, deja ver dos situaciones poco santas para la época: el haber concebido una hija sin haber contraído matrimonio y el asumir que había personas a quienes debía resarcir por algún mal realizado. Por tales motivos encomendó las misas y dio el cargo de patrona a su sobrina y a sus descendientes y, en último lugar, a *la cofradía del Santísimo Sacramento que se venera en la Iglesia Matriz de esta ciudad...*<sup>1771</sup>.

Para terminar con este punto, hemos advertido que unos pocos creadores de capellanías las depositaron, en última instancia, en los presos y pobres de la ciudad, mostrando así claramente un estilo más caritativo que filantrópico. Antonio de Arias Merino, vecino de Piura en 1811, indicará a su albacea Manuel Carrasco continuar el litigio por la hacienda de Plateros heredada de su tía Paula Petrona Montero, procediendo, en el caso de ganar, a la fundación de una capellanía Patronato de Legos, deduciendo del precio 725 pesos de otra ya fundada en esta hacienda. Del resto se dotarían misas por el alma de su tía y se nombrarían por patrones y capellanes a los descendientes del otorgante; acabada su descendencia, pasaría *el patronato a los presos de esta Real cárcel con*

---

<sup>1769</sup> ARP. Notarial. Leg. 74. Exp. 1. Acto notarial 2. Fol. 9v-11r. “Testamento de María Romero Santoyo”. Feb. 1780.

<sup>1770</sup> ARP. Notarial. Prot. 8. Leg. 78. Exp. 1. Acto notarial 1. “Fundación de capellanía. Don Francisco Adrianzén a favor del alma de Doña Josefa Zarco”. Ene. 1782.

<sup>1771</sup> ARP. Notarial. Caja 140. Prot. 33. Correlativo 250. Acto notarial 15. Fol. 51r-v. “Testamento de Josefa Getrudis Garcés y Urbina”. Sept. 1818.

*facultad al subdelegado, corregidor o gobernador que hubiese en esta ciudad, para que en unión del vicario de la provincia nombrase un sacerdote que celebrara las misas en la capilla de la cárcel, los días de fiesta, dándose 2 pesos de limosna con la calidad de sortear el vino y sera; además, los 2 pesos de superávit habrían de distribuirse entre los presos más pobres o en su manutención*<sup>1772</sup>. Ignoramos la relación existente entre fundador y penitenciaría, pero quedan claras las intenciones benéficas para con sus ocupantes. Tres años después, Joaquín Adrianzén y Palacio, por el contrario, prefiere dejar *el beneficio* de patrón y capellán a *los pobres mendigos de esta ciudad*, quizá porque como Regidor Perpetuo y Alcalde Ordinario había tenido cercanía con este grupo<sup>1773</sup>.

En varios ejemplos compilados para este tema de capellanías se han dejado entrever los bienes inmuebles que sustentaban el capital designado para la fundación que sería gestionado por el patrón, con un interés del 5%, que pagaría las misas anuales encomendadas. Dos modelos fueron los más usados en este engranaje económico: por un lado, se dejó un bien mueble o inmueble para ser vendido por el patrón, quien tomaría el dinero de la venta pagando el porcentaje preestablecido; por otro, se dejaría el dinero en efectivo en manos del patrón para que este buscara *finca segura*, lo diera a censo y, con los intereses generados, mandase celebrar las misas. En suma, una casa, solar, tienda, hacienda, casa-tina y bienes en general se constituyeron como la base material más utilizada en este tipo de obras pías.

*Sobre una casa con dos tiendas, dos trastiendas, sala, cuarto y corral*, Bernardina Ascárate impuso una capellanía de 3000 pesos para realizar todos los años *el novenario de santa Ana, con misas cantadas y con toda decencia*<sup>1774</sup>. Thomasa Castilla y Tobar, por el contrario, al no poseer más casas a destinar en herencia, decidiría imponer los 6000 pesos que le debían *en fincas seguras* destinando sus réditos de *fundo para los Padres de la Congregación del Colegio del Salvador de esta ciudad y en caso no se verifique, esta u otra fundación de religiosos o religiosas en esta Iglesia de Nuestra Señora del Carmen*<sup>1775</sup>. De igual manera, Baltazara Robles destinó 8000 pesos (cifra más alta encontrada en testamentos) para que se colocaran en finca segura que respaldara un

---

<sup>1772</sup> Cfr. ARP. Notarial. Caja 81. Prot. 11. Correlativo 157. Acto notarial 20. Fol. 182r. “Testamento en virtud de poder de Antonio de Arias Merino”. Mar. 1811.

<sup>1773</sup> Cfr. ARP. Notarial. Alcaldes ordinarios: Manuel Rebolledo. Prot. 1. Fol. 202v. “Testamento en virtud de poder de Joaquín Adrianzén y Palacio”. Sept. 1821.

<sup>1774</sup> ARP. Notarial. Caja 38. Correlativo 89. Acto notarial 5. Fol. 536r-v. “Testamento cerrado de Bernardina Ascárate”. Jul. 1781.

<sup>1775</sup> ARP. Notarial. Caja 39. Prot. 5. Correlativo 91. Acto notarial 30. Fol. 250v. “Testamento de Thomasa Castilla y Tobar”. Dic. 1785.

*aniversario de misas Patronato de Legos, de ochenta misas al año*<sup>1776</sup>.

Estos ejemplos son calco fiel de lo acostumbrado en las colonias hispanoamericanas y en la Península Ibérica. Quizá lo representativo de esta región piurana sea el depositar una fundación en una casa-tina, tipo de hacienda propia de esta zona dedicada a la matanza de ganado cabrío y a la elaboración de cordobanes, jabones y velas, por ser uno de los negocios más rentables de la época. Lógicamente, los dueños de estos pequeños talleres aprovecharon su posesión, como lo hizo el vicario de Tambogrande, Silvestre Antonio del Castillo, cuando en 1799 dotó una capellanía Patronato Real de Legos, *de cuatro mil pesos de principal sobre la casa tina de su propiedad*, dejando como primer patrón a su sobrino Pedro José del Castillo y a sus parientes, tras de los cuales la gozaría el convento de San Francisco de Piura<sup>1777</sup>. Otros acaudalados dueños de haciendas dedicadas a cultivos y ganados siguieron el ejemplo. Un listado, elaborado a partir de títulos de documentos transcritos por Enrique del Carmen Ramos Briceño, nos ha permitido recoger, en el cuadro N° 50, los principales fundos agrícolas que tenían capellanías adjuntas.

---

<sup>1776</sup> ARP. Notarial. Prot. 19. Exp.1. Acto notarial 13. “Testamento de Baltazara Robles y Velásquez”. Abr. 1782.

<sup>1777</sup> Cfr. ARP. Notarial. Caja 101. Prot. 26. Exp. 1. Correlativo 236. Acto notarial 45. Fol. 162v/165r. “Testamento en virtud de poder del presbítero Silvestre Antonio del Castillo”. Oct. 1799.

Cuadro N° 50. Capellanías en Piura (1780-1811)

| Año  | Fundador/capellán                                    | Inmueble                                                                                                   | Principal                                                                         | Favorecido                                 |
|------|------------------------------------------------------|------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----------------------------------------------------------------------------------|--------------------------------------------|
| 1780 | -                                                    | Hacienda Yapatera                                                                                          | 10 000 pesos                                                                      | Varias capellanías                         |
| 1781 | -                                                    | Hac. Silagua                                                                                               | 1000 pesos                                                                        | -                                          |
| 1783 | -                                                    | Hac. Huangalá                                                                                              | 1000 pesos                                                                        | Iglesia Sechura                            |
| 1783 | Mariano Gayoso                                       | Hac. Ocoto                                                                                                 | 1000 pesos                                                                        | Alma                                       |
| 1783 | -                                                    | Hac. Pariguanás                                                                                            | 1500 pesos                                                                        | -                                          |
| 1783 | -                                                    | Hac. Congoña                                                                                               | 4000 pesos<br>5400 pesos                                                          | -                                          |
| 1783 | Manuel Gómez Zorrilla                                | Hac. Saconday y casas                                                                                      | 11 096 pesos                                                                      | -                                          |
| 1784 | Juan José Sobrino                                    | -                                                                                                          | 500 pesos                                                                         | Santísimo Sacramento de Igl. Matriz        |
| 1784 | -                                                    | Hac. Cocañirá                                                                                              | 1500 pesos                                                                        | Igl. Del Carmen                            |
| 1784 | -                                                    | Hac. Samanga                                                                                               | 5000 pesos                                                                        | Franciscanas de Loja                       |
| 1785 | -                                                    | Casa y hacienda                                                                                            | 4000 pesos                                                                        | -                                          |
| 1785 | -                                                    | Hac. Bigote                                                                                                | 3000 pesos                                                                        | -                                          |
| 1785 | Tomasa del Castillo y Távara                         | Efectivo                                                                                                   | 6000 pesos                                                                        | Cap. del Carmen                            |
| 1785 | Francisco Díaz de Acuña                              | Soccha y Quirós                                                                                            | 4000 pesos                                                                        | -                                          |
| 1787 | -                                                    | Potrero de Viviate                                                                                         | 400 pesos                                                                         | Hospital Sta. Ana                          |
| 1788 | Juan Ignacio León y Gastelú                          | Casa                                                                                                       | 2100 pesos                                                                        | Iglesia Sechura                            |
| 1788 | Manuel Pelayo Gonzales y Bibiana de Córdoba (esposa) | Casa                                                                                                       | 500                                                                               | Capilla del Carmen (Fiesta de la Trinidad) |
| 1789 | Jenaro Freire y Montenegro                           | Poclús                                                                                                     | 3550 pesos<br>500 pesos                                                           | -                                          |
| 1791 | -                                                    | Quirós                                                                                                     | 4000 pesos                                                                        | -                                          |
| 1791 | Pbto. Miguel de Echeverre                            | Pariamarca                                                                                                 | 2000 pesos                                                                        | -                                          |
| 1791 | José de la Cruz y Castilla                           | Silagua<br>Casa de las Montero<br>Casa de los Robredo<br>Casa de Rosa Bustamante<br>Su casa<br>Hac. Franco | 1000 pesos<br>200 pesos<br>400 pesos<br>1000 pesos<br><br>500 pesos<br>1000 pesos | -<br>-                                     |
| 1811 | Eugenio de Mesones                                   | Máncora                                                                                                    | 1800 pesos                                                                        | Hospital de Belén                          |

Fuente: Elaboración propia en base a datos extraídos de *Documentos Históricos*<sup>1778</sup>.

<sup>1778</sup> E. Ramos. *Documentos Históricos...* Op. Cit. pp. 57-60.



Los sacerdotes que asumían el cargo de capellanes, como ya dijimos, tenían la principal función de cumplir con el número de misas, en los días y horas acordadas por el fundador y, si acaso, ofrecerlas a una o varias devociones en especial. No en vano había insistido el VI Concilio Limense en esta tarea tan importante:

*Estando los capellanes en obligación de decir o mandar decir las misas de sus respectivas capellanías en las iglesias, capillas o altares señalados por los fundadores, en los días, tiempos y horas que lo hubiere dispuesto, como también en la de contribuir con las pensiones y asistencias que prescriban las fundaciones; el presente Concilio les encarga que sean puntuales y exactos en el cumplimiento de estas cargas o cualesquiera otras que estuviesen anejas a dichas capellanías*<sup>1779</sup>.

El cuadro N° 51 permite conocer el promedio de sufragios exigidos distinguiendo a su vez la evolución presentada por ambos sexos. Dos son las escalas trabajadas: la primera va de 1 a 50 misas (sean simples, cantadas o rezadas) y la segunda, de 51 a 100, que es el máximo ofrecido por los testamentos. Se entiende que no sobrepasaran este techo porque se habían dejado otras celebraciones para el funeral, novenario, honras, medio, cabo de año e incluso fiestas devocionales, o bien porque no querían sobrecargar el trabajo de los pocos sacerdotes del lugar; otro motivo podría ser que la perpetuidad de la capellanía era más que suficiente para contrarrestar el número anual de los sufragios. Con estas premisas, el 3.2% de mujeres, sumado al 2.4% de varones, no excedieron las 50 misas anuales.

---

<sup>1779</sup> J. Tejada. *Colección de Cánones y de todos los Concilios...* Op. Cit. VI. Libro IV. Tit. VII. Cap. XI. p. 370.

Cuadro N° 51. Número de misas de capellanías al año

| Género                         | Mujeres            |                   |                  | Varones            |          |                    |
|--------------------------------|--------------------|-------------------|------------------|--------------------|----------|--------------------|
| Décadas                        | 1-50misas          | 51-100m           | N/E              | 1-50 misas         | 51-100m  | N/E                |
| 1780-1789<br>136 testam.       | 6<br>4.4%          | 2<br>1.4%         | 12<br>8.8%       | 6<br>4.4%          | -        | 5<br>3.6%          |
| 1790-1799<br>92 testam.        | 5<br>5.4%          | -                 | 6<br>6.5%        | 2<br>2.1%          | -        | 2<br>2.1%          |
| 1800-1809<br>132 testam.       | 1<br>0.7%          | -                 | 5<br>3.7%        | 2<br>1.5%          | -        | 2<br>1.5%          |
| 1810-1819<br>133 testam.       | 4<br>3%            | 1<br>0.7%         | 2<br>1.5%        | 2<br>1.5%          | -        | 2<br>1.5%          |
| <b>Totales<br/>493 Testam.</b> | <b>16<br/>3.2%</b> | <b>3<br/>0.6%</b> | <b>25<br/>5%</b> | <b>12<br/>2.4%</b> | <b>-</b> | <b>11<br/>2.2%</b> |

Fuente: Elaboración propia en base a 493 testamentos.

Porcentualmente, las mujeres tienen un desplome acusado de 5.4% (segundo período) a 0.7% en el siguiente, quizá por la tendencia a dejar bienes generales que no les permitían determinar con exactitud la cantidad de sufragios. Pasa lo mismo con los varones. Esta falta de precisión en las damas inicia con un 8.8% y llega a un 1.5% al final del período, presentándose un panorama similar en los varones, que empezarán con un 3.6% para terminar igual que las mujeres.

La segunda escala (de 51 a 100 misas) solo fue solicitada por mujeres en la primera y cuarta decena, con 1.4% y 0.7% respectivamente. Ningún varón pidió más de 51 misas.

Importante es resaltar que, si el principal de las capellanías o sus réditos llegaba a disminuir, los capellanes de ninguna manera podían, de propia autoridad, aminorar el número de las misas de sus fundaciones, salvo mandato expreso de sus ordinarios para ello, los que con conocimiento de causa actuarían conforme a derecho. Así lo estipulaba el VI Concilio Limense, en el Libro IV, Título VII, Capítulo XII<sup>1780</sup>.

De este conjunto de ceremonias nos interesa resaltar aquellas ofrecidas por las devociones como fiel muestra del apego de los piuranos hacia ellas. Juana María Velázquez, por citar un par de ejemplos, deja una casa para que de todo su valor se imponga y funde una capellanía de misas a beneficio de su *alma, padres y demás benditas Almas del Purgatorio*, y el capellán responsable quedó obligado a cantar *quatro misas en cada año... una el día de la Natividad de San Juan Baptista, otra el día de San Agustín,*

<sup>1780</sup> Cfr. J. Tejada. *Colección de Cánones y de todos los Concilios...* Op. Cit. VI. Libro IV. Tit. VII. Cap. XII. p. 370.

*otra el día del Patriarca San Josef y otra por el alma más necesitada.* A falta de todos los capellanes, esta fundación debía recaer en la Cofradía de la Cruz del Milagro para que sus mayordomos recaudasen su renta, mandasen con ella decir las cuatro misas cantadas y convirtiesen lo que sobrase en los precisos gastos de la cofradía<sup>1781</sup>. Thadeo Luis de Mesones, que a nuestro juicio es uno de los ejemplos más originales, encarga en 1805 a su esposa que, de la mitad del quinto de sus bienes agregada al tercio de todos ellos, estableciera en finca segura una capellanía colativa para mantener con sus réditos *ad perpetuan el culto y devoción del Santo Trisagio que se hace dominicalmente en esta Iglesia Matriz*, a excepción de los domingos en que se celebre alguna novena o feria. La recomendación pone de relieve que el Santísimo Sacramento deberá estar expuesto y alumbrado con *quarenta luces de sera de Castilla, Yncienso y la buena música correspondiente de costumbre*. Del mismo modo y con los mismos réditos mandaría una misa cantada en la iglesia matriz el primer domingo de la Pascua de Pentecostés, con tercia, diáconos, 50 luces de cera de Castilla y *nuestro Amo* expuesto; otra, del mismo modo, el día de la Santísima Trinidad que coincide con la celebración del Santo Trisagio; otra, el segundo día de la octava del Corpus; y, finalmente, una el día del Tránsito de Nuestra Señora a los cielos. Dos más, sin exposición de *Nuestro Amo*, aunque con la misma pompa, debían realizarse el día de San Judas Tadeo y el de la aparición de San Miguel<sup>1782</sup>. Siguiendo su ejemplo, su esposa estipuló exactamente lo mismo.

La lista de devociones consignadas en las capellanías es bastante larga y ratifica aquella que ya trabajamos en el tercer capítulo de esta tesis; sin embargo, merece la pena recordar, entre otros, a san Antonio, Nuestra Señora del Carmen, san José, Nuestro Padre Nazareno<sup>1783</sup>, las Cinco Llagas de *Nuestro Amabilísimo Redemptor Jesuchristo*<sup>1784</sup>, Nuestra Señora de las Mercedes, Nuestra Señora del Rosario, santa Martina, Natividad del Señor, Purísima Concepción<sup>1785</sup>, entre otros.

Por la trascendencia religiosa y económica de las capellanías se asume que lo normal era que se cumpliera con la fundación apenas realizada la tasación de bienes del difunto.

---

<sup>1781</sup> Cfr. ARP. Notarial. Escribano Joaquín de Adrianzén y Palacio. Exp. 1. Acto notarial 100. Fol. 203r. “Testamento de Juana María Velázquez”. Feb. 1783.

<sup>1782</sup> Cfr. ARP. Notarial. Caja 76. Prot. 6. Correlativo 152. Acto notarial 28. Fol. 72v-73r. “Poder para testar recíproco de Thadeo Luis de Mesones a Michaela Herrera”. Mar. 1805.

<sup>1783</sup> Cfr. ARP. Notarial. Caja 101. Prot. 26. Exp. 1. Correlativo 236. Acto notarial 38. Fol. 133r. “Testamento de Josefa Castilla”. Sept. 1799.

<sup>1784</sup> ARP. Notarial. Leg. 74. Exp. 1. Acto notarial 65. Fol. 156r. “Testamento nuncupativo comprobado de Francisco Fuentes Saavedra”. Ago. 1780.

<sup>1785</sup> Cfr. ARP. Notarial. Caja 81. Prot. 11. Correlativo 157. Acto notarial 12. Fol. 50v. “Testamento de Martina Pereda y Torres”. Ene. 1811.

Varios casos confirman la preocupación de los albaceas, patrones y capellanes por ejecutar los deseos del testador. Sin embargo, no siempre se cumplió con lo encomendado, pues hemos rastreado a algunos piuranos que al final de sus días, durante la agonía, piden a sus albaceas que instituyan capellanías dejadas años atrás por terceras personas, dando en algunos casos excusas, a modo de razones, por las que no pudieron hacerlo en su debido momento.

El primer motivo, aludido reiteradamente, es de carácter económico y se sobreentiende que está directamente relacionado con el capital dejado por el testador o con su pérdida. Como ya advertimos, un reducido número de fieles destinó los pocos bienes que tenía a la fundación de una memoria perpetua con escaso número de misas al año. Segundo Villarroel, cuyos bienes se reducían a una pequeña casa ubicada en la ciudad de Piura, pidió al presbítero Juan de Ojeda que, después de realizar todos los gastos de su funeral y entierro, instaurase un *Aniversario de Misas Patronato de Legos... con la pensión de tres misas rezadas*<sup>1786</sup>. Sin embargo, y, a pesar de haberle nombrado Villarroel capellán de dicha fundación, Ojeda no cumplió el encargo a causa de la escasa cantidad de dinero sobrante. Lo mismo sucedió con Miguel, negro libre, que no constituyó la capellanía encomendada por su padre Pablo Soxo, y únicamente mandó decir *las misas que constan de los recibos para que no careciesen del sufragio las benditas ánimas del Purgatorio*<sup>1787</sup>.

El segundo motivo, que también tiene matiz económico, se presenta opuesto al anterior, porque aun contando con suficiente dinero en efectivo no se ejecuta rápidamente la voluntad del testador, por *no haber encontrado finca apropiada para imponerla*. Así se justificó Andrés Romero en su testamento en 1785, cuando indicó que demoró la fundación encargada por Micaela de Urdanegui<sup>1788</sup>.

La tercera causa es representada claramente por el escrito del cura de Ayabaca, Juan Baltasar García: *por múltiples ocupaciones no he podido averiguar lo líquido del remanente* que quedó por fin y muerte de Anastacia Guamán<sup>1789</sup>. En este caso, hay que considerar el problema que suponen las distancias en la región de Ayabaca, con sus pequeños poblados alejados de la iglesia y la gran extensión de sus campos, que obligaba

---

<sup>1786</sup> ARP. Notarial. Alcalde ordinario: Ignacio de León. Acto notarial 73. Fol. 161v. “Testamento de Juan de Ojeda”. Nov. 1782.

<sup>1787</sup> ARP. Notarial. Caja 82. Prot. 12. Correlativo 158. Acto notarial 145. Fol. 434r. “Testamento de Miguel Soxo”. Nov. 1812.

<sup>1788</sup> Cfr. ARP. Notarial. Prot. 1. Leg. 74. Acto notarial 4. “Testamento de Andrés Romero”. Mar. 1785.

<sup>1789</sup> Cfr. ARP. Notarial. Caja 140. Prot. 31. Correlativo 248. Acto notarial 1. Fol. 2v. “Testamento del presbítero Juan Baltasar García Guerrero”. Abr. 1807.

a la dispersión del ganado y por tanto a contratar una o dos personas para hacerlos retornar a los corrales, demorando varias semanas y retrasando la elaboración del Inventario de Bienes. Así pues, y al tratarse de una doctrina con varios miles de feligreses y muy pocos sacerdotes, resultaba imposible cumplir con todas las misas, fiestas, novenarios, procesiones y celebraciones de sacramentos.

La última razón, puntual, la encontramos únicamente en la primera década de nuestro estudio (1780-1789) y tiene que ver con la orden de San Salvador, beneficiada por varios piuranos, sobre todo de la familia Castilla y Tobar. Como esta, según hemos expresado con anterioridad, no pudo trasladarse hasta Piura y por tanto, José Miguel de Zavala y Castilla no concretó la fundación de la capellanía encargada por su tía Thomasa a favor del *Colegio de Operarios Eclesiásticos del Salvador*<sup>1790</sup>.

Encontramos también testadores que especificaron el incumplimiento de la fundación de capellanías sin detallar la causa, aunque sí mostrando su pesar de conciencia por la omisión. Isidro Sanjinés, albacea de Leandro Guerrero, afirma al respecto que, después de cobrar y pagar lo encomendado, quedaron unos *ochenta o noventa pesos... de dicho remanente*, con los que debía fundar una capellanía, aunque pasaron los años y no lo efectuó. Enfermo en cama, manda que sus albaceas impongan una capellanía de cien pesos a beneficio del alma de Leandro e insiste en que dicha fundación *se verifique lo más breve posible y sobre finca segura para el descargo de mi conciencia*; además recalca que, terminadas las descendencias, los patrones y capellanes debían ser los mayordomos de la Cofradía de Nuestra Señora del Rosario que se veneraba en el convento de las Mercedes, para que mandaran decir la misa de 8 reales y *el sobrante de quatro pesos lo aplicasen al culto de dicha Divina Ymagen*. Asumiendo que esto no bastaba, mandó a sus albaceas que, de lo mejor de sus bienes, separasen la cantidad de 15 pesos para que el primer capellán dijera *otras tantas misas resadas que aplicarán a beneficio del alma del dicho Leandro Guerrero por la omisión que he tenido en fundar dicha capellanía; lo que declaro para descargo de mi conciencia*<sup>1791</sup>.

Las consecuencias de la omisión de fundaciones podían ser de doble calibre. Por una parte, el alma se quedaba sin los medios para su salvación, con el consiguiente dolor de conciencia de los vivos por este incumplimiento; por otra, los beneficiarios

---

<sup>1790</sup> ARP. Notarial. Caja 113. Prot. 5. Correlativo 205. Fol. 37r. "Testamento de José Miguel de Zavala y Castilla". Abr. 1789.

<sup>1791</sup> ARP. Notarial. Leg. 74. Prot. 21. Acto notarial 5. Fol. 10v-11r. "Testamento de Isidro Sanjinés". Abr. 1789.

(descendientes) perdían los medios económicos que les podían permitir su subsistencia o la ordenación sacerdotal. En 1808, Ignes de Vilela, hija natural de Margarita Suárez de Solís, comentó en su testamento que el presbítero Nicolás Vilela la crio y educó junto a sus siete hermanos y, por tanto, los benefició hasta su muerte con una casa-tina, ubicada en la orilla del río Piura. Esta propiedad, adquirida por su hermano Gavino Vilela a condición de que el valor lo invirtiese entre sus parientes legítimos, debía reservar 2450 pesos para la fundación de una capellanía colativa, nombrando por patrones a los 8 hermanos naturales. Gavino no instauró la capellanía durante su vida, y, transcurridos los años, el presbítero Diego de Adrianzén, so pretexto de ser pariente de Nicolás Vilela y abusando de la avanzada edad de Margarita Suárez, hizo a escondidas *varias diligencias subrepticias en la Curia Eclesiástica Diocesana* logrando ser nombrado *capellán* de una fundación sobre la propiedad, tomando *colación de dicho principal piadoso de 2400 pesos* que cargaba la casa-tina, que ya era propiedad de María Josefa Taboada y Jaime. El litigio trasciende las fronteras piuranas para discutirse en Trujillo, siendo su base el título de capellán que correspondería a su sobrino biznieto, Manuel del Cura y Palacio, de tres años, en vez de a Francisco Adrianzén y Padilla<sup>1792</sup>. No sabemos su final, pero el caso se manifiesta como un buen referente de las múltiples querellas causadas por los beneficiarios, sobre todo si había un principal considerable en juego que movía ambiciones y necesidades de colocación en la carrera eclesiástica.

En este sentido, tampoco es extraño encontrar procesos de intento de fraude para apoderarse de los beneficios de una capellanía, como el que protagonizó el piurano José de Córdova al certificar a sus hijos como beneficiarios de la capellanía lega que dejó encargada el presbítero Francisco Luque, con un principal de 4000 pesos. Salió a defender sus derechos de favorecido el albacea Agustín de Cáceres, reafirmando que en el testamento de Luque se le había confirmado su derecho. De este modo: Que el nombramiento de capellanes y patrones *procediese a mi elección y que en reconocimiento de mis servicios que le hice... me nombrase por primer patrón de ella... y en segundo lugar nombre por patrones y primeros capellanes... a mis hijos legítimos y de dicha Francisca de León* y, acabadas estas dos descendencias, pasara el patronato a los hijos naturales que Luque había tenido en Clara de Ribera. El caso lo revisó el obispo Baltasar

---

<sup>1792</sup> Cfr. ARP. Notarial. Caja 78. Prot. 8. Correlativo 154. Acto notarial 112. Fol. 346r-v. “Testamento de Ignes de Vilela”. Nov. 1808.

Jaime Martínez Compañón, que estaba en Piura y dio la razón a Agustín de Cáceres<sup>1793</sup>.

Por todo lo expresado, y a modo de conclusión, reafirmamos que la capellanía fue un mosaico de diversas teselas que muestra parte de la cosmovisión del hombre moderno sobre la vida y la muerte, la unidad terrenal y espiritual de una familia, el conjunto patrimonial destinado al culto, las rentas redistribuidas entre la manutención de la Iglesia y los miembros de la familia del fundador, las operaciones de crédito propias de una época y de un territorio, y por supuesto, las irresponsabilidades, ambiciones y trampas entre los aludidos en esta fundación<sup>1794</sup>. Y, sobre todo, un instrumento de colocación en la vida, como en la muerte.

Las mandas pías, uno de los últimos medios salvíficos proporcionados por la Iglesia al feligrés para demostrar su espíritu caritativo con las instituciones eclesiásticas, en general, y con el prójimo, en particular, hunden sus raíces en la Edad Media, se afianzan en la Moderna e incluso sobreviven hasta mediados del XIX. Estas limosnas -forzosas o libres- se originan con el objetivo de apoyar las cruzadas para recuperar los Santos Lugares de Jerusalén, y amplían su campo de acción a la liberación de cautivos cristianos. La existencia de muchos de estos, a consecuencia del prolongado estado de guerra contra el islam, en la Península Ibérica hacía necesario generar considerables recursos económicos.

A sus objetivos iniciales fueron adhiriéndose con los años elementos que la hicieron más compleja, porque el grupo de beneficiarios -que rezarían por el donante- se amplió a pobres, huérfanos, presos u otros necesitados. Asimismo, se afianzó la idea de que por dicho desprendimiento material se podía lograr el favor de las advocaciones de mayor devoción o la mediación de las Benditas Ánimas del Purgatorio. En este sentido, David González Cruz reafirma que las mandas pías cumplían una doble finalidad: una social (redistribuir riquezas aunque solo fuese por dejar constancia de la distinción y preeminencia del otorgante) y otra religiosa, fundada en la creencia de que *más valía un sufragio, mientras se sufrían las llamas del Infierno o del Purgatorio, que dejar todos los bienes materiales a hijos o familiares*; idea que alentaba a los grupos más desposeídos, quienes encontraron en el ritual de la muerte de los poderosos un refugio para calmar sus hambres y penurias<sup>1795</sup>. Durante el siglo XVIII, la Corona aprovechó esta costumbre

---

<sup>1793</sup> Cfr. ARP. Notarial. Caja 40. Prot. 6. Correlativo 92. Acto notarial 55. Fol.106r. "Testamento en virtud de poder de Francisco Luque, clérigo presbítero". May. 1786.

<sup>1794</sup> Cfr. M. Horvitz. "Las capellanías de misas..." Op. Cit. p. 84.

<sup>1795</sup> D. González Cruz. *Religiosidad y ritual...* Op. Cit. pp. 426-427.

imponiendo la norma por la que los testadores, de forma obligada o siguiendo los usos acostumbrados, tenían que contribuir con una cantidad económica determinada a las arcas del arzobispado o del Estado, lo que convirtió las mandas en un impuesto que se había desprendido de gran parte de la primigenia finalidad espiritual<sup>1796</sup>. En las colonias, por lo menos en el norte del virreinato peruano, este impuesto tenía cierta libertad monetaria porque cada quien dejaba lo que deseaba según sus bienes y devoción, e incluso hubo algunos que, por la precariedad de sus situaciones, no dejaron nada. Veamos cómo actuaron los piuranos en este ámbito.

Cuadro N° 52. Mandas pías. (1780-1819)

| Décadas                             | Mujeres (220= 45%)       |                          |                         |                          |                         | Varones (273= 55%)       |                            |                         |                          |                        |
|-------------------------------------|--------------------------|--------------------------|-------------------------|--------------------------|-------------------------|--------------------------|----------------------------|-------------------------|--------------------------|------------------------|
|                                     | A                        | B                        | C                       | D                        | N/D                     | A                        | B                          | C                       | D                        | N/D                    |
| 1780-1789<br>136 testamentos        | 6<br>4.4%                | 60<br>44.1%              | 2<br>1.4%               | -                        | 1<br>0.7%               | 5<br>3.6%                | 60<br>44.1%                | -                       | -                        | 2<br>1.4%              |
| 1790-1799<br>92 testamentos .       | -                        | 38<br>41.3%              | -                       | -                        | 2<br>2.1%               | 3<br>3.2%                | 43<br>46.7%                | 2<br>2.1%               | -                        | 4<br>4.3%              |
| 1800-1809<br>132 testamentos .      | 8<br>6%                  | 47<br>35.6%              | -                       | -                        | 2<br>1.5%               | 17<br>12.8%              | 55<br>41.6%                | -                       | -                        | 3<br>2.2%              |
| 1810-1819<br>133 testamentos .      | 4<br>3%                  | 23<br>17.2%              | -                       | 26<br>19.5%              | 1<br>0.7%               | 17<br>12.7%              | 26<br>19.5%                | 1<br>0.7%               | 34<br>25.5%              | 1<br>0.7%              |
| <b>Totales</b><br>493 testamentos . | <b>18</b><br><b>3.6%</b> | <b>168</b><br><b>34%</b> | <b>2</b><br><b>0.4%</b> | <b>26</b><br><b>5.2%</b> | <b>6</b><br><b>1.2%</b> | <b>42</b><br><b>8.5%</b> | <b>184</b><br><b>37.3%</b> | <b>3</b><br><b>0.6%</b> | <b>34</b><br><b>6.8%</b> | <b>10</b><br><b>2%</b> |

Fuente: Elaboración propia en base a 493 testamentos

A: Mandas forzosas en general

B: Mandas forzosas y lo mismo para los Santos Lugares de Jerusalén

C: Santos Lugares de Jerusalén y otras no forzosas

D: Mandas Forzosas, Santos Lugares de Jerusalén y Viudas

N/D: No Deja mandas

Lo primero que hay que destacar es el lógico seguimiento de destinar un determinado monto de dinero, que algunas veces puede ser representativo, a las *mandas forzosas y acostumbradas*, porque los testamentos arrojan un 96.4%, dividido en 53.2% los varones y 43.2% las mujeres que así lo estipularon, lo que indicaría que era muy habitual cumplir con este medio de salvación.

<sup>1796</sup> *Ibidem*.



Si bien esta abrumadora mayoría corrobora la donación forzosa, creemos oportuno puntualizar cinco datos que engloban cierta relevancia. En primer lugar, el 71.3% - correspondiente a la letra B- otorga parte de sus bienes a las mandas forzosas en general y destaca un monto, igual o superior, a los Santos Lugares de Jerusalén, tal vez por la preminencia e influencia de los franciscanos en la religiosidad de los piuranos y, sobre todo, por la presencia de la Hermandad de los Santos Lugares de Jerusalén en la ciudad. De esta cifra, las mujeres parten de un 44.1% y terminan con un 17.2% en la cuarta década, por la consideración que empiezan a tener por la manda forzosa destinada a las viudas. Los varones, por su parte, presentan una evolución bastante parecida, pues partiendo con el mismo porcentaje terminan en un 19.1% en el último periodo. Además de las mandas para Jerusalén, se consideraron aquí las de *hermanos cautivos* y las de *Redención de Cautivos*<sup>1797</sup>, estas últimas recibidas y administradas por la Orden de la Merced.

La recaudación para Jerusalén, administrada por franciscanos, fue puesta sobre el tapete por la política ilustrada de Carlos IV, pero no para quitársela sino más bien para agregar religiosos en el sistema recolector. Por ello, en diciembre de 1788, consulta al arzobispo de Lima, Juan Domingo González de la Reguera, la conveniencia de establecer en las provincias del virreinato vice-comisarios de Jerusalén, y operarios elegidos por estos en cada uno de los conventos franciscanos. La respuesta fue rotundamente negativa, porque el arzobispo estaba convencido de que dicha multiplicación era nociva por la independencia que obtendrían los nuevos miembros respecto de su prelado, y por el gasto que sería necesario para sustentarlos. El arzobispo estaba satisfecho con su funcionamiento: un solo religioso que destinaba sujetos al cumplimiento de este cargo con licencia de los provinciales<sup>1798</sup>. La práctica había corroborado que era mejor tener menos encargados para evitar molestias de todo tipo.

En esta misma línea, el rey emitió un año después una orden, obligado por las circunstancias, para convencer a los españoles de la urgencia de seguir colaborando en las redenciones de cautivos:

---

<sup>1797</sup> ARP. Intendencia. Leg. 39. Exp. 765. Fol. 35r. "Testamentaria de Manuel Ponce de León". Nov. 1818.

<sup>1798</sup> Cfr. AGI. Lima 925. N. 5. "Carta del Arzobispo de Lima informando sobre establecimiento de Comisarios de Jerusalén en las Provincias de este virreinato y sobre la nominación de operarios que han de recaudar la limosna". Jun. 1789.

*Con noticia de que, de resultas de las paces y treguas que se han celebrado con las potencias musulmanas, decaen mucho las limosnas de redención, porque suponiendo las gentes que ya no la habrá, no solo tienen por excusado la limosna, sino que han causado algunas vejaciones y mal trato a los que las colectan... mediante a que los caudales de redención tienen todavía el destino de redimir cautivos, y evitar la cautividad de innumerables personas*<sup>1799</sup>.

Ante tal enunciado, el arzobispo de Lima consultará al Consejo sobre la administración de estas mandas en las colonias, recibiendo un real despacho ratificando la continuidad de la *Religión de la Merced* en el cargo de la *colectación de limosnas para la redención de captivos*<sup>1800</sup>, zanjando toda duda al respecto.

El segundo lugar, representado por la letra A, obtiene un 12.1% de adeptos (3.6% mujeres y 8.5% varones) que mencionan de manera muy genérica las mandas pías sin ningún tipo de especificación, probablemente porque la costumbre arraigada no lo ameritaba. Procesalmente se vive un modelo inverso entre hombres y mujeres: mientras ellas reducen el porcentaje de 4.4% a 3%, los hombres lo incrementan de 3.6% a 12.7%. La practicidad masculina es más notoria en este aspecto.

El tercer lugar, identificado con la letra D, solo dista del anterior una décima, y en su cómputo general sobresalen los hombres con 6.8%, dejando a las mujeres en 5.2%. Su singularidad es que solo aparece en la última década, como influencia directa de las Cortes de Cádiz, pues está referido a las mandas forzosas complementadas con el apoyo a las viudas cuyos esposos hubiesen muerto en la Guerra de la Independencia contra la Francia napoleónica. Un 25.5% de los hombres destinó este tipo de mandas frente al 19.5% de mujeres, lo que revela la fuerza de la influencia gaditana en nuestro territorio.

En efecto, a causa de la invasión francesa, en diciembre de 1810 se aprobó la propuesta del Consejo sobre establecimiento de una manda forzosa de 12 reales en cada uno de los testamentos que se recibieran en la Península y de 3 pesos en los de América, a beneficio de las *viudas, cautivos y personas desvalidas, con la condición de que esto sea durante la guerra y diez años después*. El fundamento de dicha proposición se centró en que, durante la agonía, todos los hombres dejan aflorar su generosidad, pues *cada uno quiere redimir sus pecadillos con semejantes mandas, porque estas obras de misericordia son muy gratas y aceptables a Dios como nos lo recomienda el Evangelio*<sup>1801</sup>.

---

<sup>1799</sup> D. González Cruz. *Religiosidad y ritual...* Op. Cit. pp. 444-445.

<sup>1800</sup> AGI. Lima 936. N. 1. "Carta del Arzobispo de Lima". Jul. 1790.

<sup>1801</sup> Constitución de 1812. 19 de diciembre de 1810. pp. 191-192 en <http://www.constitucion1812.org/>. Consultado el 10 de junio de 2013.

El decreto final fue aprobado por las Cortes el 3 de mayo de 1811. De acuerdo a los artículos octavo y noveno, los curas debían entregar el producto de lo recaudado a sus arzobispos, obispos o cabildos, junto con una lista de todos los sujetos fallecidos en sus parroquias en donde constarían nombres, edades y circunstancias. Asimismo, era indispensable formar una junta pía-religiosa, presidida por el capitán general donde lo hubiera, y conformada por el arzobispo, obispo, canónigo o dignidad de cada sitio, por el cura párroco más antiguo, el gobernador, corregidor o justicia, el síndico personero del común y un miembro del cabildo eclesiástico que haría las veces de secretario autorizando los acuerdos. El artículo 9 especificaba que donde no hubiera capitán general ni audiencia presidiría la junta, el arzobispo u obispo y, en su defecto, el corregidor o justicia.

Un año después, el arzobispo de Lima Bartolomé María de las Heras acusará recibo del real despacho por el que se mandaba cobrar a los testadores esta manda forzosa de 3 pesos fuertes en tanto durase la guerra contra Francia y hasta diez años después<sup>1802</sup> procediendo a remitirla a los obispados de este virreinato peruano.

Una vez llegada la imposición a estos lares, el vicario Tomás Diéguez la hará extensiva a los curatos de este Partido, surtiendo efecto, en la práctica, en el mismo mes de marzo, cuando por primera vez, en el testamento de la distinguida piurana Escolástica Rugel Fernández, se indique el pago de *3p<sup>s</sup> de a 8r<sup>s</sup> con arreglo al Real Precepto del Supremo Consejo de Cortes Extraordinarias, por decreto de 3 de mayo de 1811, [que] ha determinado se den por los testadores e intestados a favor de las viudas y familias que en él se expresan*<sup>1803</sup>.

A pesar de este primer asentimiento, se intuía que esta imposición monetaria iba a tener adeptos y detractores, sobre todo en las capas con menos recursos económicos o en aquellos feligreses habitantes de zonas alejadas. De eso fue consciente el obispo de Trujillo José Carrión y Marfil, al comentar al vicario Tomás Diéguez que era *menester explicarlo por los siete modillos, y aun así ha(bía) de haber infinidad de dificultades*<sup>1804</sup>. No se equivocó en sus premoniciones porque, en efecto, los residentes del campo e incluso algunas autoridades ciudadanas se resistieron al cumplimiento. El regidor Diego Manuel Farfán de los Godos, por ejemplo, en agosto de 1812, en su testamento hecho por

---

<sup>1802</sup> Cfr. AGI. Lima. 1568. N. 76. “Carta del Arzobispo Bartolomé”. Mar. 1812.

<sup>1803</sup> ARP. Notarial. Caja 82. Prot. 12. Correlativo 158. Acto notarial 36. Fol. 114v. “Testamento de Escolástica Rugel Fernández”. Mar. 1812.

<sup>1804</sup> AGN. CTD. Libro 11. Cuaderno 34. Carta 2. “Carta del Obispo José a Tomás Diéguez”. Nov. 1813. (signatura antigua)

Juan Asencio de Monasterio, capitán de infantería y juez real subdelegado, será uno de los piuranos que no deje especificados en su testamento los 3 pesos para viudas, aunque eso no necesariamente implicase que en la práctica sí lo hubiera indicado a su albacea<sup>1805</sup>.

Los campesinos sí que fueron absolutamente reacios a cumplir con lo mandado, pues pasarán hasta treinta y seis meses hasta que el presbítero huancabambino Manuel Antonio de Adrianzén y Velasco lo estipule en su testamento nuncupativo, curiosamente cuando las cortes gaditanas ya habían sido disueltas por el rey Fernando VII. Seguirá su ejemplo Tomasa Agurto y Sata, residente en la vaquería de la hacienda de Yapatera, en noviembre de 1814<sup>1806</sup>. La falta de escribanos y autoridades políticas, junto con la lejanía de la ciudad, permitió a estos feligreses eludir responsabilidades político-religiosas que de seguro desconocían en muchos casos, amparándose en esto y en su pobreza: *No puedo contribuir con los 3p<sup>s</sup> en atención a mi pobreza*, resaltaba en su testamento, a fines de 1818, Manuel Taboada, quien sin embargo se esforzó por destinar *medio real a las mandas pías y lo mismo a los Santos Lugares de Jerusalén*<sup>1807</sup>.

Paulatinamente, los sacerdotes de la ciudad fueron adhiriéndose a estas mandas, probablemente como símbolo de apoyo a los desvalidos de la metrópoli. El presbítero Gaspar José de Adrianzén y Velasco, en 1815, deja a las mandas *de la Merced 2r<sup>s</sup>, otros dos a las de Jerusalén y 3 pesos a las últimamente prevenidas por el Gobierno de la Nación*<sup>1808</sup>.

Haciendo el respectivo cruce de información entre los testamentos y las testamentarías o gastos de funeral y entierro, descubrimos que, si bien en los primeros se manda pagar este impuesto en marzo de 1812, en las segundas recién encontramos comprobantes de este pago en 1814. Es decir, que los pedidos de los agonizantes no se cumplieron de inmediato sino dos años después, tal como lo corroboran los autos realizados por el albacea y esposo de María Bustos de Lara, en septiembre de 1814, donde se lee el recibo del *Real Derecho*<sup>1809</sup>.

Retomando el análisis de acuerdo al orden jerárquico, el cuarto lugar (N/D) se

---

<sup>1805</sup> Cfr. ARP. Notarial. Caja 82. Prot. 12. Correlativo 158. Acto notarial 95. Fol. 258v. “Testamento de Diego Manuel Farfán de los Godos”. Ago. 1812.

<sup>1806</sup> Cfr. ARP. Notarial. Caja 83. Prot. 13. Correlativo 159. Acto notarial 141. Fol. 365v. “Testamento de Tomasa Agurto y Sata”. Nov. 1814.

<sup>1807</sup> ARP. Notarial. Caja 140. Prot. 33. Correlativo 250. Acto notarial 32. Fol. 88r. “Testamento de Manuel Taboada”. Dic. 1818.

<sup>1808</sup> ARP. Notarial. Caja 84. Prot. 14. Correlativo 160. Acto notarial 169. Fol. 544r. “Testamento del presbítero Gaspar José de Adrianzén y Velasco”. Ago. 1815.

<sup>1809</sup> ARP. Intendencia. Leg. 37. Exp. 706. “Testamentaría de María Bustos de Lara”. Sept. 1814.

corresponde con un reducido número de testadores (3.2%) que no deja ninguna manda pía, argumentando que no cuentan con los recursos económicos suficientes para hacerlo. Gregorio Ortiz, expósito de padre desconocido, pide en 1795 entierro de limosna y no deja mandas pías *por insolvencia en que al presente me allo* (sic)<sup>1810</sup>. Como él, otros varones que oscilan desde el 0.7% en la última década hasta el 4.3% en la segunda confirman la oposición a cancelar este impuesto por las razones esgrimidas, aunque se arrepintieran poco después: Francisco Desiderio Sánchez, en 1810, indicará, primero no dejar ninguna manda pía por no poseer ningún bien, rectificando, más adelante para encargar a su madre dar  $\frac{1}{2}$  real *a las mandas forzosas y acostumbradas, lo mismo que a los Santos Lugares de Jerusalén*<sup>1811</sup>. El grupo de mujeres, también con situación paupérrima, va desde el 0.7% al inicio del período hasta el 2.1% en la segunda decena. Esta penosa precariedad no les permitía ni siquiera destinar  $\frac{1}{2}$  real, como lo hicieron muchos feligreses que se conformaron con el mínimo acostumbrado. El monto más alto en este rubro llegó a los 10 pesos, que solo fue precisado por una autoridad piurana, es decir, un miembro de la élite.

Por último, el quinto lugar es para aquel pequeño grupo conformado por 2 mujeres y 3 varones que a las mandas acostumbradas añadieron otras poco comunes en Piura, como *a San Pedro en Roma, en Santiago, en Galicia*<sup>1812</sup> y aquellas que incluyen *la reedificación del templo de Nuestro Padre San Francisco que está en Asís (Italia)*<sup>1813</sup>. Esto último se nos presenta como una alternativa de donaciones, que pueden presentarse como mandas pías o como simples regalos a la Iglesia, al clero, a cofradías, pobres, presos y otros.

#### 9.4. Donaciones religiosas: el último recurso por la salvación.

Previamente se ha consignado información sobre donaciones relacionadas con la fundación de capellanías que, tras varias generaciones, recaían en instituciones religiosas como iglesias, conventos, cofradías y hermandades, en personas de escasa riqueza o en presos. En este último apartado detendremos nuestra atención en aquellas dádivas ajenas

---

<sup>1810</sup> ARP. Notarial. Alcaldes ordinarios: Ignacio Valdivieso. Prot. 15. Acto notarial 5. Fol. 11v. “Testamento de Gregorio Ortiz”. Feb. 1795.

<sup>1811</sup> ARP. Notarial. Caja 80. Prot. 10. Correlativo 156. Acto notarial 199. Fol. 573r. “Testamento de Francisco Desiderio Sánchez”. Ago. 1810.

<sup>1812</sup> ARP. Notarial. Caja 103. Prot. 1. Correlativo 188. Acto notarial 48. Fol. 239r. “Testamento de Jacoba Gonzales de Cordova”. Ene. 1780.

<sup>1813</sup> ARP. Notarial. Caja 74. Prot. 3. Correlativo 149. Leg. 1. Acto notarial 111. Fol. 339v. “Testamento de Bernardo Cabral y Martínez”. Mar. 1795.

a este contexto y que, más bien, se caracterizan por la inmediatez en el gozo del beneficio, por la adhesión a una determinada vocación y por la tranquilidad definitiva de la conciencia. En ese sentido, es la última muestra de desapego hacia lo material y de amor y devoción a Jesucristo, a María o a los santos, con la plena confianza de que ese acto quedaría en la mente de los feligreses por varios años y, sobre todo, movería la misericordia divina hacia el perdón de los pecados.

De manera bastante lógica, las dos principales entidades religiosas hacia donde se destinaría la mayor parte de dádivas de los vecinos fueron las iglesias y conventos en cuyos altares estaban depositadas las imágenes a quienes habían dirigido sus ruegos y acciones de gracias, y celebrado en sus festividades. A estas se sumaban cofradías y hermandades, con sede en la misma parroquia o capilla, que de manera especial rendían culto a una devoción específica.

El cuadro 53 sirve para comprobar el porcentaje de testadores -piuranas y piuranos- que destinaron alguno de sus bienes a cualquiera de estos destinatarios frente a aquellos que no lo hicieron. Sobresale (83.3%) el grupo que prefirió invertir su patrimonio en otras acciones antes que en donaciones. De esta totalidad, el 46.6% son hombres y el 36.7% mujeres. En contraposición, los donantes están subdivididos en 8 puntos de mujeres y 8.7 de hombres, sumando un total de 16.7%. Este porcentaje, no de los más representativos, es un indicativo no solo del apego a las devociones sino, sobre todo, del afán de los miembros de la élite, bien de sobresalir, bien de aprovechar el último recurso que tenían a mano. De ambas intenciones quedan pruebas, como iremos viendo a lo largo de este título.

Porcentualmente, las mujeres reflejan dos períodos muy estables de unos veinte años cada uno. En el primero bordean los 6 puntos y en el segundo incrementan hasta 9; los varones, por su parte, presentan una evolución más dispar, llegando al mínimo de 2 puntos en la segunda década, a partir de la cual crecen hasta los 13.5, sobrepasando a las mujeres. Intuimos que la baja de la segunda década estuvo relacionada con la prolongada sequía vivida en Piura, que afectó a hacendados y tineros prioritariamente.

Cuadro N° 53. Donaciones (1780-1819)

| Décadas                             | Mujeres                |                            | Varones                  |                            |
|-------------------------------------|------------------------|----------------------------|--------------------------|----------------------------|
|                                     | Donan                  | N/D                        | Donan                    | N/D                        |
| 1780-1789<br>136 testam             | 9<br>6.6%              | 60<br>44.1%                | 9<br>6.6%                | 58<br>42.6%                |
| 1790-1799<br>92 testam              | 6<br>6.5%              | 34<br>37%                  | 2<br>2.1%                | 50<br>54.3%                |
| 1800-1809<br>132 testam             | 12<br>9%               | 45<br>34%                  | 14<br>10.6%              | 61<br>46.2%                |
| 1810-1819<br>133 testam             | 12<br>9%               | 42<br>31.5%                | 18<br>13.5%              | 61<br>45.8%                |
| <b>Totales</b><br><b>493 testam</b> | <b>39</b><br><b>8%</b> | <b>181</b><br><b>36.7%</b> | <b>43</b><br><b>8.7%</b> | <b>230</b><br><b>46.6%</b> |

Fuente: Elaboración propia en base a 493 testamentos

La variedad de bienes donados está destinada a la edificación y refacción de templos y, sobre todo, al culto y embellecimiento de las imágenes. Si la obra era compleja y, por ende, costosa, se podían unir dos o tres fieles de mediana fortuna para asumirla, tal como lo hicieron, entre otros, Francisco Rodríguez, natural de Ayabaca, y Feliciano Rojas, difunta, para comprar una campana y otros paramentos de la capilla de Chipillico y un retablo del Señor de la Misericordia. Ambos se comprometieron a pagar por mitad estas obras, y al morir Feliciano dejó como albacea a Francisco para que pagara lo requerido<sup>1814</sup>.

Efectivamente, las obras de fábrica y refacción eran las más costosas y solo los más pudientes podían asumirlas de manera unipersonal, demostrando así su opulencia, poder y relevancia en la sociedad a la que pertenecían. Sobresalen los presbíteros que, al no tener hijos como herederos forzosos, destinaban fuertes sumas de dinero a la fábrica de la iglesia. El examinador sinodal del obispado de Trujillo, cura rector y vicario juez eclesiástico de Piura, Luis José Freire Orbegoso, por ejemplo, encomendó, que de sus bienes, se sacaran 1500 pesos para la fábrica de la iglesia del pueblo de Otusco (sierra de

<sup>1814</sup> Cfr. ARP. Notarial. Caja 102. Prot. 28. Correlativo 238. Exp. 2. Acto notarial 48. Fol. 160v. "Testamento de Francisco Rojas". Ago. 1800.

La Libertad) y quinientos para la de la Matriz de Piura<sup>1815</sup>. Siguieron este mismo proceder el presbítero Tomás Fuentes y Sorrilla, en 1808, legando 1000 pesos en efectivo para reparación del techo o cubierta de la iglesia del convento de Nuestra Madre y Señora de Mercedes de esta ciudad (probablemente deteriorado por las lluvias de 1803-1804), cuidando los albaceas de su verificación, como de ir contribuyendo con lo que fuere preciso hasta cumplir con el monto destinado<sup>1816</sup>. La misma cantidad dejaría el sacerdote Diego del Castillo, dos años después, para arreglar un lienzo de pared del baptisterio de la iglesia de Huancabamba, destacando que *de ninguna manera entren en poder del actual ecónomo de la Ygles<sup>a</sup> sino en algún sujeto pudiente y cristiano según lo dispusiese el Obispo*<sup>1817</sup>. Y es que, en efecto, grandes sumas de dinero eran tentadoras hasta para los mismos administradores de la Iglesia, que para el caso de Huancabamba habían demostrado clara falta de ética. Para evitar robos o malversaciones, se designaría a la autoridad máxima como supervisora de esta obra, práctica seguramente habitual en estos casos.

Si no se contaba con dinero en efectivo, se optaba por vender haciendas y destinar parte de su valor en la fábrica de parroquias en las que se hubiese servido, como muestra de gratitud, caridad o espíritu filantrópico. *Que se venda mi hacienda de Poechos... incluidos o no los esclavos*, mandaba José Mendes Casariego, cura de Querecotillo en 1811, y *la mitad del valor de uno y otro se invierta en beneficio de las cuatro capillas de que se compone dicho mi curato* de Querecotillo, dando preferencia a la de Chocán<sup>1818</sup>.

Para el culto y embellecimiento de imágenes, podemos clasificar los bienes concedidos en dos grandes grupos: por un lado, los inmuebles (casas y tierras); por otro, los muebles: negros esclavos, calesas, instrumentos musicales, oro en bruto, plata, alhajas de oro y diamantes<sup>1819</sup>, escaparates, sitiales, candeleros, espejos y faroles, cuadros y láminas, relojes, alfombras y petates, ropa y telas, cálices, patenas y crucifijos, animales

---

<sup>1815</sup> Cfr. ARP. Notarial. Leg. 74. Prot. 2. Exp. 2. Acto notarial 47. Fol. 101r. “Testamento del Dr. Luis José Freire Orbegoso”. Jul. 1786.

<sup>1816</sup> Cfr. ARP. Notarial. Caja 78. Prot. 8. Correlativo 154. Acto notarial 4. Fol. 49v. “Testamento del presbítero Tomás Fuentes y Sorrilla”. Ene. 1808.

<sup>1817</sup> ARP. Notarial. Caja 80. Prot. 10. Correlativo 156. Acto notarial 152. Fol. 386v-387r. “Testamento del presbítero Diego del Castillo”. Nov. 1810.

<sup>1818</sup> Cfr. ARP. Notarial. Caja 81. Prot. 11. Correlativo 157. Acto notarial 31. Fol. 116r/118r. “Testamento del presbítero José Mendes Casariego”. Feb. 1811.

<sup>1819</sup> María Casilda de Mesones, residente en el pueblo de Sechura, ofrece un par de zarcillos y una cruz de diamantes para la Virgen del Carmen de la capilla de la ciudad de Piura, para que se empleen en el adorno de la imagen. Asimismo, regala un par de zarcillos de perlas finas a la Virgen de las Mercedes. Cfr. ARP. Notarial. Caja 39. Prot. 5. Lib. 4. Correlativo 91. Acto notarial 250. Fol. 285r. “Testamento de María Casilda de Mesones”. Feb. 1784.



y, por supuesto, dinero en efectivo.

La lista de bienes tenía finalidades muy puntuales de acuerdo a lo especificado por los testadores. Por ejemplo, para ayudar en los gastos de la fiesta de alguna advocación de la Virgen o santos, sea en septenarios, novenarios o quincenas proporcionando cera, aceite en la lámpara y ofrendas como pan, vino y otros. Asimismo, podía destinarse a hacer rayos, coronas<sup>1820</sup>, frontales<sup>1821</sup>, velos, ropas y joyas a la Virgen; o bien a confeccionar hábitos, cordones, sombreros, mantos u otros objetos de los santos<sup>1822</sup>; y también para servicio en la iglesia.

La única finalidad personificada es esta última, porque debía ser realizada por un negro, varón o mujer, que habiendo sido esclavo quedara en situación de servilismo. Hay pocas pero interesantes concesiones de este tipo de bienes que normalmente pasan a ser servicio especializado de los templos, no solo en limpieza y cuidado<sup>1823</sup>, sino también en algunas artes como la música. El presbítero José Méndez Casariego establece que uno de sus cuatro esclavos, que pasará a ser liberto, quedará adscrito a la capilla de Chocán y Querecotillo para que *haya de asistir a tocar la caja y estar sujeto en todo a mi compadre Pedro Talledo, pero de ningún modo ha de ser esclavo*<sup>1824</sup>. En este caso puntual, se contaría con la habilidad musical de este artista para las funciones religiosas, pero no bajo la condición de esclavitud. De manera similar, Baltazara Robles entrega a su esclavo Francisco a Juana María Velázquez, para que le sirva durante los días de su vida *y después de ellos ha de ser libre y horro de toda esclavitud... con la precisa condición de que mientras viviere y no tuviere quebranto de salud sirva a la Yglesia Matriz de esta ciudad*

---

<sup>1820</sup> Águeda Gómez, residente en la hacienda Suipirá en Tambogrande, en 1818, indica que de sus bienes se saquen 200p<sup>s</sup> para que se compre una libra de oro y se le haga una corona a Nuestra Señora del Rosario de Chipillico, sacando también la hechura. Igualmente dispone que se haga otra corona para la imagen de Nuestra Señora de Guadalupe que se celebraba en el sitio de La Punta. Cfr. ARP. Notarial. Caja 140. Prot. 33. Correlativo 250. Acto notarial 48. Fol. 134v-135r. “Testamento de Águeda Gómez”. Nov. 1818.

<sup>1821</sup> Ambrosio Távara, natural de Huancabamba, destina parte de sus bienes para la elaboración de un frontal de espejos para la efigie de Nuestra Señora del Carmen, venerada en la Iglesia de Huancabamba Cfr. ARP. Notarial. Leg. 74. Exp. 1. Acto notarial 83. Fol. 248v. “Testamento de Ambrosio Távara”. s/m. 1780.

<sup>1822</sup> José Félix Navarrete y Blanco, cura de Chalaco, asevera que deja un castellano y 5 tomines de oro rico para que le hagan a mi Arcángel san Rafael un cintillo con su hebilla para su sombrero: Ytem también dejo un marco 3 onzas de plata piña pa que le hagan al Santo un sombrero, pescado y Báculo. Cfr. ARP. Notarial. Caja 81. Prot. 11. Correlativo 157. Acto notarial 153. Fol. 460r. “Testamento del presbítero José Félix Navarrete y Blanco”. Jun. 1804.

<sup>1823</sup> Thomasa Castilla y Tobar, en 1785, deja a su negro esclavo Manuel al servicio de la iglesia del Carmen, como lo había hecho hasta ese momento, y a su esposa, la negra Agustina, para que lave y almidone la ropa de dicha iglesia y ayude a barrerla. Cfr. ARP. Notarial. Caja 39. Prot. 5. Correlativo 91. Acto notarial 30. Fol. 249r. “Testamento de Thomasa Castilla y Tobar”. Dic. 1785.

<sup>1824</sup> ARP. Notarial. Caja 81. Prot. 11. Correlativo 157. Acto notarial 31. Fol. 116r/118r. “Testamento del presbítero José Mendes Casariego”. Feb. 1811.

*en alzar los fuelles del órgano*<sup>1825</sup>. También preocupaba la conducta posterior de los esclavos. Así, María Manuela Otero y Ruiz, piurana dueña de un zambito esclavo llamado José Francisco que entregó a su hermano Juan Otero, dispondría su cesión a la Iglesia de ser su comportamiento inadecuado: que si el susodicho *descubriese después algunas malas costumbres se lo cedo a la Yglesia del Carmen de la ciudad de Piura para qe esté sujeto a ella a servidumbre*<sup>1826</sup>.

La multiplicidad de artículos regalados obliga a plantear algunas cuestiones lógicas: ¿qué esperaban conseguir los donantes? ¿se contentaban con adornar, celebrar y edificar el templo o había razones más trascendentes? Las respuestas inmediatas también parecen razonables: esperaban intercesión para la salvación por parte del Señor, la Virgen o los santos; esperaban fama entre sus contemporáneos; esperaban sosiego y paz para su alma. Tres motivos, en solitario o en conjunto, que se dejan entrever en los distintos testamentos trabajados.

Sobre el primero, que es el más común, hay que ratificar una vez más su concomitancia con el espíritu devoto hacia una advocación en particular. En ese sentido, las donaciones se inclinan hacia la celebración de misas, novenarios y fiestas, para lo que prefieren dejar dinero en efectivo. En 1794, el regidor Baltazar Ruiz Martínez, enfermo en cama, legó 100 pesos a la capilla del Carmen, dirigida por el licenciado José Mendoza, *con la pensión de una sola Misa cantada en el Novenario de esta advocación*; e igual cantidad a la Virgen de las Mercedes y del Rosario veneradas en la iglesia del convento de la Merced de Piura y otros *cien pesos a Nuestra Señora de los Dolores qe se venera en la Yglesia Matriz Parroquial... debiéndose entender que perpetuamente ha de subsistir esta buena Memoria*<sup>1827</sup>. El gallego Antonio Castro Bendiñas, vecino de Piura, estableció por su parte en 1808 que se le dieran a la Virgen del Carmen 200 pesos para que el capellán le mandara confeccionar una alhaja, para el adorno de su iglesia o altar *a mérito del amor y devoción qe tengo a María Santísima, por la citada advocación del Carmen, desde los primeros años de mi edad*<sup>1828</sup>. Sin duda alguna, el fervor que tenía a esta advocación, adquirido en el hogar, impulsó a dejarle una buena cantidad de dinero para su embellecimiento.

---

<sup>1825</sup> ARP. Notarial. Prot. 19. Exp.1. Acto notarial 13. “Testamento de Baltazara Robles y Velásquez”. Abr. 1782.

<sup>1826</sup> ARP. Notarial. Caja 82. Prot. 12. Correlativo 158. Acto notarial 2. Fol. 9r. “Testamento de María Manuela Otero y Ruiz”. May. 1811.

<sup>1827</sup> ARP. Notarial. Leg. 154. Prot. 17. Exp.1. Fol. 27r. “Testamento de Baltazar Ruiz Martínez”. Abr. 1794.

<sup>1828</sup> ARP. Notarial. Caja 78. Prot. 8. Correlativo 154. Acto notarial 131. Fol. 430v. “Testamento de Antonio Castro de Bendiñas”. Oct. 1808.

Por último, Cecilia de la Peña, vecina del sitio de Piscán -términos de la capilla de San José de Yamango- es otro referente de esta primera razón, porque en su testamento nuncupativo establecía la cesión de 30 cabras que llevó como dote a su matrimonio a Nuestra Señora del Rosario; los réditos obtenidos a la Virgen del Cisne, con 2 libras de cera; y a santa Rita y a la Virgen de Pacaipampa, una misa rezada y una libra de cera. Agregaba la donación a la Virgen del Rosario de una ternera de tres años, un calabazo, 5 botijas y *una acción de tierra en Confisionario y otra en Piscán*, con la intención de que *sea mi medianera y abogada*<sup>1829</sup>. En la misma línea, el cura Clemente Gutiérrez de la Torre, en 1811, afirmaba tener un terno con hebillas de oro que donaría a *Nuestra Madre y Señora del Carmen para ayuda de una corona de la dicha mi Madre... bajo de cuyo Patrocinio y auspicio quiero morir*<sup>1830</sup>.

Si la primera razón tiene carácter espiritual, la segunda es de cariz ético-moral y servía para acallar la conciencia, sobre todo cuando no se había cumplido una función religiosa o se habían cometido acciones poco fraternas. Los sacerdotes fueron más propensos a especificar este motivo a causa de sus ausencias de las parroquias, causantes de descuido en el adoctrinamiento, falta de sacramentos y de celebraciones festivas. Como *devoto de mi padre San Antonio... siempre he estado en ánimo de hacerme cargo de su fiesta en esta Yglesia Parroquial, pero no lo he verificado por mis continuas ausencias de este pueblo*, se lamentaba el cura de Huancabamba Manuel Antonio de Adrianzén, que en compensación mandó se le confeccionase *un hábito decente para que se le ponga solamente en los días de su fiesta*; además, por tener un gran afecto a dicha iglesia, destinó 450 pesos para comprar 6 candeleros y edificar un sotabanco de plata *para las festividades del Divinísimo*. Como también administró el curato de Chirinos durante 10 años, confesó que *para satisfacción de mi conciencia... se entreguen 1500 pesos a José Ygnacio Checa, gobernador de Jaén, y a Matías Arista, cura propio de la Doctrina, para que con acuerdo de ambos distribuyan en las 3 yglesias del curato consultando a su decencia y aseo*<sup>1831</sup>. Intuimos que poca labor fecunda había hecho en estas capillas y, al final de su vida, no vio otro medio que el de la donación para tranquilizar su alma.

Los laicos, para acallar obras poco fraternas, también separaron bienes en honor a

---

<sup>1829</sup> ARP. Notarial. Leg. 75. Prot. 5. Correlativo 151. Acto notarial 129. Fol. 375v. “Testamento de Cecilia de la Peña”. Ago. 1803.

<sup>1830</sup> ARP. Notarial. Caja 81. Prot. 11. Correlativo 157. Acto notarial 49. Fol. 175r. “Testamento del presbítero Clemente Gutiérrez de la Torre”. Feb. 1811.

<sup>1831</sup> ARP. Notarial. Caja 84. Prot. 14. Correlativo 160. Acto notarial 61. Fol. 199v-200r. “Testamento de Manuel Antonio de Adrianzén y Velasco”. Mar. 1814.

seres celestiales o a pobres, como veremos más adelante. Por ahora, solo nos quedaremos con un caso reiterado en el que el agonizante confiesa el robo de dos potros y una mula a persona desconocida, por lo que adjudica 25 pesos *a beneficio de la semi parroquia* (o capilla) *de Tambogrande* para así poder morir en paz<sup>1832</sup>.

La última razón es netamente socio-económica, porque busca trascendencia en el tiempo o evitar la desaparición de los bienes conferidos. Por uno u otro de estos móviles, el presbítero Tomás Fuentes y Sorrilla entregó un cáliz grande y su patena, ambos de oro, para el servicio de las funciones clásicas de Nuestro Amo Sacramentado venerado en la iglesia matriz, a cuyo fin debían entregarlo al mayordomo de fábrica de la iglesia bajo la precisa calidad de *que se ponga la partida correspondiente en el libro de alhajas*<sup>1833</sup>. De la misma manera, Bernardina Azcárate entregó dos azafates grandes, de obra realzada, al Señor Sacramentado de la matriz de Piura, con la condición de que los mayordomos los *apuntaran en el Libro de Alhajas*. ¿Por qué esta indicación puntual? ¿Acaso se fiaban poco de los encargados, era costumbre que cada donación se enlistara, o tal vez los objetos eran tan ostentosos que merecían dejar claro el nombre de su donante? Las tres alternativas podrían conjugarse perfectamente, evitando la desaparición y la administración de bienes de determinada devoción. Hemos de recalcar que Bernardina hizo más regalos en los que ya no contemplaba esta petición:

*dejo una alfombra grande para Nuestra Señora Santa Ana y otra pequeña para mi padre San Antonio, con más un cajón grande con su chapa y llave y otro cajón de la misma laia para la Parroquia de San Sebastian para que se guarden ornamentos y alhajas... mando se le dé a Nuestra Señora de Aguasanta un manto de brocado que se lo tengo mandado y que a Nuestra Señora de Dolores de San Sebastian se le dé una saya de terciopelo para que se haga de ella un manto, y una cruz de esmeraldas se dé a Nuestra Señora de la Candelaria. Ytem mando que dejo los espejos de mi poder a mi albacea para que le sirvan a la Yglesia de mi Señora Santa Ana en todas las sesiones que se hiciesen y descolgándolos los guarde mi albacea y a falta de él queden perpetuamente puestos en el altar*<sup>1834</sup>.

No es poco lo que dejaba esta mujer a varias iglesias y devociones, quizá movida por la ausencia de hijos (que murieron a tierna edad) y por la gratitud hacia las devociones que en su momento dieron consuelo a su dolor.

---

<sup>1832</sup> Cfr. ARP. Intendencia. Leg. 3. Exp. 45. Fol. 51r. “Testamentaria de Miguel Garcés”. Sept. 1786.

<sup>1833</sup> ARP. Notarial. Caja 78. Prot. 8. Correlativo 154. Acto notarial 4. Fol. 47r. “Testamento del presbítero Thomas Fuentes y Sorrilla”. Ene. 1808

<sup>1834</sup> ARP. Notarial. Caja 38. Correlativo 89. Acto notarial 5. Fol. 536r-537r “Testamento cerrado de Bernardina Ascárate”. Jul. 1781.

Si bien las donaciones se hacían de manera directa y puntual, dos ejemplos sirven para demostrar su encaje en el sistema crediticio manejado en la ciudad de Piura y en el resto de las colonias, pues se podían entregar a censo y, con sus réditos, cumplir acciones religiosas. La ya conocida Tomasa Castilla y Tobar no olvida la deuda de 1000 pesos que tenía con ella Micaela Saavedra, exigiendo su entrega a interés: *y el que produjere se destine perpetuamente para gastos precisos de sera, pan y vino u otros a la yglesia de Nuestra Señora del Carmen de esta ciudad*<sup>1835</sup>. Otras dos mujeres, las hermanas Segunda y Rosa Jaime, también ordenaron sacar 100 pesos de una deuda de mil para imponerse en *finca segura para que sus réditos sirvan para ayuda de los gastos en la Quincena de Nuestra Señora del Tránsito que se venera en la Yglesia Matriz de esta ciudad sin que en esto haya la menor falta*<sup>1836</sup>. Tres años después, Rosa revocará el testamento sin olvidar este donativo, duplicándolo a 200 pesos con las mismas consideraciones<sup>1837</sup>. Como estas mujeres, algunos más confiaron en el proceso financiero, que de alguna manera paliaba la necesidad de circulante entre hacendados y, a su vez, permitía venerar a los santos de mayor devoción.

Pero, ¿qué pasaba si la devoción era arraigada y los bienes escasos? Un grupo reducido de testadores, movidos por su fe, dejará lo poco que tenía a vírgenes y santos, imitando a aquella viuda pobre que dio dos monedas de limosna y por la que Jesús no dudó en colocar como ejemplo: *Les aseguro que esta viuda pobre ha dado más que todos los otros que echan dinero en los cofres; pues todos ellos dan de lo que les sobra, pero ella, en su pobreza, ha dado todo lo que tenía para vivir*<sup>1838</sup>. Para Jesús no importaba tanto la cantidad donada sino la intención y el sacrificio con que se había entregado, y en eso creyeron los desposeídos. Entre sus representantes encontramos a la india costurera Juana María Alvarado, que solo pudo dar *un par de sarcillos de perlas falsas y piedras ... a mi Señora del Carmen de La Punta*<sup>1839</sup>, y a Manuel Rojas, otro indio de la reducción de la Huaca, que solo poseía *una casa, 1 caballo y 1 puerca*, que pidió entierro menor, dejó

<sup>1835</sup> ARP. Notarial. Caja 39. Prot. 5. Correlativo 91. Acto notarial 30. Fol. 252r. “Testamento de Thomasa Castilla y Tobar”. Dic. 1785.

<sup>1836</sup> ARP. Notarial. Caja 81. Prot. 11. Correlativo 157. Acto notarial 9. Fol. 21r. “Testamento recíproco de Segunda y Rosa Jaime”. Ene. 1811.

<sup>1837</sup> Cfr. ARP. Notarial. Caja 83. Prot. 13. Correlativo 159. Acto notarial 43. Fol. 98v. “Testamento de Rosa Jaime Taboada”. Abr. 1814. Dos años después hace un nuevo testamento con las mismas especificaciones de donación. ARP. Notarial. Caja 85. Prot. 15. Correlativo 161. Acto notarial 26. Fol. 74v-75r. “Testamento de Rosa Jaime y Taboada”. Mar. 1816.

<sup>1838</sup> San Marcos 12: 43-44.

<sup>1839</sup> ARP. Notarial. Leg. 74. Exp. 1. Fol. 140v. “Testamento de Juana María Alvarado”. Nov. 1785.

como heredera a su alma y no dudó en dejar su casa a la Virgen de Guadalupe<sup>1840</sup>. Nótese que este devoto prefiere entierro menor, pagado con los dos animales que poseía, y deja su bien máspreciado a su intercesora, confiando en que ella abogaría por su alma ante su hijo Jesucristo.

Hasta aquí las donaciones hechas a imágenes en particular, administradas por sacerdotes o párrocos. Toca ahora analizar aquellas dirigidas a devociones circunscritas a una cofradía o hermandad, para lo cual partiremos de la pertenencia de los fieles a cualquiera de estas corporaciones, pues así se entenderá mejor la razón de sus caridades.

El gráfico 14 permite ratificar que el 94.2% de hombres y mujeres testadores no perteneció a ninguna institución cofrade, o por lo menos no lo especificó en su última voluntad. Por tanto, hablamos de una gran mayoría que se mantuvo al margen de estas agrupaciones, lo que no necesariamente significa ausencia de participación en las celebraciones organizadas durante el año o evasión de regalos al final de sus vidas.

De los fieles pertenecientes, 2.6% son mujeres y 3% son hombres, de los cuales 12 pertenecen a una cofradía o hermandad, 1 a dos de ellas, y 2 a más de tres cofradías. En el caso de las mujeres, 9 fueron parte de una cofradía o hermandad, 3 de dos cofradías y solo 1 fue cofrade de más de tres cofradías. Por tanto, sobresale la preferencia por ser miembro de una sola institución, debido tal vez al pago que esto implicaba anualmente.

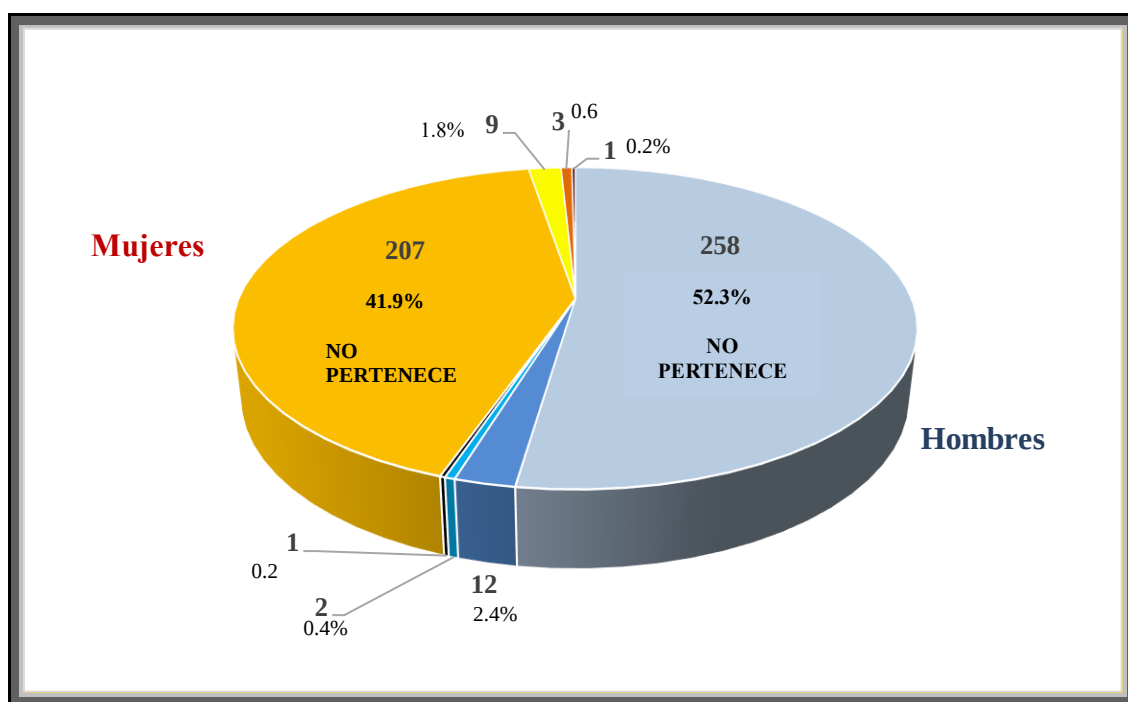
Casos excepcionales de pertenencia a varias hermandades y cofradías los encontramos representados en Marciano del Castillo, vecino de la hacienda San Miguel de Chalaco que en 1810 declara ser esclavo del Santísimo y de las Ánimas, hermano de la Casa Santa de Jerusalén, mayordomo del Santísimo, de la Virgen de Guadalupe y de Nuestra Señora del Rosario, para quienes encomendó cumplir con las respectivas misas y comprar 2 libras de cera como limosna. Además, declaró que tenía 20 reales de limosnas de la Virgen de Guadalupe y otros 20 que le donaba personalmente<sup>1841</sup>.

---

<sup>1840</sup> Cfr. ARP. Notarial. Caja 78. Prot. 8. Correlativo 154. Acto notarial 91. Fol. 301v. "Testamento de Manuel Rojas Mendoza". Abr. 1808.

<sup>1841</sup> Cfr. ARP. Notarial. Caja 80. Prot. 10. Correlativo 156. Acto notarial 147. Fol. 358r. "Testamento de Marciano del Castillo". Sept. 1810.

Gráfico N° 14. Pertenencia a cofradías o hermandades



Fuente: Elaboración propia en base a 493 testamentos.

Es lógico pensar que hubo una adhesión natural de los hermanos y cofrades a dejar parte de sus bienes a las organizaciones cofrades, pero no siempre fue así porque, aun sin pertenecer a ellas, les dejaron beneficios y viceversa. Posiblemente aquí jugó un papel motivador la devoción que, por escasez de recursos, no permitió la asimilación a una cofradía durante parte de su vida, pero sí al final de ella dejándole parte de sus bienes. Perteneciendo o no a ellas, un reducido 2% de hombres donó objetos a las hermandades o cofradías frente a un 1.4% de piuranas.

Las donaciones fueron bastante similares a las descritas en párrafos anteriores, pues consistieron en joyas, telas, ganados y objetos que adornaran al santo patrono o que permitieran la celebración de su fiesta. La diferencia es que para este caso no hemos encontrado donaciones de tierras ni casas, y que la administración de estos regalos era asumida por el mayordomo de turno, quien debía destinarlas solo al uso del patronato. Así lo recomendó encarecidamente el presbítero Diego del Castillo cuando en 1810 cedió

*4 ornamentos, los 2 bordados sobre terciopelo y lama y los otros 2 de tisú morado y negro: el blanco con alba de Chachapollas guarnecido de encajes de palmas y sin singulo, pero con Amto, mando se entregue a... Manuel Carrasco, mayordomo*

*de la cofradía del Divinísimo que se venera en esta Ygles<sup>a</sup> para que sirva únicamente en las funciones de dicha cofradía*<sup>1842</sup>.

Probablemente la aclaración era indispensable por el préstamo de joyas y ropa entre las organizaciones, lo que generaría su pérdida y deterioro.

Por el prestigio y poder que tenían los mayordomos de las cofradías como administradores y benefactores, fue común que tras su muerte mantuvieran cierta presencia por medio de las dádivas otorgadas; de ahí el empeño de perdurar en aquella que había estado bajo su mando durante uno o más años, a lo largo de los cuales habían emprendido ciertas obras de decoración con el santo o santa patrona. Si la vida no les alcanzaba para concluir con sus propósitos, el testamento era una buena herramienta que le permitía terminarlos. *Que se costee y concluya de mis vienes, un frontal de plata que se le está trabajando a Nuestra Señora de los Dolores en la Yglesia Matriz de esta ciudad, de cuya cofradía soy mayordomo actual*, exigía Teodoro Zapata, en 1796<sup>1843</sup>. De la misma manera, pero con mayor aporte, Diego López Campos, residente de zona rural, afirmando ser *devoto de Nuestro Padre San Antonio*, le tenía señaladas y apartadas de sus bienes unas cabritas, con cuyos productos le había *mandado siempre decir algunas misas*. Ahora, al final de sus días, mandaba que fueran vendidas por su hijo y que el importe, más 18 pesos, se lo entregara a la cofradía del santo ubicada en el convento de San Francisco de Piura para ayudar en su culto o a la confección de una alhaja. Indicaba también que como *mayordomo del Glorioso san Sebastian que se venera y celebra en la capilla de Yapatera, tengo a mi cargo la imagen de dicho Santo... que se entregará después de celebrada su fiesta, a costa de mis bienes*. También era mayordomo de la cofradía de la Virgen de Guadalupe *en cuya virtud* mandaba que se gastare *lo que fuere necesario para la fiesta de dicha Señora...* Por otra parte, destinó 30 pesos en efectivo destinados a María Antonia Jaime, como mayordoma de Nuestra Madre y Señora del Rosario con la intención de colaborar con un manto para dicha imagen<sup>1844</sup>.

En contadas ocasiones, los donativos se dejaban en manos de sacerdotes, quizá por tener mayor amistad con ellos, porque fueran miembros de las cofradías o como encargados de las celebraciones de las misas. En efecto, las dádivas hacían dupla perfecta

---

<sup>1842</sup> ARP. Notarial. Caja 80. Prot. 10. Correlativo 156. Acto notarial 152. Fol. 386v-387r. "Testamento del presbítero Diego del Castillo". Nov. 1810.

<sup>1843</sup> Cfr. ARP. Notarial. Prot. 9. Alcaldes ordinarios: Joaquín Adrianzén Palacios. Fol. 17v. "Testamento de Teodoro Zapata". Feb. 1796.

<sup>1844</sup> Cfr. ARP. Notarial. Caja 80. Prot. 10. Correlativo 156. Acto notarial 37. Fol. 96v/97r. "Testamento de Diego López". Mar. 1810.



con la solicitud de misas por la salvación personal y de parientes. En 1801, el cura Manuel de Ubillús, temeroso de que la muerte le llegara repentinamente, otorgó todo el ganado que poseía en el sitio de Payaca a la cofradía del Carmen para que fuera vendido por el cura del pueblo de Huancabamba y, con su producto, se celebraran las misas mensuales o semanales en el Altar del Carmen por su alma y la de sus padres. Su deseo se cumplió durante todo un año, pagándose 104 pesos y 5 reales por misas, novenario, fiesta, acólito, cera, alhajas y música (incluido organista y clarinista)<sup>1845</sup>. En este caso es notoria la devoción del presbítero por la Virgen del Carmen, pues aun sin pertenecer a su cofradía dejaba parte de sus bienes para la festividad, pagando cada uno de sus detalles.

Tampoco era hermana de ninguna cofradía en Piura, María Gonzáles Aguilar, cuya devoción le llevaría a dejar 25 pesos a la de Nuestro Amo Sacramentado de la iglesia matriz de Piura para ayuda del culto. Agregará un faldellín de lama azul con su tirana blanca como limosna a los mayordomos de la cofradía de Nuestra Señora de Dolores para que lo invirtieran en un manto; asimismo, una saya de terciopelo para un vestido a san Vicente Ferrer, venerado en la capilla de Santa Lucía, y tafetán blanco para completar el hábito del santo<sup>1846</sup>.

Como se evidencia en los ejemplos expuestos, las intenciones de los donativos son bastante parecidas a las mencionadas en párrafos anteriores. Destacan aquellas de tendencia espiritual que buscaban únicamente la salvación del alma y la de los familiares. Una de las corporaciones que más fama tenía en este ámbito era la de Nuestra Señora de la O<sup>1847</sup>, a cargo de los padres seculares de san Pedro o san Felipe Neri en la ciudad de Lima. Solo los piuranos con mayor poder patrimonial pudieron destinar 72 pesos para asentarse en esta cofradía y así *tener parte en los sufragios que se hacían por todos los hermanos*<sup>1848</sup>. La primera mujer piurana que, al final de sus días, pidió ser registrada en esta corporación limeña fue la ya citada María Gonzáles Aguilar en 1806; a partir de ahí siguieron su ejemplo algunos miembros de la crema y nata citadina, y también los más ricos de zona rural.

---

<sup>1845</sup> Cfr. ARP. Intendencia. Leg. 20. Exp. 354. Fol. 49v ss. “Expediente seguido por Luis José de Ubillús albacea dativo del presbítero Manuel de Ubillús”. Oct. 1801.

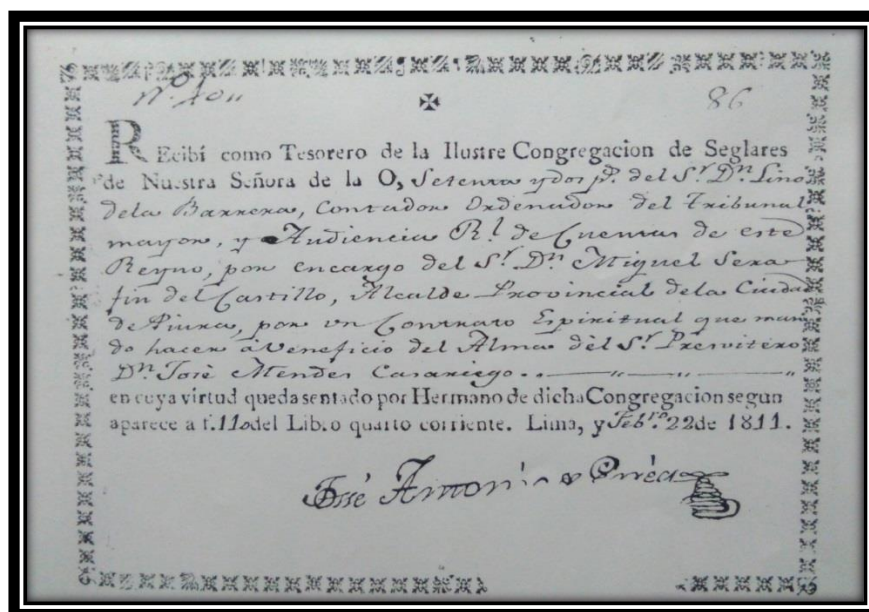
<sup>1846</sup> Cfr. ARP. Notarial. Caja 77. Prot. 7. Correlativo 153. Acto notarial 80. Fol. 255r/259r. “Testamento de María Gonzales Aguilar”. May. 1806.

<sup>1847</sup> Esta cofradía data del año 1632 y la autoridad de su gobierno y ministros fue reconfirmada por real cédula del 23 de noviembre de 1794. Cfr. D. Lévano. “Cofradías de devoción versus...” En: D. Fernández; D. Lévano y K. Montoya (Comps.). *Cofradías en el Perú...* Op. Cit. p. 223.

<sup>1848</sup> ARP. Notarial. Caja 77. Prot. 7. Correlativo 153. Acto notarial 80. Fol. 255r/259r. “Testamento de María Gonzáles Aguilar”. May. 1806.

Por ejemplo, el alcalde provincial de la hermandad, Miguel Serafín del Castillo, estipuló en pliego cerrado dentro del poder para testar que se sacaran 144 pesos y se remitieran a la capital, *a poder del tesorero de la Confraternidad de Nuestra Señora de la O* para que se le hiciesen dos asientos de 72 pesos cada uno, a beneficio de su alma<sup>1849</sup>. Los albaceas cumplieron, así como los de José Méndez Casariego, consignando en las testamentarias los recibos correspondientes. Esta costumbre citadina poco a poco se va asimilando en zona rural, pues María Vicenta Sandoval, residente del sitio de La Punta en 1816, manda que *se le siente por dos veces en la Cofradía de Nuestra Señora de la O de la capital de Lima, pagando los 72p<sup>s</sup> señalados cada vez, importando ambas 144p<sup>s</sup>, los qe se sacarán de mis bienes*<sup>1850</sup>.

Imagen 28



Fuente: ARP. Recibo de asentamiento de la Congregación de Nuestra Señora de la O<sup>1851</sup>.

Las intenciones espirituales que motivaban la donación de bienes materiales a la cofradía procedían de causas muy variadas como, entre otras, las devociones adquiridas desde temprana edad, promesas hechas o aclaraciones de deudas<sup>1852</sup>. Mauricia Niño de

<sup>1849</sup> Cfr. ARP. Notarial. Caja 82. Prot. 12. Correlativo 158. Acto notarial 30. Fol. 103v. "Testamento de Miguel Serafín del Castillo". Mar. 1812.

<sup>1850</sup> ARP. Notarial. Caja 85. Prot. 15. Correlativo 161. Acto notarial 86. Fol. 246v. "Testamento de María Vicenta Sandoval". Jun. 1816.

<sup>1851</sup> ARP. Notarial. Caja 81. Prot. 11. Correlativo 157. Acto notarial 31. "Testamentaria del presbítero José Mendes Casariego". Feb. 1811.

<sup>1852</sup> María Eusebia Fernández dejó *un par de sarcillos de oro de tres pendientes y piedras del ynga, qe mandé hacer con el fin de qe después de mis días, hubieran de recaer en Nuestra Madre y Señora de las*

Figuerola, rica piurana, es un buen referente de dama que no desea ser acusada por supuestas deudas dejadas por su finado esposo a la cofradía del Santísimo Sacramento de esta ciudad, por lo que le regala la calesa de su uso más *un negro, que libera, para su servicio*<sup>1853</sup>.

Para finalizar, pocos agonizantes entregaron obsequios monetarios a enfermos del hospital, pobres y presos. Fuera esto muestra de caridad o filantropía, de desprendimiento o vanidad, de consuelo o tranquilidad de sus conciencias, ya no exigía en este caso su presencia en el acompañamiento funeral ni los convertía en beneficiarios finales de alguna fundación de capellanía. La donación adquiría entonces un matiz especial, a modo de pequeña herencia utilizada como última maniobra por ganar el cielo pues no se olvidaba que el mismo Jesucristo había recalcado *que todo lo que hicieron por uno de estos hermanos míos más humildes, por mí mismo lo hicieron*<sup>1854</sup>.

Uno de los ejemplos más representativos es el del cura de Huancabamba Diego del Castillo, ya citado en varias oportunidades como un personaje de alcurnia que amasó una fortuna superior a los 25.000 pesos, donador de dinero y ropa a capillas y cofradías y que mandó decir 500 misas en descargo de su conciencia. Pidió entierro humilde, sin pompa y, por supuesto, no olvidó a los más desamparados de su curato. He aquí su voluntad:

*500 pesos en plata para qe se distribuya entre la gente mista y española pobre y necesitada de Huancabamba y los otros 500p<sup>s</sup> se compre ropa de tierra como bayetas y tocuyos y se repartan entre los yndios pobres, prefiriendo las viudas y muchachos huérfanos pues así será más útil el dinero a que lo inviertan en sus vicios...*<sup>1855</sup>.

Conocedor del modo de ser atribuido a los indios, el presbítero del Castillo se aseguraba de la finalidad social de su donativo. La distinción de viudas y huérfanos en su declaración era un claro indicio de la precariedad de indumentaria que caracterizaba a este grupo de aborígenes. Se fiaba más de los mestizos y españoles, a quienes sí dejaba libertad de poder gastar o invertir el dinero recibido en lo que creyeran conveniente.

---

*Mercedes de Piura, a quien así mismo le prometí hacer cantar una misa con la limosna de quatro p<sup>s</sup> 4r<sup>s</sup> como que estoy asentada en su Hermandad [que esto] se entregue al Padre Comendador del Convento de la referida Señora para qe cumpla mi promesa.* ARP. Notarial. Caja 101. Prot. 26. Exp. 1. Correlativo 236. Acto notarial 23. Fol. 79r. “Testamento de María Eusebia Fernández”. Jul. 1799.

<sup>1853</sup> ARP. Notarial. Caja 81. Prot. 11. Correlativo 157. Acto notarial 201. Fol. 614r. “Testamento de Mauricia Niño de Figuerola”. Dic. 1811.

<sup>1854</sup> San Mateo 25:40

<sup>1855</sup> ARP. Notarial. Caja 80. Prot. 10. Correlativo 156. Acto notarial 152. Fol. 386v-387r. “Testamento del presbítero Diego del Castillo”. Nov. 1810.

De los pocos casos que permiten verificar el cumplimiento de estas caridades se cuenta a Manuel del Villar albacea que cumple con la voluntad de María de Neira, esposa de Roque Raigada, quien encargó que del rédito de su casa se entregara a los pobres cierta cantidad y se mandara celebrar misas por su alma y la de su cónyuge. Manuel cumplió con arrendar dicha vivienda y mensualmente entregó a los mendigos de esta *ciudad la limosna de 6r<sup>s</sup>... los sábados de cada semana y (mandó celebrar) misas rezadas (con) lo sobrante de cada un año*<sup>1856</sup>.

Tratando de escudriñar en las motivaciones que generaron este tipo de beneficios a indigentes, hemos deducido tres como los más principales y recurrentes. En primer lugar, la intención de socorrerlos por influencia del confesor que probablemente acompañaría hasta los últimos instantes al moribundo y que, tratando de tocar su fibra más sensible, buscaría equiparar la penitencia rezada con el desprendimiento material. Esta parece ser la razón por la que la piurana María Gonzáles Aguilar manda que sus albaceas y sobrinos inviertan todos sus bienes sobrantes, distribuyéndolos a modo de limosna entre los pobres, según las necesidades. No conforme con esto, declaró que dejaba *4 pesos a cada uno de los tres pobres que me ha hecho presente un eclesiástico, a conocimiento de sus necesidades*, insistiendo en la entrega de los *12 p<sup>s</sup> al citado eclesiástico para el socorro de los referidos*<sup>1857</sup>.

En segundo lugar, hemos de considerar los afectos y agradecimientos por el tiempo de servicio recibido, mezclados con el sentimiento de compasión hacia unos menesterosos que no dudarían en elevar oraciones por sus benefactores. En su testamento *in scriptis* cerrado, María Josefa Taboada declarará su deseo de dejar para limosna a los pobres más necesitados *la cantidad de 100p<sup>s</sup> y 12r<sup>s</sup> a cada uno de los que le asistieron en su casa*<sup>1858</sup>. Esta decisión no parece apresurada porque el documento nuncupativo había sido redactado con anticipación; por tanto, es válido pensar que en ella primó el espíritu de gratitud y de caridad por las personas con menos recursos. Cosa distinta sería el móvil de Juan José González, español enfermo en 1815, al revelar en su testamento nuncupativo cerrado que, para subsanar su *conciencia sobre alguna falta inadvertida que pudiera haber tenido en el cumplimiento de alguna penitencia impuesta o de algún acto religioso*

---

<sup>1856</sup> ARP. Notarial. Caja 82. Prot. 12. Correlativo 158. Acto notarial 115. Fol. 321r. “Testamento de Roque Raigada”. Oct. 1812.

<sup>1857</sup> ARP. Notarial. Caja 77. Prot. 7. Correlativo 153. Acto notarial 80. Fol. 259r. “Testamento de María Gonzáles Aguilar”. May. 1806.

<sup>1858</sup> Cfr. ARP. Notarial. Caja 83. Prot. 13. Correlativo 159. Acto notarial 97. Fol. 246v. “Testamento de María Josefa Taboada”. Jul. 1814.

*obligatorio* se entregasen 100p<sup>s</sup> de limosna para aceite de la lámpara del Santísimo Sacramento de la iglesia donde fuese sepultado. El miedo a no haber cumplido con la penitencia mandada por el confesor o por no haber participado, como debía, en alguna celebración religiosa era tal, que este testador pretendía subsanarlo con la entrega de dinero para alumbrar al mismo Jesús Sacramentado, como símbolo de la fe que en aquello ponía. Asimismo, este comerciante soltero destinó del cuerpo de sus bienes 1500 pesos para invertir *en Misas y limosnas a los pobres de solemnidad* de su ciudad para bien de su alma<sup>1859</sup>. Encontramos aquí dos razones relacionadas: una que busca tranquilizar la conciencia y la otra que se deriva de aquella, que pretende el gozo eterno. Ambas se conectan. En algún caso el dolor de conciencia partía de omisiones personales; en otros del efecto suscitado por el agravio a terceros, sobre todo de haber desempeñado cargos políticos o religiosos durante varios años. Así lo confesó Fernando Seminario y Jaime en su testamento, en el que estipuló que se repartiesen 200 pesos entre los pobres vergonzantes de esta ciudad, *en descargo de algún gravamen de conciencia que pueda tener por los empleos que he obtenido de Regidor y Alcalde Provincial perpetuo de este Ilustre Ayuntamiento, de Alcalde ordinario en varias veces y Justicia Mayor*. De la misma forma, encargaba el destino de 200 pesos más en misas y en los pobres de esta ciudad *por algún gravamen de conciencia que pueda tener en la testamentaria del presbítero José Mendes Casariego que corrió a mi cargo por fallecimiento de su albacea... Miguel del Castillo*<sup>1860</sup>.

Por cualquiera de las motivaciones planteadas, estuvieran o no circunscritas en la evolución de las mentalidades hacia la tendencia de las obras de beneficencia, se hizo extensiva la acción de donar dinero y objetos a los más necesitados, incluyendo a los enfermos del Hospital de Santa Ana de Piura, en donde se atendían mayormente a los indios y los presos de la ciudad. El español Gabriel López Yuste, vecino de Piura, no dudó en otorgar 500 pesos, repartidos en el culto al Santísimo Sacramento en el convento de las Mercedes, en la iglesia matriz, en misas a beneficio de su alma y *50p<sup>s</sup> para el Hospital Belen para el aseo de sus enfermos [y otros] 200p<sup>s</sup> para que se repartan a pobres enfermos principalmente a los forasteros que son más necesitados*<sup>1861</sup>, pues, en efecto, el venir de

---

<sup>1859</sup> Cfr. ARP. Notarial. Caja 85. Prot. 15. Correlativo 161. Acto notarial 25. Fol. 67v. “Testamento de Juan José González”. Nov. 1815.

<sup>1860</sup> ARP. Notarial. Prot. 1. Alcaldes ordinarios: Manuel Rebolledo. Fol. 257v. “Testamento de Fernando Seminario y Jaime”. Oct. 1821.

<sup>1861</sup> ARP. Notarial. Caja 142. Prot. 36. Correlativo 253. Fol. 85r. “Testamento de Gabriel López Yuste”. Feb. 1820.

zona rural y radicar por varias semanas o meses en el hospital consumía lo poco que traían para su curación. Por ende, conocedor de tal necesidad y de la angustia nacida en la enfermedad, esperaba que su fortuna le atrajese no solo agradecimientos; también con seguridad sus oraciones.

## RECAPITULACIÓN

A diferencia de los otros sacramentos, la Extremaunción sí fue solicitada constantemente por la mayoría de los feligreses agonizantes, quizá por la angustia de morir sin los medios salvíficos que les condujeran al Cielo o aliviaran las penas del Purgatorio. El miedo al más allá fue tan fuerte que los moribundos ahora sí que no dudaban en hacer llamar al sacerdote para que los confesara, les diera la comunión y los óleos de la Extremaunción, aunque en el campo, por las dificultades propias de la zona y los fenómenos naturales, fue más difícil el traslado de los párrocos. Asimismo, adoptaron la costumbre de rodearse de crucifijos, rosarios, agua bendita y una serie de objetos a los que se aferraban con la intención de lograr el perdón de los pecados; igualmente mandaron celebrar misas de agonía y de san Gregorio para lograr el mismo efecto, o, en el mejor de los casos, sanar el cuerpo. Cuando se padecía alguna epidemia, la situación se tornaba aún más embarazosa a causa del incremento en el número de muertos, y porque el mismo cura o su ayudante podían padecerla. Proliferaban así los reclamos a las altas esferas eclesiásticas, que hicieron poco por solucionarlos.

Durante el proceso de agonía, el sacerdote, además de propiciar medios de gracia, estaba obligado a recomendar la elaboración del testamento, sin incidir de ninguna manera en quedar como beneficiario de los bienes del testador. Llamado el notario o letrado del pueblo, se procedía a ratificar las creencias en Dios, uno y trino, en la Virgen y sus distintas advocaciones, en los santos y en los ángeles, convencidos de la proximidad de la muerte como cosa natural a toda criatura humana. A este cúmulo de creencias se agregaban los misterios y dogmas establecidos por la Iglesia Católica, en la que muchos se ufanaban de haber vivido y de querer morir bajo sus enseñanzas. Estas fórmulas de fe reflejan un afianzamiento lento de la doctrina católica en el último trance de la vida, aunque durante ella hubieren rechazado los sacramentos por los motivos ya expuestos. La cercanía al mundo del más allá reavivaba creencias y permitía el acercamiento a los medios considerados salvíficos que pudieran dar tranquilidad a su alma.

Con la muerte merodeando en la habitación de la casa o del hospital, y a la espera del momento del último suspiro, el piurano, al igual que otros súbditos del virreinato del Perú, decía confiar en Dios, esperanzándose en Él, en la Virgen, en los santos y en los ángeles, estos como intercesores que lograrían mover la misericordia divina. Lógicamente, no hubo un solo piurano que en su testamento no mostrara textualmente ideas claras y contundentes sobre su creencia en Dios, uno y trino, y en los demás seres celestiales en

quienes había depositado su fe durante buena parte de su vida o en el último tramo de ella. Ello como correspondía a ser el testamento una obligación por entonces religiosa.

El terror al infierno y la pena eterna les movió a pedir crucifijos, rosarios y demás objetos religiosos cerca de donde yacían sus cuerpos, esperando solo la absolución de su creador. En ese trance no dudaron en pedir como mortaja el hábito franciscano, a veces combinado con el de las Mercedes o del Carmen como clara constancia de la influencia que ejercían estas órdenes religiosas asentadas en la ciudad de Piura. Los más pobres se conformaron con que sus cuerpos fueran envueltos en sábanas de tocuyo o lienzo, demostrando así hasta el final su paupérrima situación y, en pocos casos, su intento por imitar al mismo Redentor. Los sacerdotes, por su lado, fueron amortajados con vestiduras clericales, aunque también hubo quienes las combinaron con el hábito franciscano.

La mayoría de piuranos en el lapso estudiado no especificó en sus testamentos el tipo de entierro que deseaban quizá por haberlo conversado con familiares y albaceas previamente; un porcentaje solicitaría entierro menor de acuerdo a sus cortas posibilidades, o por establecer una clara distancia de la vanidad y pompa con que algunos pretendían enterrarse.

Una vez sucedido el deceso, la casa trastocaba su decoración convirtiéndola en espacio lúgubre en consonancia con el luto vestido por el viudo o la viuda, los hijos y demás familiares. Los enseres alquilados por la iglesia o cofradía-hermandad no eran pocos y restaban algunos pesos de la masa hereditaria, así como también lo hacía el convite y bebida (aguardiente y refrescos) ofrecidos durante la velación y después del entierro. Estas eran situaciones que se prestaban para demostrar opulencia y poder aún después de muertos o, por el contrario, humildad y recato. En el primer caso, el despliegue de ornamentos se observaba también en la procesión fúnebre, acompañada por campanadas y en la tumba de la iglesia mientras se celebraba la misa de cuerpo presente. Las dos posas, colocadas normalmente en esquinas, se construían con una serie de paramentos que obligaban a los acompañantes a estacionarse junto con el cadáver para elevar responsos por su alma. Si los medios económicos lo permitían y la vanidad lo respaldaba, a estas posas gratuitas se sumaban otras tantas solventadas con dinero del fallecido, que también cubría los honorarios del encargado del rezo y de los músicos y cantantes que acompañaban el cortejo.

Los sacerdotes y sacristanes presidían el séquito con la cruz alta o baja; cofrades y hermanos portaban estandartes y guiones, paños de ánimas, hacheros y blandones, siempre y cuando el fallecido hubiese sido miembro de la corporación religiosa, aunque,



si contaba con recursos económicos, podía alquilarlos igualmente. Familiares y plañideras lloraban la pérdida; pobres y vagabundos al final de la procesión esperaban ansiosos las dádivas dejadas por el muerto a cambio de sus oraciones.

Llegados al templo, se celebraba la misa de cuerpo presente, al igual que en las demás iglesias y capillas de los conventos de la ciudad, como se tenía por costumbre, a fin de incrementar el número de fieles.

Una vez sepultado el cuerpo del difunto, y con la intención de asegurarle el paraíso y la perduración en la memoria de los vecinos, se encomendaba la celebración del novenario, a veces también con responso y rosario (costumbre que perdura en la actualidad), de las honras y de la misa de cabo de año. Todas estas prácticas servían para pedir por el alma del fallecido, algunas agregando a los familiares y a las Benditas Ánimas del purgatorio. Aquellos que contaban con algunos bienes, no dudaron en destinar parte de ellos, si no la totalidad, en contratar cientos de misas en general, o a devociones en particular, destacando las advocaciones marianas tanto en mujeres como en varones. Del mismo modo, fundaron capellanías perpetuas con cuantiosas dotaciones asentadas sobre fundo seguro o sobre haciendas y casas que quedarían bajo la administración de patrones, encargados también de buscar al capellán apropiado que no olvidara celebrar las misas al penitente. Las ingentes cantidades de dinero, no en pocos casos, degeneraron en litigios que pugnaban por el patronato o por la función de capellán, con mayor interés material que espiritual.

Finalmente, si la caridad y el patrimonio lo permitían, se destinaba dinero en efectivo, joyas, ropa, bienes inmuebles, esclavos y otros bienes a la iglesia, conventos, cofradías y hermandades, hospitales y cárceles como muestra de desprendimiento, de devoción y tal vez de fama. La finalidad común expresada en los testamentos era aportar con el embellecimiento de alguna imagen o con la ayuda de su culto, para lo cual asumían el costo de la misa semanal o mensual, de la cera y de las ofrendas. Pero, si la dádiva era para con los menesterosos, la finalidad se desplazaba a la caridad con el prójimo, filantropía con el desfavorecido o la búsqueda de tranquilidad de la propia conciencia por haber cometido faltas u omisiones contra estos personajes. Lo importante era saldar las cuentas enredadas en la tierra para limpiar el camino que les sacara rápidamente del purgatorio y les llevara a gozar de la gloria eterna. Ese fue el objetivo central del agonizante, aquí y en cualquier rincón del imperio español; así lo enseñó la Iglesia Católica y así lo asimiló el feligrés en las últimas décadas del siglo XVIII y en las primeras del XIX.

La tarea de evangelización fue ardua y tuvo sus reveses cuestionables, pero en el último trance de la vida parece ser que recobró fuerza entre aquellos que solo querían creer en un mundo espiritual y eterno, superior al que habían transitado durante su vida terrena.



## **CONCLUSIONES**



## CONCLUSIONES

Para presentar con mayor orden las conclusiones a las que hemos llegado, las dividiremos de acuerdo a las tres partes que constituyen esta tesis doctoral. Primero, aportaremos las referentes a la provincia eclesiástica de Piura en las últimas décadas del período virreinal, mostrando las interrelaciones entre varios aspectos; luego abordaremos las creencias, ritos, fiestas y vida sacramental; y, finalmente, expondremos las conclusiones acerca de la última etapa de la vida de los habitantes de Piura, incluyendo las exequias y pedidos religiosos que dejaban estipulados en sus testamentos, todo lo cual ha sido estudiado con el método triangular y con cálculos que -salvaguardando los márgenes de error- han sido expresados con el máximo cuidado. En general, plantearemos algunas reflexiones puntuales que directamente conciernen a cada uno de los objetivos generales y específicos manejados al inicio de esta investigación, con la intención de dar una visión panorámica del vasto tema que implica el concepto de religiosidad.

Convencidos de que la geografía y clima, la organización económica y política, los valores sociales y la estructura social en general están íntimamente relacionados con el *conocimiento de los sistemas de fe imperantes...*, con los *modelos de comportamiento que la Iglesia pretendía cimentar...* y con las manifestaciones religiosas en las que participan (o evaden) los feligreses, llegamos a la conclusión de que dicha interconexión *se desarrolla de manera distinta en cada una de las culturas*<sup>1862</sup>, pero con rasgos que permiten apreciar ciertas semejanzas con otras. En este sentido, el partido piurano, con sus grandes diferencias geográficas entre costa y sierra y sus peculiaridades climatológicas, logró desarrollar varias actividades económicas -agricultura, ganadería, comercio y tinas de jabón- que permitieron el despliegue de unos valores sociales y culturales determinantes, o por lo menos influyentes, en la religiosidad de los piuranos de entonces. Por lo tanto, se propagó una religiosidad que no precisamente se caracterizó por el apego hacia lo estipulado por la Iglesia Católica, de modo que, al igual que sucedía en la Península Ibérica, los esfuerzos por encaminar la cotidianidad religiosa de los fieles siempre se vieron frenados con prácticas persistentes que no agradaron a las autoridades eclesiásticas. Por ejemplo, se observa cierta relajación de la normativa religiosa en cuanto a la santificación de las fiestas puesto que, durante esta fecha, se le permitía trabajar a los indios de nuestra zona de estudio, una forma aceptable de adaptación a las posibilidades de las prácticas religiosas del pueblo. Una práctica similar se registró en Extremadura,

---

<sup>1862</sup> A. Wall de. 1969: 290. Citado en M. Marzal. *Estudios sobre religión...* Op. Cit. p. 211.

durante el siglo XVIII, cuando se autorizaba a los curas para que, en casos de necesidad, permitieran trabajar a sus parroquianos, suavizándose así las penas. Asimismo, las irreverencias cometidas en el interior de los templos extremeños mostraban a hombres sentados junto a mujeres, apoyados en los altares y confesionarios y vestidos de manera inapropiada, con gorros y pelucas que no se correspondían con lo acostumbrado; también se condenaban bailes en los que participaban jóvenes de ambos sexos, aunque la represión sexual tenía escaso éxito, como prueba que los novios entraran en las casas de las novias y los desposados se tratasen como si ya fueran un matrimonio legítimo<sup>1863</sup>.

Esta panorámica de negros matices ha sido certificada por varios historiadores<sup>1864</sup> en algunas regiones de la Península donde distinguimos algunos resultados de varios siglos de catequización, pues los feligreses con conocimientos rudimentarios y prácticas mezcladas terminaron aceptando creencias cristianas, encomendándose a santos católicos, participando de ritos católicos, admitiendo la visión del Más Allá cristiana y usando las ceremonias que la Iglesia enseñaba para salir de este mundo a la nueva vida que esperaban feliz y eterna. Todo este bagaje católico había sido enseñado con dos mecanismos muy puntuales: persuasión y represión.

Realidad muy parecida observamos en el partido piurano, donde los feligreses, sobre todo de las zonas rurales serranas a causa de la precariedad de vías de comunicación, los desastres naturales y la lejanía de las parroquias, no acudían a la misa dominical, al adoctrinamiento ni a la recepción de los distintos sacramentos, hasta el punto de carecer de confesores en el momento de su muerte. Dichos confesores, en algunas oportunidades, se ausentaban de sus curatos por enfermedades, ancianidad, postulaciones a prebendas, atención de actividades económicas, epidemias y otros motivos, lo que conllevaba la pervivencia de creencias politeístas y supersticiosas, de un mínimo contenido católico que solo se reforzaba en los tiempos de angustia en que las sequías o las lluvias torrenciales obligaban a volver las miradas hacia el Dios justiciero -y al buen Dios- para pedirle en rogativas, misas y fiestas extraordinarias el envío o el cese de las lluvias de las que tanto dependía su sustento pues se dedicaban mayormente a la agricultura y ganadería cuyos productos vendían al menudeo.

---

<sup>1863</sup> Cfr. M. Hernández Bermejo. "La moralización en el siglo XVIII. Análisis de una fuente: los libros de visita" en *Norba. Revista de arte, geografía e historia*, 4, 1983, p. 331-333.

<sup>1864</sup> Cfr. D. González Lopo. "Aspectos de la vida religiosa barroca: las visitas pastorales". En: *Las religiones en la historia de Galicia*. Galicia, Universidad de la Coruña, 1996. A. Morgado. *Ser clérigo en la España del Antiguo Régimen...* Op. Cit. M. Santillana. "Actitudes e irreverencias de los fieles cacereños en el siglo XVIII a través de los libros de visitas" en *Norba. Revista de arte, geografía e historia*, 3, 1982.

A estos flagelos de la naturaleza hay que sumar el terremoto de 1814 que se convertirá en un hito importante que incentivó en los ilustrados limeños la búsqueda de las causas que lo originaron, siguiendo el camino ya marcado en la Península desde el seísmo de 1755 en Lisboa. Sin embargo, la gran mayoría de la población, convencida de que era producto del castigo divino a sus múltiples culpas, trataba de encarrilar conductas mediante misas diarias, confesiones y comuniones masivas, rogativas, procesiones, rosarios y un conjunto de plegarias individuales y colectivas que perseguían tranquilizar la ira de Dios, al igual que en cualquier región de la monarquía hispánica donde se hubiese vivido tal catástrofe.

En tiempos de normalidad, la economía piurana logró mantener un desarrollo aceptable con la participación de hombres y mujeres de distintos grupos sociales, diseminados en poblaciones costeñas y serranas donde aprovechaban el terreno agrícola, los distintos tipos de ganado y las rutas de comercio por las que se intercambiaba una rica variedad de productos agrícolas, animales, minerales (sal) y artesanales (jabones, cordobanes, velas, sombreros, etc.). Lo peculiar de los piuranos era su diversificación económica, pues las actividades religiosas, profesionales y profanas se mezclaban; por ejemplo, un presbítero podía ser a la vez hacendado, comerciante, prestamista y ganadero, esfuerzo de administración que conllevaba lógicamente el descuido de sus funciones pastorales. Los laicos de zona rural poseían o arrendaban pequeñas parcelas, a veces con ganado, de las que se abastecían, destinando los excedentes a la venta y al intercambio. En cuanto a los habitantes de la ciudad, aunque no siempre supieran firmar (leer o escribir), manejaban con o sin ayuda sus libros contables, donde registraban los detalles de sus pequeños negocios de compra-venta, préstamos, alquileres, empeños, etc. Finalmente, los negros esclavos realizaban una serie de actividades agrícolas, ganaderas, artesanales, comerciales, marítimas y domésticas en beneficio de sus amos -y acaso en el propio-, que les permitían acceder a la manumisión por compra o gracia, aunque muchos murieran en estado de esclavitud. La conclusión al respecto es que, a medida que pasan los años, los piuranos van acumulando un cierto patrimonio que a veces les permitía el pago de sacramentos, bulas, misas de devoción y compra de objetos religiosos como rosarios, crucifijos, láminas, cuadros, esculturas o denarios, que a su vez son muestra de sus creencias y devociones. Sin embargo, el poco caudal que algunos pobladores de zona rural pudieron administrar los llevaría, en varias ocasiones, a rehusarse o retrasar el acceso a los principales sacramentos y la participación en el culto cristiano. Con todo, al final de sus días, el dinero o bienes poseídos serviría también para comprar el hábito de



preferencia, pagar las posas y los derechos de sepultura en la iglesia o convento escogido, celebrar las misas de cuerpo presente y demás exequias, donar joyas, dinero u objetos a iglesias, cofradías, vírgenes y santos y fundar capellanías por su alma, sus familiares y las benditas ánimas del Purgatorio.

La sociedad que integraron, al igual que en la Península, se basó en la familia, pero no necesariamente constituida sobre el sacramento del matrimonio. A pesar de que el 72% de piuranos testadores recalcará el hecho de estar casados y tener hijos legítimos (dos puntos importantes en una colectividad en la que el honor, unido a la doncelléz, fueron claves para la imagen proyectada), hubo un 10% de testadores que reconocieron hijos naturales sin haberse casado nunca, y un 13% que los tuvo antes o después de contraer nupcias o de enviudar, por lo que podemos aseverar que no es insignificante el grupo que hace caso omiso al sacramento del matrimonio, sobre todo en zona rural, en donde las autoridades eclesiásticas denuncian constantemente el concubinato. Las causas radicarían en el bajo nivel de adoctrinamiento, el rechazo al discurso doctrinal emitido por la Iglesia, la pervivencia de costumbres prehispánicas o en la situación de pobreza que impedía las nupcias.

En cuanto al número de hijos, las familias formales tendrían de uno a cinco, aunque por la elevada tasa de natalidad las hubo con más de diez hijos vivos, considerando a aquellos descendientes tenidos fuera del matrimonio. Este límite de cinco hijos apareja nuestra zona de estudio con algunas villas y ciudades de la metrópoli en donde excepcionalmente también se encontraron familias que sobrepasaron los diez hijos.

El elevado número de hijos, la falta de recursos económicos, la insuficiencia de escuelas tanto de primeras letras como de nivel superior y la convicción de que la mujer no debía acceder a la educación formal porque debía dedicarse a los quehaceres domésticos fueron factores que originaron un grado de alfabetización desigual entre varones y mujeres, especialmente en el campo. Este nivel de instrucción, medido por la firma rubricada en los testamentos, arroja que del 45% que eran mujeres, un 19% firmaron su testamento mientras que el 26% no lo hizo. Por su parte, del 55% que eran hombres, un 43% firmó frente a un 12% que no lo hizo. Haciendo la salvedad de que, sin dominar la lecto-escritura, los testadores pudieron garabatear sus últimas voluntades, podemos concluir que, al igual que en España, fueron los varones quienes tuvieron mayor acceso a la educación, sobre todo si vivían cerca de iglesias citadinas con escuela de primeras letras. Este alto grado de analfabetismo entre mujeres y algunos varones, sumado a la gran mayoría que no mandó elaborar testamento, afectaría negativamente la aprehensión

de los dogmas de fe impartidos en el adoctrinamiento y en la misa, pero ante ello, la Iglesia utilizaría esculturas, pinturas, sermones, pláticas, obras teatro y todos los recursos que tuviese a mano para evangelizar.

En esta línea, el escaso nivel de alfabetización de las piuranas nomermaba su religiosidad, porque en los principales poblados y en la ciudad se abocaron a celebrar el Corpus Christi, la Semana Santa, fiestas patronales, misas, romerías y otros actos religiosos, mostrando así una religiosidad más sentida que pensada, de tal manera que en no pocos casos cayeron en exageraciones y supersticiones duramente criticadas por los sectores ilustrados. Este mayor apego a las manifestaciones religiosas sería consecuencia de la idiosincrasia de la época y de la formación sentimental propia de una sociedad androcentrista que recibieron en el seno del hogar por parte de los padres, según la cual los varones debían reprimir sus emociones en contraposición a lo aplicado para ellas.

Y todo ello, necesariamente, habría de relacionarse con la intensidad política vivida en Piura y en el virreinato en aquellos años en que se mezclaban ideas ilustradas y liberales, reformistas y separatistas evidenciadas en los varios sucesos que, de alguna manera, incidieron en la religiosidad de los piuranos. En el ámbito político, Piura vivió seis momentos relevantes:

- 1) El paso de corregimiento a intendencia en 1787.
- 2) La incertidumbre de la invasión napoleónica a la Península Ibérica y el posterior cautiverio de Fernando VII en 1808.
- 3) La preocupación ante el establecimiento de la Junta de Gobierno de Quito en 1809.
- 4) La ejecución, no sin reticencias, de los mandatos emitidos por las Cortes de Cádiz a partir de 1810.
- 5) La efusiva celebración del retorno de Fernando VII tras la derrota de Napoleón Bonaparte.
- 6) El estado de guerra tras la proclamación de independencia política en enero de 1821.

A excepción del primero, todos los demás acontecimientos suscitaron manifestaciones religiosas, o por lo menos medidas en ese ámbito: por ejemplo, el cautiverio de Fernando VII motivó que en las principales ciudades del virreinato se realizaran proclamaciones y solemnes rogativas a la Virgen del Rosario, pidiendo por su liberación y la expulsión de los franceses. Los clamores y ruegos, reiterados en distintas formas y estilos, fueron el común denominador de unos feligreses que, sin conocer personalmente al rey, se unían en un mismo espíritu, por presión o convicción. En Piura

se acudió al santo patrono de la ciudad, san Miguel Arcángel, a santa Rosa de Lima y a Nuestra Señora del Rosario. Por la influencia que los sacerdotes tenían sobre sus feligreses, se les recomendó utilizar el púlpito para reforzar el amor a la patria, a la religión y al rey. Tras el regreso del rey Fernando VII, continuarán las mismas celebraciones, pero con un objetivo distinto: agradecimiento a los seres celestiales por haber permitido tal suceso.

Establecidas las cortes gaditanas, proseguiría el apoyo de los sacerdotes para reforzar las ideas mencionadas y otras nuevas. Además, se agregarían mandatos concernientes a la religión, como la celebración de misas y rogativas por los diputados, por los caídos en la guerra y por el establecimiento de la Constitución; así como también órdenes para que en los sermones se aclararan las razones de la eliminación del tribunal inquisitorial o el pago de mandas pías para viudas.

Desencadenada la Guerra de la Independencia, el miedo al reclutamiento ejecutado durante las misas y fiestas religiosas generó el absentismo de los hombres, que con la fuga pretendían salvar sus vidas. Los diezmos y ofrendas disminuyeron considerablemente, lo cual se unió al expolio realizado por las tropas del patrimonio material de las iglesias que encontraron a su paso. Por otra parte, las duras medidas gubernamentales dictadas contra los españoles llevaron a estos a contraer nupcias rápidamente para evitar su deportación, con lo cual el sacramento del matrimonio adquirió una peculiaridad especial, puesto que razones tradicionales como el ascenso socio-económico o el sentimiento afectivo probablemente quedaron postergados ante una conveniencia puntual. Esta situación duraría por lo menos dos o tres años, tiempo en que Bernardo Monteagudo ejerció la política social del Protectorado.

En esta sociedad aún sacralizada no podíamos dejar pasar la importancia del estamento eclesiástico, de su presencia, ausencia y rivalidades. El clero piurano, al igual que en otras zonas del virreinato, mostró ciertas tensiones entre sus miembros a causa de las diferencias en sus salarios, privilegios y las obviaciones que percibían los sacerdotes por las misas y sacramentos administrados en hospitales y conventos. Esta falta de consenso afectaba, no solo a la economía de los religiosos, sino, sobre todo, a los feligreses enfermos, que podían morir sin recibir los respectivos sacramentos, puesto que no todos los clérigos ni todos los sacerdotes tenían la licencia respectiva para confesar o dar la comunión.

Entre la feligresía y la iglesia, la presencia física del templo fue un aspecto importante. Una de las primeras obligaciones que los fieles tenían con su templo era su

construcción, refacción y embellecimiento, faenas que no siempre surgían por iniciativa propia sino por la de algún laico de la élite o por la presión de sacerdotes que se valían de los resultados para agregarlos a sus relaciones de méritos y servicios y así escalar en méritos o, por lo menos, a iglesias de mayor congrua. El aporte de los fieles iba desde su trabajo personal hasta la donación de dinero y bienes valiosos que, unidos a la contribución personal del cura, a las dádivas del vicario y al ramo de *fábrica* proveniente del diezmo, daban como resultado templos con los que se identificaban por haber contribuido a su construcción o mantenimiento; allí estaban los santos y vírgenes en quienes creían y, finalmente, allí habrían de descansar sus restos tras la muerte. En este sentido, intuimos como factor resaltante, aunque no necesariamente efectivo, la atracción de los feligreses a las celebraciones religiosas como coronación de su esfuerzo, satisfechos de haber cumplido con la Iglesia y la corte celestial. Sin embargo, las continuas imposiciones para mejorar la infraestructura de los templos ocasionarían cierto rechazo por parte de la feligresía, a la que se tuvo que tratar con sutileza para evitar desafecciones.

Diferentes fueron los motivos que tuvieron los laicos con suficiencia económica para impulsar la construcción de oratorios o capillas en sus respectivas haciendas pues al hacerlo buscaban facilidades para ellos, sus familiares, siervos, esclavos y vecinos que no tenían que trasladarse varios kilómetros a la iglesia más cercana. Además, el disponer de altares privilegiados, por los que se obtenían indulgencias en determinadas fiestas católicas, aseguraba la participación de algunos devotos, aun a riesgo de alejar a los curas de sus respectivas parroquias pueblerinas y, por ende, de sus principales funciones de adoctrinamiento y administración de sacramentos. Lo peor era que oratorios y capillas propiciaban una privatización del culto que no convenía a la Iglesia, entre otras cosas, por la oposición que engendraban entre miembros de clero excluidos de esos privilegios.

¿Cómo expresaron clérigos y laicos sus sentimientos religiosos? ¿Cómo vivieron la religión? ¿Triunfaban las formas barrocas o se atisbaba la aparición de un movimiento intelectualizado de vivir la vida interior? Hemos abordado estas preguntas escrudiñando las pertenencias de los testadores y sus inventarios y, aun a sabiendas del debate de que libro poseído no tendría por qué ser libro leído, creemos que una minoría sí accedió al pensamiento ilustrado. Asimismo, analizando algunos negocios de libreros, creemos que, como en la metrópoli, la Ilustración se afianzó a fines del XVIII en una reducida élite propietaria de algunos libros correspondientes a estas corrientes de pensamiento que, para algunos, no generaron otra cosa más que ultrajes a la religión. De esa minoría, solo el 1%

mencionó en sus últimas voluntades la posesión de libros de temática religiosa, moral, ascética o mística, que legaron a sus familiares o regalaron a sus allegados. Como era de esperar, el 0.6% de ellos eran sacerdotes, y el resto laicos, lo que indicaría, al igual que en la Península, cierta preeminencia de la cultura escrita entre los miembros del clero. Sin embargo, la presencia de algunos negocios dedicados a la venta de libros de carácter religioso apoya la idea de que en Piura circularon muchos más ejemplares de los que consta en los testamentos. Dentro del conjunto sobresalen los hagiográficos, que fortalecían la fe del creyente, y los de formación espiritual, que preparaban al católico para los sacramentos, para las oraciones privadas y para las devociones religiosas más importantes como la asistencia a misas, septenarios, novenarios y responsos. La carencia de libros que ayudaran a la reflexión, al análisis, a la meditación y al rezo fue suplida por la prédica del sacerdote en la misa, en la doctrina y en la penitencia. Situación totalmente opuesta se vivió en zona rural, donde el analfabetismo era mayor tanto para varones como para mujeres, haciendo imprescindible, en sustitución de la lectura, el recurso a sermones y consejos que no necesariamente eran aceptados por los fieles.

Más allá de la tenencia de obras de carácter religioso, la fe que profesaban los testadores y otros miembros del partido recalcaba el adoctrinamiento en tres grandes creencias: Dios todopoderoso y trino, los artículos y misterios enseñados por la Iglesia y la Virgen María. A medida que pasaron los años, la conocida fórmula usada en todo tipo de testamentos se amplía con interesantes adjetivos y explicaciones sobre la oración del Credo, la virginidad de María y algunos dogmas del catolicismo, demostrando, al menos sobre el papel, el aprendizaje de cierta asimilación de la catequesis impartida en la ciudad y en los principales pueblos de zona rural. Estadísticamente, hombres y mujeres presentan semejanza en sus invocaciones, al igual que en la Península en donde también se insistió en la acción salvífica del Hijo de Dios y en la devoción de la Concepción Inmaculada de María, un siglo antes de la proclamación del dogma (1855).

En efecto, la creencia en la madre de Cristo generó que los piuranos le ratificaran varios adjetivos (Reina, Serenísima, Bendita, Soberana, Bienaventurada...), invocaran sus distintas advocaciones (Rosario, Mercedes, Carmen, Guadalupe...) y la acompañaran de distintos ángeles, arcángeles y santos (san Miguel Arcángel, san José, san Gregorio o san Francisco); y en el lado contrario, el diablo. Aunque el porcentaje sea mínimo (0.8% hombres y 0.4% mujeres), no debemos olvidar la creencia en el demonio que los piuranos manifestaron en sus últimas voluntades, sobre todo porque quisieron alejarlo de sus vidas, pidiendo perdón por las obras que hubiesen realizado bajo su influjo.

Con todo, y a modo de conclusión, relacionamos estas creencias con las devociones de los piuranos que se evidencian en la posesión de bultos, láminas, estampas, escapularios, cruces, rosarios y otros tantos objetos religiosos que reposaron en iglesias y en algunas pocas viviendas de la ciudad y del campo, en este caso con predominio de las mujeres sobre los varones. Este se debía probablemente a su peculiar sensibilidad, que las predisponía sin dificultad a la fe, a que recibían con mayor agrado este tipo de herencias o a que compraban este tipo de objetos para cumplir más eficientemente su rol de transmisoras de la fe con sus hijos. No obstante, la mayoría de testadores piuranos (77%) careció de ellos, posiblemente porque no los adquirieron en vida o porque, teniéndolos, ya los habían repartido entre sus herederos.

Respecto al adoctrinamiento realizado en esta zona del virreinato peruano, contamos con suficientes pruebas que certifican su deficiencia, sobre todo en poblados campesinos, siguiendo la tónica de otras regiones del imperio español. Es posible atribuir la responsabilidad a dos agentes de la Iglesia: el clero y los fieles. En el primer grupo, la misma jerarquía del obispado trujillano recalcó en varias oportunidades el insuficiente número de curas, presbíteros y religiosos en disposición de hacerse cargo de parroquias alejadas, lo que provocaba que, durante buena parte del año, la grey católica estuviese a la deriva; además hubo párrocos que prefirieron residir en la ciudad o en poblados importantes, antes que en sus propios curatos, dedicándose a otras actividades de carácter secular. Tales abandonos fueron justificados por enfermedades, vejez o atención a familiares, aunque también adjudicaron postulaciones a otros beneficios eclesiásticos. En cuanto al segundo grupo, la responsabilidad no es menor, pues la fama del temperamento iracundo de algunas comunidades indígenas amedrentaba al cura, quien poco podía hacer para involucrarlos en la evangelización. Por lo tanto, se puede asegurar que el marcado desinterés por el catolicismo se debía, en parte, a la pervivencia de algunas creencias andinas mezcladas, en algunos casos, con ritos cristianos, o simplemente al hecho de habitar en lugares lejanos y de difícil acceso, que empeoraba en tiempo de precipitaciones o epidemias. Como sabemos, la inasistencia al adoctrinamiento y a la misa dominical estaba penada con azotes, así que los parroquianos tuvieron otra razón más para evadirse, cerrando así un círculo vicioso: obligación del clero-cobro de tributos e impuestos-azotes a los que hubiesen faltado con anterioridad-inasistencia de feligreses.

Estas mismas causas, esbozadas para la falta de adoctrinamiento, son aplicables a la misa, aunque habría que añadir la falta de recursos económicos que permitieran solventar los gastos que implicaba pasar una noche en el pueblo antes de retornar a sus alejadas

comunidades. Y las venidas no significaron siempre el cumplimiento de la práctica sacramental y de las devociones: pues, aprovechando la estadía, no se rechazaba el goce de los placeres mundanos, como los banquetes o las borracheras, de modo que sus efectos impedían la asistencia final a las funciones religiosas. Tal situación fue denunciada en varias oportunidades por los curas: la documentación conservada confirma que poco o nada podían hacer para erradicar tales costumbres.

Dada la abundancia de iglesias o conventos, en la ciudad y en pueblos costeros, sucedía más bien lo contrario. Las múltiples misas celebradas (acción de gracias con o sin tedeum, misa mayor, simple, cantada, rezada, de aguinaldo, de agonía, de réquiem, de san Gregorio, de cuerpo presente, misa de exequias o funeral, etc.) contienen la misma esencia, pero difieren en su motivación y desarrollo. Por ejemplo, los sucesos políticos antes mencionados dieron origen a rituales dominicales de elaborada organización, así como lo fueron el nacimiento, embarazo, enfermedad o defunción de miembros de la familia real, el estado de guerra inminente, el establecimiento de alguna institución política importante, el cambio de sistema de gobierno, la visita pastoral de algún obispo o personalidad importante, etc. Todo ello como buena muestra no solo de la comunicación con la metrópoli, sino de la aceptación de los mandatos emitidos, que al mismo tiempo implicaban salir de lo cotidiano y celebrar lo excepcional.

Por otro lado, en el ámbito privado, los motivos personales que propiciaron misas pueden encontrarse en las múltiples devociones, anhelos y necesidades de la población de entonces. Entre ellas hemos de resaltar las celebradas en torno a la recepción de sacramentos, a la veneración de vírgenes y santos y a la salvación de las almas. Por su parte, cofradías y hermandades también destinaron parte de su patrimonio en la celebración de misas por su santo patrono, por alguna festividad importante o por algún cofrade difunto. Si bien los parroquianos del campo rehusaron en buena medida participar de la misa y adoctrinamiento, no sucedió lo mismo en las fiestas religiosas en honor del Corpus Christi, de patronos y santos, de advocaciones marianas, en Navidad, Reyes y en Semana Santa, en las cuales disfrutaban de un prolongado jolgorio. Y es que no solo se aprovechaban para pedir la intercesión de los santos, el alivio de sus tribulaciones o la acción de gracias por los favores recibidos, sino que también gozaban del despliegue de colores, melodías, danzas y festines propio de la esfera de la diversión, que les permitía olvidar por algunos días los sinsabores de la vida. El elevado grado de elementos utilizado por el clero en estas ocasiones estaba directamente relacionado con el interés por afianzar dogmas de fe, ratificar la monarquía autoritaria y reforzar el poder de la Iglesia Católica

ante sus fieles. Por ello cuidaban cada detalle, involucrando a la mayor cantidad de participantes, que dejaban de ser simples espectadores para convertirse, si acaso, en fieles satisfechos, integrantes del espectáculo religioso del barroco que ya definiera León Carlos Álvarez Santaló<sup>1865</sup>. Dichas celebraciones también serían fiel reflejo de la estructura social que las organizaba, y de ellas se valieron para reforzar su estratificación jerárquica y privilegiada, sustentada en la idea de que ese orden era aceptado y refrendado por el mismo Dios y, por ende, toda alteración conllevaba desafío y desobediencia para con Él.

Por si esto fuera insuficiente para captar la aceptación y concurrencia de los fieles, en zonas rurales se utilizó el imán de las indulgencias, que podían ganarse parcial o totalmente si cumplían con los requisitos especificados para la festividad de algún santo o virgen. Las solicitudes enviadas a la curia romana con este pedido no fueron pocas, y dieron resultados positivos en estas comunidades, donde -conjugados todos los elementos mencionados- se observa una participación masiva incluso de emigrantes que retornaban a sus lugares de origen para celebrar a sus respectivos santos, a quienes habían hecho “promesa”. En ese sentido, la fiesta permitiría la integración de los miembros cofradiales y comunales, incluidos paisanos y asistentes de otras localidades, según la trascendencia del celebrado. El Señor Cautivo de Ayabaca y el Señor de Chocán son buenos referentes de lo expresado, pues a sus festejos acudían tanto vecinos como foráneos, a veces tras largas peregrinaciones.

Religiosidad, aglomeraciones... y conflictos. Aprovechando la concurrencia masiva y la euforia del momento, los indígenas rurales protestaron ante las autoridades participantes por una serie de atropellos como azotes, elevados tributos e impuestos, el autoritarismo de algunos curas, la alteración de sus costumbres ancestrales y la obligación de comprar varios tipos de bulas. Esto demuestra que la comunidad andina piurana no permaneció inerte ante la injusticia, sino que, justificándose en la embriaguez, amedrentó y desafió a la autoridad política y religiosa, así como también al minoritario grupo mestizo y blanco. El deseo de justicia, con o sin nuevas ideas ilustradas y liberales -presentes en las mentes de algunos líderes indígenas-, permitieron demostrar, en las festividades religiosas, que la unión sustentaba el poder y que no estaban dispuestos a quedarse callados, sobre todo si había razones para reclamar. Por otro lado, numerosas riñas tuvieron carácter personal, familiar o amical, y en no pocos casos generaron muertes que empañaron el verdadero espíritu de la fiesta religiosa. La causa última: el aguardiente y

---

<sup>1865</sup> Cfr. L. Álvarez Santaló. “El espectáculo religioso...” Op. Cit. p. 170.



la chicha de jora, pues una vez pasados los efectos de la ebriedad, los culpables pedían perdón por su violento proceder. Pero, el alcohol por sí solo no explicaba los tumultos, aunque sí servía de aliciente para que los pobladores piuranos se animaran a hacer oír sus quejas o malestares.

Como es lógico, las festividades presentaban su especificidad; pues, si bien se encajaron en un calendario litúrgico emitido por la Iglesia y modelado por la tradición, hubo algunas celebraciones excepcionales a causa de alteraciones de la naturaleza como lluvias, sequías o seísmos. En estas ocasiones, se reflejó el permanente intercambio de aprendizajes entre España y sus colonias, porque las demostraciones presentaron características muy similares: misas, procesiones de penitentes o flagelantes, rezos de rosarios, novenas, recepción masiva de sacramentos y otras tantas actividades religiosas que mostraron el apego a Dios, a quien se consideraba causante justiciero de las calamidades y se suplicaba perdón por los pecados cometidos. Esto fue común denominador en las distintas provincias del virreinato peruano, así como en las distintas regiones del reino de España, en donde se habían consagrado imágenes específicas para cada evento catastrófico. No faltaron las oraciones individuales -de las que han quedado pocas muestras en las cartas que circularon en esta zona-, que plasmaban breves, pero significativos, ruegos implorando la misericordia divina.

Por lógica, la geografía, el clima, el status y los lugares de residencia influyeron en la vida sacramental de los piuranos, determinándola en varios aspectos. Tanto la Iglesia como la Corona fueron constantes en escribir cédulas y órdenes que reforzaran la evangelización de Hispanoamérica, pero que sobre todo lograran que los católicos se acercaran a la vida sacramental. Dicha normativa quedó solo en teoría, pues en la práctica varios fieles se resistieron al bautismo y al matrimonio, y sumado a ellos, algunos miembros del clero no cumplieron a cabalidad con la confesión y comunión de sus feligreses. En el caso de los párrocos o religiosos, además de los motivos que les impedían radicar en sus iglesias principales, agregamos el hecho de tener que trasladarse varias leguas, bajo el inclemente sol, las bajas temperaturas de invierno o las copiosas lluvias, a las parroquias o capillas de los poblados más alejados de sus curatos, exponiéndose incluso a las agresiones de quienes los veían como personajes hostiles. Dificultades semejantes tuvieron los feligreses para trasladarse desde sus pequeñas aldeas hasta las parroquias más cercanas, a lo que había que añadir la falta de personas idóneas para hacer de padrinos, la necesidad de aportar pan, vino y otros productos como ofrendas, el pago de estipendios en forma de bulas (que podían elevarse hasta los 3 pesos), la presión para

abandonar costumbres politeístas e idólatras, la desobediencia a sus líderes y, en tiempos de la Independencia política, la evasión del reclutamiento para el ejército patriota o realista.

¿Bautizaban a sus hijos? Los padres piuranos normalmente demoraban el bautizo de sus hijos por varios días e incluso meses, haciéndose necesario que el obispo Martínez Compañón reiterara la obligación de realizarlo en los primeros nueve días después de nacidos. En casos excepcionales de peligro de muerte y ausencia de sacerdote para bautizar, asumían esta función los sacristanes, fiscales, parteras u otras personas que conocieran el procedimiento, para lo cual el mencionado obispo recomendó examinarlos evitando así que la administración resultase inválida. De esto se desprende el carácter privado que fue adquiriendo el sacramento, pues este no solo se administraba en casa en casos extremos sino también de manera ordinaria, por lo que se insistió también en que la norma y la costumbre española (incluso de los reyes) era administrarlo públicamente.

Con respecto al bautizo de adultos indios o esclavos, la Iglesia estipulaba que debían ser catequizados durante varios meses y, una vez examinados, podían acceder al sacramento. Las dificultades no fueron pocas, porque en ambos casos se conjugaron elementos similares a los planteados para el bautismo de niños, además de la imposibilidad de entendimiento de la lengua castellana por parte de los negros bozales adultos.

Nada marcaba más la vida del cristiano que la administración/recepción de los sacramentos de la penitencia y la comunión. Es sabido que la normativa eclesiástica mandaba recibirlos como mínimo una vez al año, por lo que algunos parroquianos aprovechaban las fiestas religiosas más importantes para limpiar su alma de pecado y continuar con su vida pecaminosa después. Otros declaraban haberlos recibido en otros pueblos, con lo que evitaban pagar la bula en sus lugares de residencia. Esto, por otra parte, dejaba a los curas sin percibir el 4% del total de bulas vendidas, según mandaba la regla. Algunos insistían, con distintos métodos, en la idea de vivir en *gracia de Dios*, mientras que otros se despreocuparon de su labor, lo que les acarreaba denuncias ante el vicario o el obispo. El registro en *Padrones* del cumplimiento del precepto pascual fue tan importante que incluso llegó a plasmarse en una de las acuarelas que mandó hacer el obispo Martínez Compañón, en la que se reflejan claramente los azotes recibidos por los indios que no los recibieron.

Acrecentar firmemente la fe y hacerse *soldado de Cristo* con el sacramento de la confirmación resultó bastante más difícil en este y otros partidos alejados de la ciudad de

Trujillo, pues debía ser el mismo Prelado quien lo administrara a jóvenes y adolescentes de cada lugar. Por la extensión de las diócesis, las múltiples ocupaciones del obispo, la dificultad de los caminos, la dureza de los climas y la situación de muchos pueblos, en 1772 el Concilio Limense estipuló que pudiera recibirse a cualquier edad, siempre y cuando los confirmados estuviesen confesados y contaran con los respectivos padrinos, que no podían ser los mismos del bautizo. Superados los requisitos, todo dependía de la presencia de la autoridad eclesiástica. Durante el período estudiado (1780-1821), solo uno -Baltasar Jaime Martínez Compañón- realizó una visita pastoral en la que confirmaría a más de 25.000 piuranos de un total de 160.000 feligreses de su diócesis, aprovechando las menores ocasiones para ello. En contraposición, los otros obispos, que pasaron por el puerto paiteño antes de ir a Trujillo, no especificaron tal labor, e incluso alguno de ellos fue denunciado por no haberla aplicado.

Accedemos finalmente al sacramento del matrimonio, de implantación paulatina en Piura según refleja el 72% de testadores que declararon haber contraído nupcias. Sin embargo, no es desdeñable ese más de 20% que reconoció haber tenido hijos naturales, engendrados fuera del matrimonio o en tiempo de viudez, aunque esta cifra puede englobar a mujeres que, teniendo promesa de matrimonio, vieron frustrado su deseo por incumplimiento del novio.

Aunque el rechazo al matrimonio presentaría causales parecidas a las esbozadas en otros sacramentos (falta de adoctrinamiento, continuidad de costumbres indígenas y falta de dinero), mostraría también peculiaridades propias de su naturaleza, que iban desde la falta de consentimiento de los padres y parientes hasta la negación del mismo. En el camino observamos situaciones delicadas, como la negativa a reconocer el compromiso de matrimonio, el intento de silenciar las proclamas o saltarse los impedimentos por parentesco o de afinidad del grado que fueren, y, sobre todo, la práctica del concubinato en zonas alejadas de la ciudad. Lo destacable es que ese rechazo al matrimonio, muy propio de indios, negros y mestizos, empezó a ser copiado por españoles y criollos, que poco a poco se despegaron de costumbres hispanas, restando importancia a la unión nupcial y, por ende, a la familia nuclear. Esta situación peculiar reforzaría la idea de “aculturación inversa” en la que los protagonistas civilizados terminaron asimilando costumbres de los “receptores incivilizados” quizá por facilismo o, peor aún, por convicción.

La ineficacia de las disposiciones emitidas por la Iglesia a favor del sacramento fue más que evidente entre los indios de zona rural, no solo porque preferían el

amancebamiento sino porque, además, reaccionaban violentamente contra los clérigos que los interpelaban, demostrando así su poco respeto por la autoridad de la Iglesia. Los negros esclavos, por su parte, muestran una situación bastante parecida a la de los indios, favorecida por la movilidad a la que estaban expuestos por su compra-venta. Hubo también amos que no propiciaron los matrimonios, preocupados solo por el incremento de sus ‘piezas de ébano’ mas no por el establecimiento de familias estructuradas. Un ejemplo bien recordado se narra en *Matalaché*, novela histórica de Enrique López Albújar, ambientada en la Piura de 1816 y donde el protagonista José Manuel, esclavo mulato soltero, cumple esencialmente el rol de semental en “el empuñadero”. Por el contrario, sí existieron amos interesados en casar a sus esclavos, para así tener tranquila su conciencia católica y además sumar más negros que heredaran la especialización laboral de sus padres.

Otro problema que tuvo que enfrentar este sacramento fue el retardo en la celebración de las velaciones o bendiciones, para lo cual se contaba solo con seis meses después de los desposorios. Normalmente la falta de dinero, la presencia de alguna enfermedad, la ausencia de uno de los cónyuges, el desinterés o la creencia en la suficiencia de los desposorios se conjugaron para que, en la práctica, pudieran transcurrir años sin ratificar el compromiso matrimonial, lo que incumplía lo estipulado por la Iglesia.

Los desastres naturales y las calamidades, tan típicas de la tierra, marcaron también la práctica sacramental. Así, la práctica del sacramento del matrimonio pasó por dos momentos peculiares en el partido de Piura. El primero de ellos sería en 1814, cuando, tras el terremoto, los feligreses no trataron, como en otros lugares en similar trance, de reglamentar su vida amancebada con la gracia del sacramento, sino que se justificaron para no hacerlo en la precariedad en que habían quedado sus bienes muebles e inmuebles. De este modo, demoraron por varios meses la contratación de dotes y arras y, por ende, las respectivas nupcias, bajo la tolerancia forzada de la Iglesia. Por otra parte, ya proclamada la Independencia, el ministro Bernardo Monteagudo emitió en 1821-1822 una serie de ordenanzas contra los solteros españoles del Perú para obligarlos a abandonar parte de su patrimonio antes de embarcar para la Península Ibérica; esto provocó precipitadas búsquedas de novia e hizo más frecuentes los enlaces matrimoniales.

Y tras la vida, la muerte. A ella hemos dedicado la última parte de esta tesis. Recordaremos aquí que, en estado de agonía, el piurano reaccionó y actuó igual que cualquier católico español, pues intentó acceder al último sacramento -la extremaunción- y dejó más o menos establecida su voluntad respecto al funeral en su testamento: un

documento cuyas fórmulas de fe no reflejan un proceso de descristianización, sino más bien una consolidación de la doctrina católica derivada del Concilio Tridentino. Tengamos en cuenta también que no podemos adaptar al suelo americano, en vías de evangelización desde hacía pocos siglos, relativamente, el mismo esquema que usan los historiadores para la vieja Europa. En Piura, específicamente, la descristianización era casi imposible. Aunque algunas de las fórmulas testamentarias presentan una clara propensión al barroquismo retórico, manifestado sobre todo en la acumulación de sustantivos y adjetivos para vírgenes y santos, podemos verificar que, a medida que pasan los años, hay una tendencia a simplificar esta exuberancia verbal, quizá por apegarse a la moda o bien por tratar de reducir precios.

En esta última etapa de su vida, el feligrés se colocaba como actor principal dentro de un espectáculo que también consideraba al clero, a la familia y, por supuesto, a la vecindad. Y es que todos estaban inmersos en esa cultura teatral, en la que los papeles estaban asignados; sin embargo, en este lapso previo a la vida de ultratumba aparecerán caracteres muy particulares que reflejan sentimientos religiosos propios de una sociedad sacralizada y dominada por reglas y códigos regulados por la Iglesia y por la Corona. Es entonces cuando el moribundo se aferraba a dicho corpus normativo o, por el contrario, se alejaba buscando la singularidad. Todo dependería de sus creencias, de su religiosidad y, claro está, de su tenencia económica. Los extremos entre los que podía encajarse el deseo del agonizante eran la sencillez humilde en imitación del mismo Jesucristo, o bien la suntuosidad funeraria, copiada de los mismos reyes y dependiendo una vez más del patrimonio del testador.

En esta línea, como expresa Manuel José de Lara Ródenas, la muerte patentizaría las desigualdades de la vida. Así, la elección del hábito, el acompañamiento, las posas, las misas de cuerpo presente, las misas de devoción, las fundaciones de capellanías, la selección de la iglesia para la sepultura y el mismo emplazamiento donde reposaría el cadáver, analizados con un matiz cuantitativo, podrían ser reflejo del modo de entender la vida del Más Allá como una suerte de compra-venta de días del Paraíso. Todo esto, además, sería un claro indicativo de los códigos que imperaban en la sociedad circundante, estructurada en una serie de niveles socio-económicos que terminaban siendo reflejados en dichos elementos.

El período de agonía y el ritual de la muerte han sido trabajados en dos contextos: el familiar e íntimo y el social o comunitario. En el primero podemos concluir que la presencia del sacerdote durante el tránsito a la muerte fue importante para la

administración de la extremaunción (previas confesión y comunión). Sin embargo, una vez más, se hizo difícil llegar con el viático y poder dar la extremaunción en zona rural, sobre todo en poblados más alejados, de tal manera que quedaría asentado en varios documentos el reclamo de comunidades que veían morir a sus deudos sin haber podido limpiar su alma con alguno de esos tres sacramentos. En cualquier caso, también utilizaron objetos de devoción como crucifijos -tal como aparece en la acuarela de Martínez Compañón-, rosarios, agua bendita y, por supuesto, oraciones que los tranquilizaran y ayudaran a implorar clemencia por sus pecados. Asimismo, los testadores -en vida- mandaron celebrar misas de san Gregorio, de otros santos y de advocaciones marianas tratando de recuperar la salud o, en caso contrario, de preparar su camino a la salvación eterna.

Ante este peligro, el 84% de testadores insistiría en pedir mortajas y, de ellos, el 70% exigirá el hábito de san Francisco para envolver su cuerpo inerte y ganar así todas las gracias ofrecidas. Dentro de este grupo sobresalen los varones pues, aunque también hallamos mujeres solicitantes, mostraron un interés mayor por el hábito de las Mercedes, tal vez influidas por la orden asentada en la ciudad de Piura, o también del Carmen, con iglesia en la ciudad. La orden de los betlemitas, por su parte, influyó solo en los hábitos masculinos: ninguna mujer lo pediría. Por otra parte, la costumbre de solicitar lienzo blanco fue seguida por ambos sexos, y en algunos casos con la especificación de querer imitar la pobreza y humildad del Redentor. Los sacerdotes de esta zona llevaron sus vestiduras como mortajas y algunos la colocaron por encima del hábito franciscano.

Una vez sucedido el fallecimiento, el cuerpo era colocado sobre una mesa o esterilla con la mortaja que se había especificado en el testamento. La vigilia, que comprendía responsos, comida y bebida, se desarrollaba durante una o dos noches consecutivas en las que la familia mostraba sus respectivos lutos (en los que incluía a sirvientes y esclavos), sin descuidar tampoco los detalles lúgubres de la casa y del convite. El despliegue de estos elementos era un claro referente de la alcurnia o pobreza del difunto. Hasta aquí llegaba el protagonismo del entorno íntimo.

El ámbito social acogía al muerto una vez que se iniciaba su traslado hacia la iglesia bajo el estruendo de campanadas que se prolongaban por varios minutos de acuerdo a su *dignidad*. Las posas, normalmente emplazadas en cada esquina del recorrido, incluían oraciones con las que se creía alejar la posibilidad de acceso al Infierno o reducir las penas del Purgatorio. Mientras que en ciertas zonas de la Península nunca se pasaba de tres emplazamientos, en Piura la Iglesia tenía como obligación armar dos posas sin cobro

alguno, y las demás se montaban con los recursos de los dolientes. En el período estudiado se ha encontrado, como tope máximo, 30 posas, cada una de las cuales costaba 2 pesos con 2 reales: un claro indicio de opulencia que ratificaba la jerarquía social del difunto.

El acompañamiento fúnebre, presidido por sacerdotes, religiosos o sacristanes que portaban cruz alta o baja, también fue reflejo de la posición socio-económica del fallecido. Si este había tenido una situación paupérrima, los estandartes, guiones, paños, hacheros y blandones eran de ínfima calidad o ni siquiera se contrataban; como tampoco habría músicos, cantores ni plañideras. Por el contrario, si se trataba de alguna autoridad o persona de alcurnia, reinaba la ampulosidad y la concurrencia era masiva, pues incluso pobres y vagabundos esperaban recibir algunas monedas a cambio de sus oraciones por el alma del protagonista.

Llegado el acompañamiento a la iglesia, se procedía a la misa de cuerpo presente, replicada al mismo tiempo en otras iglesias y capillas de la ciudad cuando lo permitía el patrimonio familiar. Aunque el 68% de piuranos no puntualizó en sus testamentos ningún tipo de sufragio espiritual para el día de su entierro o después de él, asumimos que era costumbre general el celebrarlo, ya fuera por responsabilidad de los albaceas o de las cofradías y hermandades a las que pertenecían. De los que sí especificaron dicha voluntad, el 14.6% pidió misas rezadas, el 11.7% misas de cuerpo presente, el 6.6% misas simples y misas cantadas, el 2.8% misas con vigilia, el 2.2% misas con responso y el 0.4% misas de réquiem.

La religiosidad, como sabemos, tenía sus números. En un marco que valoraba la cantidad -en América como en Europa- aún seguía contando los grandes “encargos” votivos. Así en las misas encargadas por la salvación personal, o la de familiares y otras almas del Purgatorio, el marco varía desde una hasta 1600. Para ello, los testadores dejaron dinero en efectivo, esclavos, casas, joyas y objetos que debían ser vendidos para tal propósito. El 11.2% de piuranos encargó de 1 a 33 misas (aquí están consideradas las misas de san Gregorio); el 2.8% pide de 50 a 100; el 0.8% excede el millar y el 3.4% no deja una cifra específica, pues todo iba a depender de cuánto se recolectara con la venta de objetos.

Por si esto resultara insuficiente para ganar el Paraíso, el 13.5% de piuranos encargará fundaciones de memorias de misas a celebrar de generación en generación, y que al mismo tiempo apoyarán con la manutención de clérigos seculares que asumieran el cargo de patronos o capellanes. En esta línea, las capellanías engloban una serie de elementos que nos muestran las ideas que el hombre de la época tenía sobre la vida y la muerte, la

unidad terrenal y espiritual de la familia, el conjunto de riqueza destinado al culto, las rentas distribuidas entre la manutención de la Iglesia y los miembros de la familia del fundador, las irresponsabilidades, ambiciones y actos ilícitos entre los componentes de esta fundación y otras tantas que nos ayudan a completar el puzle de la vivencia religiosa en aquella sociedad.

En nuestra zona de estudio sobresalen con un 8.9% las mujeres fundadoras de capellanías; por encima de los hombres que solo alcanzan el 4.6%. La causa la encontramos en la carencia de herederos forzosos al tratarse de solteras o viudas sin hijos. Ambos casos tenían como base la estabilidad económica heredada de sus padres o esposos.

Para terminar, un pequeño grupo (16.7%) no dudó en dejar parte de sus bienes a la parroquia o capilla a la que pertenecía o con la que había mantenido lazos afectivos durante su vida; asimismo a su cofradía o hermandad, al hospital o a la cárcel de la ciudad. Esto era considerado como una muestra de devoción, desprendimiento, reconocimiento o búsqueda de oraciones por parte de los beneficiados. Y responde, según observamos, al doble propósito de agradar a la Virgen María y a los santos ayudando con su embellecimiento o asumiendo el costo de su fiesta, novenario, septenario o misas en general; y, por otro lado, de saldar cuentas con el prójimo mediante un acto caritativo o filantrópico que sirviera para purgar las faltas cometidas en su vida y acceder a la eternidad en el cielo. Ese fue el objetivo final del agonizante, aquí y en cualquier lugar del reino; así lo recalaba la Iglesia Católica y así lo aprehendió el feligrés durante la última etapa de dominación española.

La labor evangelizadora en el partido de Piura tuvo aciertos y errores; los fieles, por su parte, manifestaron adherencias y rechazos, pero la muerte, rondando sus aposentos, despertaba los miedos ante un mundo de eternas torturas infernales; las posibilidades de mitigar las penas en el Purgatorio y la promesa de un Paraíso en el que podrían gozar de la felicidad por siempre incrementaban los actos de devoción. A ello se abocaron con múltiples manifestaciones religiosas, incluso después de su muerte, pues nada parecía suficiente ante tal circunstancia. Así, de permitirle la existencia de recursos económicos, no se dudaba en una inversión considerada tan segura y rentable como la eternidad. En presencia de Dios.





## **REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS**



## FUENTES MANUSCRITAS

### I. ARCHIVO REGIONAL DE PIURA (ARP).

#### **Sección Corregimiento.**

1. Causas civiles: Legajos 38, 39, 40 y 41.
2. Causas administrativas: Legajo 42.

#### **Sección Intendencia.**

1. Causas ordinarias: Caja 39.
2. Causas criminales: Cajas 63, 64, 65, 66, 67, 68 y 69.
3. Causas ordinarias. Compulsas: Caja 43.
4. Legajos: Del 1 al 42 (42 legajos).
5. Causas civiles y administrativas: Legajo 43.
6. Alcaldes ordinarios: Legajo 74. Del protocolo 1 al protocolo 23.  
Legajos 75, 78, 84 y 154.
7. Notarial: De Caja 37 a Caja 141 (104 cajas).
8. Cabildo: De Caja 1 a Caja 10.
9. *Libro de Actas de Cabildo. Doctrina de la Santísima Trinidad de la Punta.* Piura, 1813.
10. Juzgado de primera instancia. Compulsas criminales: Legajo 275.

#### **Sección Gobierno político-militar**

1. Causas civiles: Caja 1.

### II. ARCHIVO ARZOBISPAL DE PIURA (AAP)

*Autos de Visita de Mons. Baltasar Jaime Martínez Compañón en 30 de julio de 1783.*

Libro de defunciones de Catacaos. 1819.

Dispensas matrimoniales: Legajos: 1/16, 1/30, 1/34, 1/62 y 1/82.

Independencia. Papeles varios: *Reglamento para el Panteón de la ciudad de Piura.* (1836)

### III. ARCHIVO ARZOBISPAL DE TRUJILLO (AAT)

Serie Concurso de curatos 1780-1821.

Sección Idolatrías 1780-1821.

Sección Papeles varios 1780-1821.

### IV. ARCHIVO GENERAL DE LA NACIÓN (AGN)

*Colección Tomás Diéguez.* 1891 cartas al vicario de Catacaos.

#### 1. Correspondencia:

Caja 1 (493 cartas).

Caja 2 (456 cartas).

Caja 3 (454 cartas).

Caja 4 (271 cartas).

2. Documentos administrativos: CTD1

Caja 1 (94 cartas).

3. Documentos particulares: CTD2

Caja 1 (71 cartas).

4. Correspondencias del Obispo de Trujillo José Carrión.

Cuaderno N° 11 (52 cartas).

**Serie Real Aduanas**

Legajo 1209. Cuaderno 237.

Legajo 1213. Cuaderno 281.

V. ARCHIVO GENERAL DE INDIAS (AGI)

Serie Lima. Estado 75

Gobierno. Audiencia de Lima:

Lima 307.

Lima 640 a Lima 658.

Lima 787 a Lima 798.

Lima 800 a Lima 898.

Lima 900 a Lima 976.

Lima 1120.

Lima 1413 a Lima 1428-B.

Lima 1560 a Lima 1591.

Lima 1616.

Indiferente 2921 a Indiferente 2946.

## FUENTES IMPRESAS

*Colección Documental de la Independencia del Perú (CDIP)*. Comisión Nacional del sesquicentenario de la Independencia del Perú, Lima 1971-1973.

Obras contenidas:

Manuel Lorenzo de Vidaurre. *Plan del Perú y otros escritos*. T. I, vol. 5.

Relaciones de viajeros contenidas en CDIP:

G. Mathison. *Residencia en Lima entre abril y mayo de 1822*. T. XXVII, vol. 1.

V. Mikhailovicht. *Lima y Callao en 1818*. T. XXVII, vol. 1.

*Colección en Latín y Castellano de las Bulas, Constituciones, Encyclicas, Breves y Decretos del Santísimo Padre (de gloriosa memoria) Benedicto XIV. Hecha Según la auténtica Edición Romana del Bulario del mismo Pontífice, de 1760*. Tomo I, Madrid: 1790.

*Constitución Política de la Monarquía Española*. Cádiz: Imprenta Real. 1812.

*Constituciones Sinodales del Obispo de Truxillo del Perú. Hechas y ordenadas por el R<sup>mo</sup> Sr Don Carlos Marcelo Corne Obispo de la dicha ciudad de Truxo del Consejo de su Majestad y publicadas en el sínodo Diocesano, que su señoría Reverendísima celebro en la dicha ciudad del Año del Señor de mil y seiscientos y veinte y tres*.

*Discurso sobre el Cementerio General que se ha erigido extramuros de la ciudad de Lima por el orden, celo y beneficencia de su Excmo. Señor Virrey Don José Fernando de Abascal y Sousa*. Lima: Impreso en la Casa Real de Niños Expósitos, 1808.

*El Sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento*. Traducido al idioma castellano por Don Ignacio López de Ayala. 3<sup>o</sup> edición, Madrid: 1787.

Arbiol, Antonio. *La familia regulada con doctrina de la Sagrada Escritura*. Zaragoza: Herederos de Manuel Román, 1715.

Azpilcueta, Martín de. *Manual de confesores y penitentes*. Salamanca: Andrea de Portionariis, 1557.

Bosch y Centellas, Baltasar. *Prácticas de Visitar los enfermos y ayudar a Bien morir. Contienen piadosos y saludables avisos, y documentos contra las engañosas astucias del enemigo común y muchas santas Oraciones, Protestas, Soliloquios y fervorosas Jaculatorias de Actos de Contrición, de Fe, Esperanza, y Amor de Dios, para socorrer a los que en sus últimas agonías suelen carecer de todo consuelo*. Por Andrés Ortega, Madrid, 1776.

Casas, José Gonzalo de las. *Diccionario general del notariado de España y Ultramar*. R-S. Madrid: Imprenta de J. Antonio García, 1857.

Eguiguren, Víctor. *Las Lluvias en Piura. Fundación y traslaciones de la ciudad de San Miguel de Piura*. Lima: Imprenta Liberal, 1895.

Feijóo, Miguel. "Descripción de Trujillo" en *Mercurio Peruano*. Vol. II. Lima: Edición facsimilar, Biblioteca Nacional del Perú, 1965.

González, Juan. *Sermones doctrinales, morales, dogmáticos, panegíricos y apoloéticos o de controversia católica y social acomodados a las más urgentes y apremiantes necesidades de los actuales tiempos. O sea el Catolicismo y la sociedad defendidos desde el púlpito*. Madrid: Imprenta de la Esperanza, 1866.

Helguero, Joaquín. *Informe Económico de Piura*. 1802. Reeditado por UNMSM. CIPCA, Piura, 1984.

Hernández, Francisco. *Colección de Bulas, Breves y otros documentos relativos a la Iglesia de América y Filipinas*. Bruselas: 1879.

Jorge, Juan y Ulloa, Antonio. *Relación histórica del viaje a la América Meridional hecho de orden de S. Mag. Para medir algunos grados de Meridiano terrestre, y venir por ellos en conocimiento de la verdadera Figura, y Magnitud de la Tierra, con otras varias observaciones Astronómicas, y Físicas. Segunda parte*. L I, cap. 1, 1748.

Lequanda, José. *Descripción geográfica del Partido de Piura, perteneciente a la Intendencia de Truxillo*. 1791-1793, *Mercurio Peruano*. Volúmenes II y VIII, Lima: Edición facsimilar, Biblioteca Nacional del Perú, 1965.

----- Poema Octavas sobre la ruina de Lambayeque. *Mercurio Peruano*. Volumen II, 1792.

Martínez Compañón, Baltasar. *Trujillo del Perú en el siglo XVIII*. T. I-II. Madrid: Cultura Hispánica del Centro Iberoamericano de Cooperación, (1785) 1978.

Medina, Bartolomé de. *Breve instrucción de cómo se ha de administrar el sacramento de la penitencia*. Salamanca: Matías Galt, 1579.

Mendiburu, Manuel. *Diccionario Histórico Biográfico del Perú*. Tomo VII. Lima: Librería e Imprenta Gil, (1885) 1933.

Ortiz, Joseph. *Disertación Histórica de la Festividad, y procesión del Corpus, que celebra cada año la muy Ilustre ciudad de Valencia, con explicación de los símbolos que van en ella*. Valencia: En la oficina de Joseph y Thomas de Orga, 1780.

Rossi y Rubí, José. “Idea de las congregaciones públicas de los negros bozales”. *Mercurio Peruano*. Tomo II, N° 48, junio de 1792.

Tejada y Ramiro, Juan. *Colección de Cánones y de todos los Concilios de la Iglesia de España y de América*. T. VI. Madrid: 1859.

Terralla y Landa, Esteban. *Lima por dentro y fuera en consejos económicos, saludables, políticos y morales que da un amigo a otro con motivo de querer dexar la ciudad de México por pasar a la de Lima: Obra jocosa y divertida en que con salados conceptos se describen, además de otras cosas, las costumbres, usos y mañas de las madamitas de allí, de acá y de otras partes. La da a luz Simón Ayanque [seud.]* Madrid: Imprenta de Villalpando, 1798.

Unanue, Hipólito. *Discurso sobre el panteón que esta construyendo en el convento grande de san Francisco de esta capital el R. P. Guardián Fr. Antonio Díaz*. Colección Documental de la Independencia del Perú, Lima, 1803.

----- *Observaciones sobre el clima de Lima, y sus influencias en los seres organizados, en especial el hombre*. Madrid: Imprenta de Sancha, 1815.

----- *Guía Política, Eclesiástica y Militar del Virreinato del Perú para el año 1793*. Lima: COFIDE, 1985.

## **FUENTES PERIODÍSTICAS**

*Gaceta del gobierno del Perú*. Período de gobierno de Simón Bolívar, Trujillo, julio de 1823.

*El Peruano*, tomo II, N° VI, en CDIP, tomo XXIII, vol. 3.

*El triunfo de la Nación*, 1 de mayo de 1821, en CDIP. Tomo XXIII, vol. 1.

*La Crónica*, Lima, Suplemento Dominical, 22 de agosto de 1954.



## BIBLIOGRAFÍA

Aguado, Jesús. *Riqueza y sociedad en la Sevilla del siglo XVII*. Sevilla: Fundación Fondo de Cultura de Sevilla- Universidad de Sevilla, 1994.

Adanaqué, Raúl. “Libertos y libertas en Lima: siglo XVIII”. *Investigaciones sociales*. Vol. 13, N° 22, Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2009.

Alberola, Armando. “El terremoto de Lisboa en el contexto del catastrofismo natural de España de la primera mitad del siglo XVIII”. *Cuadernos Dieciochescos*, N° 6, Salamanca: Universidad de Salamanca, 2005.

----- “Terremotos, memoria y miedo en la Valencia de la Edad Moderna”. *Estudis, Revista d'Història Moderna*. N° 38, 2012.

Aldana, Susana. *La unidad económica sur ecuatoriana-nor peruana. Antiguo Gran espacio*. Piura: Cámara de Comercio y Producción, 1992.

----- “La independencia de un gran espacio. Una propuesta de investigación para el norte peruano”. *Boletín del Instituto Riva Agüero*, N° 19, Lima, 1992.

----- “¿Ocurrencias del tiempo? Fenómenos naturales y sociedad en el Perú colonial”. En. V. García (Coord.) *Historia y desastres en América Latina*. Vol. 1. 1996.

Altez, Rogelio. *El Desastre de 1812 en Venezuela: sismos, vulnerabilidades y una patria no tan boba*. Caracas: Fundación Empresas Polar, Universidad Católica Andrés Bello, 2006.

Álvarez Santaló, León; Buxó, María y Rodríguez, Salvador (Coords.) *La religiosidad popular. Vida y muerte: la imaginación religiosa*. T. II. Barcelona: Antropos, Fundación Machado, 1989.

Álvarez Santaló, León y García-Baquero, Antonio. “Riqueza y pobreza del clero secular en la Sevilla del Antiguo Régimen (1700-1834)”. *Trocadero*. N° 8/9, 1996-1997.

Álvarez Santaló, León. “El espectáculo religioso barroco”. *Manuscrits*, N° 13, enero 1995.

----- “Mensaje festivo y estética desgarrada: la dura pedagogía de la celebración barroca”. *Espacio, Tiempo y Forma*, Serie IV, H. Moderna, T. 10, 1997.

----- “La fiesta religiosa barroca y la ciudad mental”. En: VV.AA. *La religiosidad popular andaluza*. Almería, Instituto de Estudios Almerienses, 1998.

----- “Adoctrinamiento y devoción en las bibliotecas sevillanas del siglo XVIII”. En: Álvarez Santaló, León; Buxó, María y Rodríguez, Salvador (Coords.) *La religiosidad popular. Vida y muerte: la imaginación religiosa*. T. II. Barcelona: Antropos, Fundación Machado, 1989.

Álvarez Ponce, Víctor. “El mar y las políticas preventivas en el Perú virreinal: Impacto, control y vulnerabilidad ante los tsunamis. (1647-1751)”. Tesis para obtener el grado de Magíster. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2014.

Amigo, Lourdes. “Entusiasmos inmaculistas en el Valladolid de los siglos XVII y XVIII”. En: Campos, F. J. (Dir.) *La Inmaculada Concepción en España: religiosidad, historia y arte. Actas del Simposio (I)*, T. I. Madrid: Estudios Superiores del Escorial, 2005.

Andrés-Gallego, José. “Las cofradías y hermandades en la España Contemporánea”. *Actas del I Congreso Nacional de Cofradías del Santísimo Sacramento*. Zamora, 1987.

Aranda, Juan. “Cofradías penitenciales y Semana Santa en la Córdoba del siglo XVII: el auge de la etapa barroca”. *Actas del III Congreso Nacional de Cofradías de Semana Santa*. T. I. Córdoba, 1997.

Aráuz, Maritza. *Pueblos de indios en la costa ecuatoriana: Jipijapa y Montecristi en la segunda mitad del siglo XVIII*. Ecuador: Archivo Histórico del Guayas, 1999.

Arenas, Isabel. *Dos Arzobispos de México -Lorenzana y Núñez Haro- ante la reforma conventual femenina (1766-1775)*. León: Universidad de León, 2004.

Arias, Inmaculada. “La religiosidad popular en la España del siglo XVIII: cofradías, ermitas y romerías”. *Cuadernos de Estudios del siglo XVIII*, N° 8-9, 1999.

Ariès, Philippe. *El hombre ante la muerte*. Madrid: Taurus Ediciones, 1983.

Armas, Fernando. “Religión, género y construcción de una sexualidad en los Andes. Siglos XVI y XVIII. Un acercamiento provisional”. *Revista de Indias*, N° 223, Madrid, 2001.

----- “Religión, Estado y afanes regulatorios. Reflexiones sobre la vida sexual de los habitantes de Lima (siglo XVIII)”. En: Marzal, Manuel; Romero, Catalina y Sánchez, José (Eds.) *Para entender la Religión en el Perú*. Lima: PUCP, 2004.

Atienza, Daniel. “La controversia de la Inmaculada Concepción a través de los impresos de los siglos XVII y XVIII”. *Documentos de Trabajo UCM*. Biblioteca Histórica, 2016/14.

Barriga, Irma. *Patrocinio, Monarquía y Poder: el glorioso patriarca san Joseph en el Perú virreinal*. Lima: IRA, PUCP, 2010.

Bastero, Juan y Fidalgo, José. *Mariología*. Manuales del Instituto Superior de Ciencias Religiosas. Pamplona: Universidad de Navarra (EUNSA), 2015.

Bejarano, Amparo. *El hombre y la muerte. Los testamentos murcianos bajomedievales*. Cartagena: Excmo. Ayuntamiento de Cartagena, Concejalía de Cultura, 1990.

Benito, José. “Historia de la Bula de la Cruzada en Indias”. *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos* (Sección Historia del Derecho), XVIII, Valparaíso, 1996.

----- “Santa Rosa de Lima”. En: Benito, José; Rojas, Ernesto y Gjurinovic, Pedro. *Cinco santos del Perú. Vida, obra y tiempo*. Lima: Arzobispado de Lima, Telefónica del Perú, 2016.

Bernex, Nicole y Revesz, Bruno. *Atlas Regional de Piura*. Lima: CIPCA, PUCP, 1998.

Bonilla, Heraclio. *Metáfora y realidad en la Independencia en el Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2001.

Brading, David. “Presencia y tradición: la Virgen de Guadalupe de México”. En: González Sánchez, Carlos y Vila Vilar, Enriqueta. *Grafías del imaginario. Representaciones culturales en España y América (siglos XVI-XVIII)*. México: Fondo de Cultura Económica, 2003.

Brito, Juan. “Las Constituciones de la cofradía de Pulperos de Lima (Nuestra Señora de Gracias y san Juan Nepomuceno), 1792-1795”. En: Fernández, David; Lévano, Diego y Montoya, Kelly (Comps.) *Cofradías en el Perú y otros ámbitos del mundo hispánico*. Lima: Comisión episcopal de Liturgia del Perú. Conferencia Episcopal Peruana, 2017.

Busto, José del. *San Martín de Porras (Martín de Porras Velásquez)*. Lima, PUCP, 1992.

----- *Santa Rosa de Lima (Isabel Flores de Oliva)*. Lima: PUCP, 2006.

Campos, Javier. “Fiestas en honor de la Inmaculada Concepción organizadas por la Universidad de Lima en 1619”. *Revista Peruana de Historia de la Iglesia*, N° 13, Lima, 2011.

Candau, María Luisa. *Iglesia y sociedad en la campiña sevillana: la vicaría de Écija 1697-1723*. Sevilla: Diputación Provincial de Sevilla, 1986.

----- “Hermandades y cofradías en la Sevilla rural del XVIII: El Asociacionismo religioso y sus devociones”. En: VV.AA. *Gremios, hermandades y cofradías*. T. I. Cádiz: 1992.

----- *La carrera eclesiástica en el siglo XVIII*. Sevilla: Universidad de Sevilla, 1993.

----- *El clero rural de Sevilla en el siglo XVIII*. Sevilla: Caja Rural, 1993.

----- “Culto y caridad en la Écija del setecientos”. En: *Écija en el siglo XVIII*. Sevilla: Excmo. Ayuntamiento de Écija y Excma. Diputación Provincial de Sevilla, 1995.

----- “Instrumentos de modelación y control: El Concilio de Trento y las Visitas Pastorales. La Arquidiócesis Hispalense, 1548-1609”. En: Martínez Millán, José. (Dir.) *Felipe II (1527-1598). Europa dividida: La Monarquía Católica de Felipe II*. T. III. *Europa y la Monarquía Católica. Inquisición, Religión y Confesionalismo*. Madrid: Parteluz, 1999.

----- “De la obediencia debida: Religiosidad y normativa eclesiástica en

la Archidiócesis Hispalense durante la Edad Moderna”. En: VV.AA. *I Encuentro Iberoamericano Religiosidad y costumbres populares*. Huelva: Publicaciones de la Universidad de Huelva, 2000.

----- “Disciplinamiento católico e identidad de género. Mujeres, sensualidad y penitencia en la España Moderna”. *Manuscripts*, N° 25, 2007.

----- “Rodrigo Caro, Visitador eclesiástico”. *Huelva en su Historia*, 2. Huelva: Época, Universidad de Huelva, 2009.

----- “En torno al matrimonio: mujeres, conflictos, discursos”. En: Peña Díaz, Manuel. (Ed.) *La vida cotidiana en el mundo hispánico (siglos XVI-XVIII)*. Madrid: Adaba, 2012.

----- “Emociones y lágrimas. Llantos y lamentos de mujeres”. En: Candau, María Luisa. (Ed.) *Las mujeres y las emociones en Europa y América. Siglos XVII-XIX*. Santander: Universidad de Cantabria, 2016.

Cantuarias, Ricardo. “Beaterios y monjíos en el Perú virreinal”. *Boletín del Instituto Riva Agüero*, Lima, 2002.

Carbajal, David. “Entre leyes, costumbres y misteriosas ceremonias: Patronato regio y rituales de Jueves Santo en el siglo XVIII novohispano”. *Signos Históricos*. Vol. 16. N° 31, México, 2014.

Carcelén, Carlos. “La visión ilustrada de los desastres naturales en Lima durante el siglo XVIII”. *Cuadernos de Geografía. Revista Colombiana de Geografía*. Vol. 20. N° 1, Bogotá, 2011.

----- “Desastres en la Historia del Perú: climas, terremotos y epidemias en Lima durante el siglo XVIII”. *Revistas de Investigación de la UNMSM*, Vol. 15, N° 26, Lima, 2011.

Castañeda García, Carmen. “Los niños, la enseñanza de la lectura y sus libros. Guadalajara, 1790-1821”. En: Martínez, Lucía. (Coord.) *La infancia y la cultura escrita*. México: Siglo veintiuno editores, Delegación Coyoacán, Universidad Autónoma de Morelos, 2001.

----- “Los libros para la enseñanza de la lectura en Nueva España, siglos XVIII y XIX: cartillas, silabarios, catones y catecismos”. En: Castañeda, Carmen; Galván, Luz y Martínez, Lucía. (Coords.) *Lecturas y lectores en la Historia de México*. México: CIESAS, El Colegio de Michoacán, Universidad Autónoma del Estado de Morelos, 2004.

Castañeda Murga, Juan. “El Corpus Christi en Trujillo. Siglos XVI y XVII”. En: VV.AA. *Pueblos, provincias y regiones de la Historia del Perú*. Lima: Academia Nacional de la Historia, 2006.

Castillo Gómez, Antonio. “Presentación: ¡Gran invención, precioso hallazgo!”. En: Castillo, Antonio y Sáez, Carlos. *Cultura escrita y clases subalternas: una mirada*

española. *La correspondencia en la historia. Modelos y prácticas de la escritura epistolar*. Vol. I. Guipuzkoa: Sendoa, 2001.

Castillo Machado, Alfredo. "Escribir las emociones. Calas en las cartas privadas de la emigración a Indias. XV-XVII". *Páginas de Guarda Revista de Lenguaje, Edición y Cultura Escrita*. N° 8, 2009.

Chartier, Roger. *El mundo como representación. Historia cultural: entre práctica y representación*. Trad. Claudia Ferrari. Barcelona: Gedisa, 1999.

Christian, William. *Religiosidad local en la España de Felipe II*. Traducción de Javier Calzada y José Luis Gil. Madrid: NEREA, 1991.

Cid, Gabriel. "¿Fenómeno natural o castigo divino? Mentalidad científica y mentalidad religiosa en Chile en torno al terremoto de 1822". *Revista Historia Udec*, N° 20, Vol. I, 2012.

Cienfuegos, Gema. "La polémica sobre el dogma de la Inmaculada Concepción y la censura teatral". *Cincinnati Romance Review*, 37, 2014.

Córdoba, Pedro. "Religiosidad popular: arqueología de una noción polémica". En: Álvarez, León; Buxó, María; Rodríguez, Salvador (Coords.) *La religiosidad popular. Vida y muerte: la imaginación religiosa*. Antropos, Fundación Machado, Barcelona, 1989, T. II.

Cornejo, Héctor. *Derecho Familiar peruano*. Lima: Studium, 1998.

Cortés, Antonio. "Entre la religiosidad popular y la institucional. Las rogativas en la España moderna". *Hispania Revista española de Historia*, Vol. 55, N° 191.

----- "Religiosidad popular y conflicto: un ejemplo bastetano". *Hespérides: Anuario de investigaciones*, N° 1, 1993.

----- "La Iglesia y la religiosidad". En: Barrios, Manuel y Peinado, Rafael (Coords.) *Historia del reino de Granada*. Vol. 3, 2000.

Delicado, Francisco. "Culto y devoción en torno a la Inmaculada Concepción, en Yecla (Murcia): Rito, arte y antropología". En: Campos, Francisco (Dir.) *La Inmaculada Concepción en España: religiosidad, historia y arte*. Actas del Simposio (I), Tomo I. Madrid: Estudios Superiores del Escorial, 2005.

Descola, Jean. *La vida cotidiana en el Perú en tiempos de los españoles. 1710-1820*. Buenos Aires: Librería Hachette S. A. 1962.

Díez, Alejandro. *Fiestas y cofradías: Asociaciones religiosas e integración en la historia de la comunidad de Sechura (Siglos XVII al XX)*. Piura: CIPCA, 1994.

Domínguez, Antonio. *Carlos III y la España de la Ilustración*. Madrid: Alianza editorial, 2005.

Duby, Georges. “Histoire des Mentalités”. En: Samaran, Charles. (Coord.) *L'histoire et ses méthodes*. París: Galimard, 1961.

Dufour, Gérard. *Clero y sexto mandamiento. La confesión en la España del siglo XVIII*. Valladolid: Ámbito, 1996.

Duviols, Pierre. *Procesos y visitas de Idolatrías: Cajatambo, siglo XII*. Lima: PUCP, IFEA, 2003.

Egido, Teófanés. “La religiosidad de los españoles”. *Coloquio Internacional sobre Carlos III y su siglo*. Madrid: Universidad Autónoma, 1990.

Espinosa Apolo, Manuel. *Los mestizos ecuatorianos y las señas de identidad cultural*. Quito: Tramasocial, 2000.

Espinoza Claudio, César. *Un movimiento agrarista en la Independencia de Piura: los colonos siervos de Morropón-Yapatera. 1820-1825*. Piura: CIPCA, 1982.

----- “Sociedad indígena, tierra y curacazgos yungas en la región de Piura, siglos XVI-XVIII. Catacaos y los desafíos de la naturaleza, 1532-1732”. Tesis para optar el grado de Magíster en Historia. Lima: PUCP, 1999.

----- “República, tierra y comunidad de indios. De las Cortes de Cádiz a Bolívar, Piura- Catacaos, siglo XIX”. *Revistas de Investigación*. UNMSM, Año XII, N°21, Lima, 2008.

Fernández, David; Lévano, Diego y Montoya, Kelly (Comps.) *Cofradías en el Perú y otros ámbitos del mundo hispánico*. Lima: Comisión episcopal de Liturgia del Perú. Conferencia Episcopal Peruana, 2017.

Fernández Cubeiro, Eugenia. “Una práctica de la sociedad rural: Aproximación al estudio de las capellanías de la diócesis compostelana en los siglos XVII y XVIII”. En: *Historia social de Galicia en sus fuentes de protocolos*, Santiago de Compostela, 1982.

Fernández Gracia, Ricardo. *La Inmaculada Concepción en Navarra. Arte y devoción durante los siglos del Barroco. Mentores, artistas e iconografía*. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra S.A. EUNSA, 2004.

Fernández Juárez, Gerardo y Martínez, Fernando. (Coords.) *La Fiesta del Corpus Christi*. Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2002.

Figuerola, Alfredo. *El Testamento y sociedad en el istmo de Panamá: siglos XVIII y XIX*. Panamá: Roysa, 1991.

Franco, Gloria. “La fragilidad de la vida cotidiana en la España Moderna”. En: Alberola, Armando y Olcina, Jorge. (Eds.) *Desastre natural, vida cotidiana y religiosidad popular en la España moderna y contemporánea*. España: Universidad de Alicante, 2009.

Gálvez, Carlos. “Modernidad y piedad: notas sobre la construcción de la iglesia rural en Piura a fines del siglo XVIII”. En: Guerra, Margarita y otros (Eds.) *Sobre el Perú*.

*Homenaje a José Agustín de la Puente Candamo*. T. I. Lima: PUCP, 2002.

García Cárcel, Ricardo. “Cultura y mentalidades en la Cataluña del Antiguo Régimen”. *Actes del Primer Congrés d'Historia Moderna de Catalunya*. Tomo I. Barcelona: Universidad de Barcelona, 1984.

----- “Historia de las mentalidades e inquisición”. *Chronica Nova*, 18 (1990).

García García, José. “El contexto de la religiosidad popular”. En: Álvarez, León; Buxó, María; Rodríguez, Salvador (Coords.) *La religiosidad popular. Antropología e Historia*. Vol. I. Barcelona: Anthropos, 1989.

----- “Los ritos y sus actores: De los contenidos del guion a sus representaciones”. En: González Cruz, David (Ed.) *Ritos y ceremonias en el mundo Hispano durante la Edad Moderna*. Huelva: Universidad de Huelva, CER, 2002.

García Hernández, Alma. “Alternativas ante las sequías de 1789-1810 en la villa de Saltillo, Coahuila, México”. En: García, Virginia. *Historia y desastres en América Latina*. Vol. II. México: La RED, CIESAS, 1997.

García Rodríguez, Sebastián (OFM). “Guadalupe de Extremadura: su proyección americana”. En: García, Sebastián. (Ed.) *Guadalupe de Extremadura en América: Dimensión hispánica y proyección en el Nuevo Mundo. Estudios y crónica del Congreso celebrado en Guadalupe en 1991*. Extremadura: Junta de Extremadura, Sociedad Estatal Quinto Centenario, Ediciones Siruela D. L. 1993.

García Rosell, Ricardo. “Monografía Histórica sobre el Departamento de Piura”. *Boletín de la Sociedad Geográfica de Lima*. Extractos de Tomo XIII (1903) y Tomo XXI (1907), Lima: 1903-1907.

García Torres, Adrián. “En busca del perdón divino: Los mecanismos de la religiosidad popular ante las adversidades climáticas y naturales en las tierras meridionales valencianas durante el siglo XVIII”. En: Serrano, Eliseo. (Coord.) *De la tierra al cielo. Líneas recientes de investigación en Historia Moderna*. Zaragoza: Institución Fernando el Católico (CSIC), 2013.

----- “Tras la tempestad, no llegó la calma: el medio Vinalopó ante los temporales de septiembre de 1793”. *Revista de Historia Moderna*, N° 29, 2011.

----- “Aguaceros e inundaciones en el sureste de España en la primera mitad del siglo XVIII. Repercusiones de un riesgo histórico”. *Revista Historia Autónoma*, N° 8, 2016.

Giesecke, Alberto y Salgado, Enrique. *Terremotos en el Perú*. Lima: Ediciones Rikchay Perú, 1981.

Gil, Francisco. “Donde los muertos no mueren. Culto a los antepasados y reproducción social en el mundo andino. Una discusión orientada a los manejos del tiempo y el espacio”. *Anales del Museo de América*, N° 10, Madrid, 2002.

Ginzburg, Carlo. *Il fromaggio e i vermi: il cosmo di un mugnaio del '500*. Torino: Giulio Einaudi, 1976.

----- *Storia notturna: una decifrazione del sabba*. Turín: Einaudi, 319 (Biblioteca di Cultura Storica, 176), 1989.

Glave, Luis “Vida cotidiana, familia y creación de mentalidades criollas en los andes (1600-1630)”. En: Andreo, Juan; Provencio, Lucía y Sánchez, Juan (Eds.) *Familia, tradición y grupos sociales en América Latina*. Murcia: Departamento Historia Moderna, Contemporánea y de América Universidad de Murcia, 1994.

Gómez, Soledad. “El sentido de la muerte y la religiosidad a través de la documentación notarial cordobesa (1790-1814). Análisis y estudio de los testamentos”. *Boletín de Información*. Separata N° 6. Granada: Ilustre Colegio Notarial de Granada, 1985.

Gonzalbo, Pilar. “La lectura de evangelización en la Nueva España”. En: *Historia de la lectura en México*. México: Colegio de México, Ediciones del Ermitaño, 1988.

González Cruz, David. *Religiosidad y ritual de la muerte en la Huelva del siglo de la Ilustración*. Huelva. Excmo. Diputación provincial, 1993

----- *Familia y educación en la Huelva del siglo XVIII*. Huelva: Universidad de Huelva, 1995.

----- “Los “Dioses” de la guerra: propaganda y religiosidad en España y América durante el Antiguo Régimen”. En: González Cruz, David (Ed.) *Religiosidad y costumbres populares en Iberoamérica*. Huelva: Universidad de Huelva, 2000

----- “Nacidos para reinar: el ceremonial de la procreación en España y América durante el siglo XVIII”. En: González Cruz, David (Ed.) *Ritos y ceremonias en el mundo hispano durante la Edad Moderna*. Huelva: Universidad de Huelva, 2002.

----- “Las hermandades de Andalucía y el ritual de la buena muerte”. *Andalucía en la Historia*. Año V, N°15, enero 2007.

----- “La Mentalidad religiosa católica en los conflictos bélicos de España y América durante el Antiguo Régimen: el siglo XVIII”. En: González Cruz, David (Ed.) *Religión y conflictos bélicos en Iberoamérica*. Sevilla: Universidad Internacional de Andalucía, Fundación Caja Rural del Sur, 2008.

González Lopo, Domingo. “Aspectos de la vida religiosa barroca: las visitas pastorales”. En: *Las religiones en la historia de Galicia*. Galicia: Universidad de la Coruña, 1996.

González Polvillo, Antonio. *Análisis y repertorio de los tratados y manuales para la confesión en el mundo hispánico. (ss. XV-XVIII)*. Huelva: Servicio de Publicaciones, Universidad de Huelva, 2010.

González Sánchez, Carlos. “Emigrantes y comercio de libros en el virreinato del Perú”. *Revista del Archivo General de la Nación*, N° 27, Lima, 1993.



----- “Los libros de los españoles en el virreinato del Perú. Siglos XVI y XVII”. *Revista de Indias*. Vol. LVI, N° 206, 1996.

----- *Los mundos del libro: medios de difusión de la cultura occidental en las Indias de los siglos XVI y XVII*. Sevilla: Universidad de Sevilla, Secretariado de publicaciones, 1999.

----- “Barroco versus Ilustración en el tráfico Atlántico del libro”. *Bulletin Hispanique*. Université Michel de Montaigne Bordeaux, N° 113-1, 2011.

----- “*Lectio Espiritual*. Lectores y lectura en los libros ascético-espirituales de la Contrarreforma”. En: González Sánchez, Carlos y Vila Vilar, Enriqueta. *Grafías del imaginario. Representaciones culturales en España y América (siglos XVI-XVIII)*. México: Fondo de Cultura Económica, 2003.

Griffiths, Nicholas. *La Cruz y la serpiente: la represión y el resurgimiento religioso en el Perú colonial*. Lima: PUCP, 1998.

Guibovich, Pedro. *Censura, libros e inquisición en el Perú colonial, 1570-1754*. Sevilla: CSIC, Universidad de Sevilla, Diputación de Sevilla, 2003.

Gutiérrez, Julissa. “La Independencia”. En VV.AA. *Historia de Piura*. Piura: Universidad de Piura- Municipalidad Provincial de Piura, 2002.

----- “Procesiones, proclamas y rogativas en Piura en honor a Fernando VII”. *Revista de Humanidades Mercurio Peruano*, N° 516, Piura, 2003.

Guzmán, Daniel. “La historia cultural como representación y las representaciones de la historia cultural”. *Cuadernos de Historia Cultural*, N° 2, ISSN 0719-1030, Viña del Mar, 2013.

Hampe, Teodoro. *Bibliotecas privadas en el mundo colonial: la difusión de libros e ideas en el virreinato del Perú (siglos XVI-XVII)*. Madrid: Iberoamericana, 1996.

Hazard, Paul. *El pensamiento europeo en el siglo XVIII*. Madrid: Alianza editorial, 1998.

Henne, Philippe. *Gregorio Magno*. Madrid: Ed. Palabra, 2007.

Hernández Bermejo, María. “La moralización en el siglo XVIII. Análisis de una fuente: los libros de visita”. *Norba. Revista de arte, geografía e historia*, 4, 1983.

Hernández, Elizabeth. “La élite piurana ante la Independencia del Perú: la lucha por la continuidad en el tránsito hacia la República”. Tesis doctoral, Universidad de Navarra, 2005.

----- “Clérigos de provincia en busca de una prebenda: la lucha de los vecinos piuranos por una canonjía en el Perú tardocolonial (1780-1821)”. En: Ayrolo, Valentina (Comp.) *Estudios sobre clero iberoamericano, entre la independencia y el Estado-Nación*. Salta: Centro Promocional de las Investigaciones en Historia y Antropología, Universidad de Salta, 2006.

----- “Hacia el conocimiento de la Iglesia del norte del Perú: el clero secular piurano a inicios de la República (1800-1850)”. *Anuario del Centro de Estudios Históricos “Prof. Carlos S. A. Segreti”*, Año 7, N° 7, Córdoba (Argentina), 2007.

----- “De vicario eclesiástico a obispo de Trujillo: Tomás Diéguez Florencia y su adecuación al orden republicano en el Perú”. En: Aguirre, Rodolfo y Enríquez, Lucrecia (Coords.) *La iglesia Hispanoamericana, de la colonia a la República*. México: Instituto de investigaciones sobre la Universidad y la Educación. Universidad Nacional Autónoma de México, ediciones Pontificia Universidad Católica de Chile, 2008.

----- “Incertidumbre política y opción por la patria en el norte peruano: la Independencia y los miembros del clero (1812-1824)”. *Hispania Sacra*, LXIII, 128, 2011.

Hernández, Roxana. “Las cartas de dote en la historia socio-económica de Piura. Época virreinal. (1590-1819)”. Tesis para optar el grado de Maestría en Educación con especialidad en Historia, Universidad de Piura. 2003.

Hocquenghem, Anne. *Para vencer la muerte. Piura y Tumbes. Raíces en el bosque seco y en la selva alta- Horizontes en el Pacífico y en la Amazonía*. Lima: CNRS, IFEA, INCAHH, 1998.

Horvitz, María. “Las capellanías de misas: Obligaciones privadas y públicas. Chile 1558-1914”. *Cuadernos de Historia* 18, Departamento de Ciencias Históricas, Universidad de Chile, 1998.

Huertas, Lorenzo. *Diluvios andinos a través de las fuentes documentales*. Lima: PUCP, 2001.

----- *Injurias del Tiempo. Desastres naturales en la historia del Perú*. Lima: Universitaria, 2009.

Humboldt, Alexander von. *Ensayo político sobre el Reino de la Nueva España*. México: Ed. Porrúa, 1973.

Klaiber, Jeffrey (S. J). *La Iglesia en el Perú*. Lima: PUCP, Fondo editorial, 1996.

----- “El Clero y la Independencia del Perú”. En: O'Phelan, Scarlet (Comp.) *La Independencia del Perú. De los Borbones a Bolívar*. Lima: PUCP, IRA, 2001.

La Parra, Emilio. *El primer liberalismo español y la Iglesia. Las Cortes de Cádiz*. Alicante: Instituto de Cultura Juan Gil- Albert, 1985.

Lara Ródenas, Manuel de. *Religiosidad y cultura en la Huelva Moderna*. Huelva: Diputación Provincial de Huelva, 1995.

----- “Predicación fúnebre y monarquía: materiales para el estudio de la muerte del Rey a través de los sermones (selección de textos)”. En: Fernández Albaladejo, Pablo (Coord.) *Monarquía, Imperio y pueblos en la España Moderna*. Alicante: Asociación Española de Historia Moderna, 1997.

----- “El niño abandonado en la Huelva del siglo XVII: una visión de conjunto”. *Huelva en su historia*, N° 6, 1997.

----- *Muerte y religiosidad en la Huelva del Barroco. Un estudio de Historia de las Mentalidades a través de la documentación notarial onubense del siglo XVII*. Huelva: Universidad de Huelva, 1998.

----- *La muerte barroca. Ceremonia y sociabilidad funeral en Huelva durante el siglo XVII*. Huelva: Universidad de Huelva, 1999.

----- *Estructura social y modelos culturales durante el Antiguo Régimen. Huelva, 1600-1700*. Córdoba: Ediciones de La Posada, Ayuntamiento de Córdoba, 2000.

----- *Contrarreforma y bien morir. El discurso y la representación de la muerte en la Huelva del Barroco*. Huelva: Diputación Provincial de Huelva, 2001.

----- “Expósitos adoptados: Miradas hacia el interior de la familia moderna (Huelva, siglo XVII)”. En: F. Núñez Roldán (Coord.) *La infancia en España y Portugal: siglos XVI-XIX*. España, Sílex, 2011.

Latasa, Pilar. “La celebración del matrimonio en el virreinato peruano: disposiciones sinodales en las archidiócesis de Charcas y Lima (1570-1613)”. En: Arellano, Ignacio y Usunáriz, Jesús María (Eds.) *El matrimonio en Europa y el mundo hispánico. Siglos XVI y XVII*. Madrid: Visor Libros, 2005.

----- “Signos y palabras: la celebración del matrimonio tridentino en Lima y Charcas. (S. XVI-XVIII)”. *Revista Complutense de Historia de América*. Vol. 42. 2016,

----- “Lima festeja a la Inmaculada (1656): texto criollo y poderes urbanos”. *Histórica*. XLI. 2. 2017.

Le Goff, Jacques. “Las mentalidades, una historia ambigua”. En: Le Goff, Jacques y Nora, Pierre (Eds.) *Hacer la historia*. Barcelona: Ed. Laia, 1980.

Leonardi, Claudio; Ricardi, Andrea y Zarri, Gabriella (Dirs.) *Diccionario de los santos*. Vol. II. Madrid: Centro Iberoamericano de Editores Paulinos CIDEP, 1998.

Lévano, Diego. “Cofradías de devoción versus cofradías de contrato. La Reforma de las cofradías limeñas en el siglo XVIII”. En: Fernández, David; Lévano, Diego y Montoya, Kely (Comps.) *Cofradías en el Perú y otros ámbitos del mundo hispánico*. Lima: Conferencia Episcopal Peruana, 2017.

Lira, Claudia. “En torno al concepto de religiosidad popular”. *Aisthesis*. 2016.

Lombardi, Luigi. “El hambre como derrota de Dios”. En: Álvarez, León; Buxó, María; Rodríguez, Salvador (Coords.) *La religiosidad popular Vida y muerte: la imaginación religiosa*. T. II. Barcelona: Antropos, Fundación Machado, 1989.

Lohmann, Guillermo. “Libros, libreros y bibliotecas en la época virreinal”. *Fénix*, Biblioteca Nacional, N° 21, Lima, 2000.

López Albújar, Enrique. *Matalaché*. Lima: Ed. Juan Mejía Baca, 1966.

López-Guadalupe, Miguel. “La fiesta religiosa en la diócesis de Granada (1750-1829). Opinión, control y represión”. *Chronica Nova*, N° 21, 1993-1994.

----- “Religiosidad triunfante, religiosidad domesticada. Entre la justificación y la reflexión”. *Chronica nova: Revista de Historia Moderna de la Universidad de Granada*. N° 39, 2013.

López Serrano, Matilde. *Trujillo del Perú en el siglo XVIII*. Madrid: Patrimonio Nacional, 1976.

López Viera, Diego. *El niño expósito en Huelva y su tierra durante el Antiguo Régimen*. Huelva, Ayuntamiento de Huelva, 2004.

Mabres, Antonio; Woodman, Ronald y Zeta, Rosa. “Algunos apuntes históricos adicionales sobre la cronología de El Niño”. *Bull. Inst. fr. Études andines*. 22 (1), 1993.

Macías, Alonso. *En los umbrales de la vida conyugal: la formación del matrimonio en una ciudad andaluza. Moguer (siglo XVIII)*. Huelva: Universidad de Huelva, 2012.

----- “El matrimonio, espacio de conflictos: incumplimiento de palabra, divorcio y nulidad en la archidiócesis hispalense durante el siglo XVIII”. Tesis para obtener el grado de doctor. Universidad de Huelva, 2014.

Mandianes, Manuel. “Caracterización de la religión popular”. En: Álvarez, León; Buxó, María y Rodríguez, Salvador (Coords.) *La religiosidad popular: Vida y muerte: la imaginación religiosa*. Barcelona: Anthropos, 1989.

Mannarelli. *Pecados públicos. La ilegitimidad en Lima, siglo XVII*. Lima, Centro de la Mujer Peruana Flora Tristán, 2004.

Maravall, José. *La cultura del Barroco*. Madrid: Ariel, 1975.

Marcos, Alberto. “Religión “predicada” y religión “vivida”. Constituciones Sinodales y visitas pastorales: ¿Un elemento de contraste?”. En: Álvarez, León; Buxó, María y Rodríguez, Salvador (Coords.) *La religiosidad popular. Vida y muerte: la imaginación religiosa*. Barcelona: Antropos, Fundación Machado, 1989, T. II.

Márquez, Rosario. “La emigración española en el siglo XVIII a América”. *Rábida*, 10, 1991.

----- *Historias de América: La emigración española en tinta y papel*. Huelva: Ertoil Lubricantes, 1994.

----- *La emigración española a América (1765-1824)*. Oviedo: Servicio de publicaciones de la Universidad de Oviedo, 1995.

----- *El Tránsito cultural a América. Las bibliotecas privadas de los emigrantes españoles en el siglo XVIII*. Sevilla: Aconcagua Libros, 2002.

Martí, Francisco. *Iglesia y Estado en el reinado de Fernando VII*. Navarra: EUNSA, Ediciones Universidad de Navarra, 1994.

Martínez Gil, Fernando. “Muerte y sociedad en la España de los Austrias”. *Colección Monografías*. Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla La Mancha, 2000.

Martínez Shaw, Carlos. *La emigración española a América (1492-1824)*. Asturias: Colombes, Archivo de Indianos, 1994.

Martínez Puche, José (OP) y Del Olmo, Rafael (OSA). *María, Madre de la Hispanidad. Vírgenes patronas de España y de América*. Madrid: Biblioteca Mariana, EDIBESA, 2003.

Martínez de Codes, Rosa. *La iglesia católica en la América Independiente (Siglo XIX)*. Madrid: Mapfre, 1992.

----- “Cofradías y capellanías en el pensamiento ilustrado de la administración borbónica (1760-1808)”. En: Martínez, María; Wobeser, Gisela von y Muñoz, Juan (Coords.) *Cofradías, capellanías y obras pías en la América colonial*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1998.

Matraya, Juan. *Catálogo Cronológico de las Pragmáticas, Cédulas, Decretos, Órdenes y Resoluciones Reales Generales Emanadas Después De la Recopilación De las Leyes De Indias*. Buenos Aires: Instituto de Investigaciones de Historia del Derecho, 1978.

Marzal, Manuel (S. J.) *Estudios sobre religión campesina*. Lima: PUCP, 1977.

----- “Análisis antropológico del sincretismo latinoamericano”. *Revista La Antigua*, N° 10, Panamá, 1980.

----- *Los santos y las transformaciones religiosas en el Perú colonial*. Lima: PUCP, 2005.

----- *Religiones andinas*. Madrid: Enciclopedia Iberoamericana de Religiones, Trotta, 2005.

Mesa, José de. *Arte virreinal en Trujillo. Casa Ganoza Chopitea*. Perú: Litografía Varese, Banco Industrial del Perú, 1985.

Millies, Diana. *Para siempre xamas... Función e impacto de las capellanías cuzqueñas. Siglos XVIII y XIX*. Lima: Bira 29, 2002.

Millones, Luis. *Dioses familiares. Festivales populares en el Perú Contemporáneo*. Lima: Ediciones Congreso del Perú, 1999.

Molina, María. “Representaciones religiosas en Quito ante los terremotos y erupciones volcánicas (siglos XVI-XVIII)”. *Summa Humanitatis*, Vol. 8. N° 1, Sevilla, 2015.

Montoya, Kely. “Cartas de Hermandad en la cofradía de Nuestra Señora de la Soledad: ¿salvaré mi cuerpo o solo mi alma?”. En: Fernández, David; Lévano, Diego y Montoya, Keli (Comps.). *Cofradías en el Perú y otros ámbitos del mundo hispánico*. Lima: Conferencia Episcopal Peruana, 2017.

Morant, Isabel y Bolufer, Mónica. *Amor, matrimonio y familia. La construcción histórica de la familia moderna*. Madrid: Síntesis, 1998.

Moreno Cebrián, Alfredo. *El Corregidor de indios y la economía peruana en el siglo XVIII. (Los repartos forzosos de mercancías)*. Madrid: CSIC. Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo, 1977.

Moreno, Jaime. “Acercamiento antropológico a la religiosidad popular”. *Aisthesis*, N° 20, Pontificia Universidad Católica de Chile, 1987.

Morgado, Arturo. *Ser clérigo en la España del Antiguo Régimen*. Cádiz: Servicio de publicaciones de la Universidad de Cádiz, 2000.

Moscol, Jorge. *De los Vicús al siglo XX*. Piura: Cámara de Comercio, 1991.

Murillo, Pedro. *Curso de Derecho canónico hispano e indiano*. México: Colegio de Michoacán, UNAM, 2004.

Nieto, Armando. “Notas sobre la actitud de los obispos frente a la Independencia peruana (1820-1822)”. *Boletín del Instituto Riva Agüero*. N° 8, Lima, 1969-1971.

Olivas, Marcela. *Peregrinaciones en el Perú. Antiguas rutas devocionales*. Lima: Universidad de San Martín de Porres, 1999.

Ortega y Sagrista, Rafael. “Don José Carrión y Marfil, obispo de Trujillo y abad de Alcalá la Real (1746-1827)”. *Boletín del Instituto de Estudios Giennenses*, N° 15, 1958.

Palacios, Alfredo. “Dominio y catástrofe. Los terremotos en Concepción, Chile: 1550-1751”. *Anuario de Estudios Americanos*, 69, 2, Sevilla, 2012.

Palma, Ricardo. “El virrey de la Adivinanza”. En: Palma, Ricardo. *Tradiciones Peruanas*. Vol. 2. Lima: Universidad Ricardo Palma, División Editorial de Diario La República, 2002.

----- “Una misa de aguinaldo”. En: *Tradiciones Peruanas*. Vol. 3. Lima: Universidad Ricardo Palma, División Editorial de Diario La República, 2002.

Pascua Sánchez, María de la. “La lucha por el control de exequias: el síndico personero, portavoz del descontento del pueblo gaditano con sus curas párrocos”. En: Álvarez, León; Buxó, María y Rodríguez, Salvador (Coords.) *La religiosidad popular. Antropología e Historia*. Vol. I. Barcelona: Anthropos, 1989.

----- *Vivir la muerte en el Cádiz del setecientos (1675-1800)*. Cádiz: Ayuntamiento de Cádiz, 1990.

----- “Cuerpo y espacio en el código de gestos de la muerte barroca”. En: Álvarez, León y Cremades Griñán, Carmen (Eds.) *Mentalidad e ideología en el Antiguo Régimen*. II Reunión Científica. Vol. II. Murcia: Asociación Española de Historia Moderna, Universidad de Murcia, 1992.

----- “La cara oculta del sueño indiano: mujeres abandonadas en el Cádiz de la Carrera de Indias”. *Chronica Nova*, 21, 1993-1994.

----- “Una aproximación a la historia de la familia como espacio de afectos y desafectos: el mundo hispánico del setecientos”. *Chronica Nova*, 27, 2000.

----- “Violencia y familia en la España del Antiguo Régimen”. *Studis*, 28, 2002.

----- “Experiencia, relato y construcción de identidades: emigración abandono en el mundo hispánico del siglo XVIII”. En: González Sánchez, Carlos y Vila Vilar, Enriqueta (Comps.) *Grafías del imaginario. Representaciones culturales en España y América (siglos XVI-XVIII)*. México: Fondo de Cultura Económica, 2003.

----- “La recuperación de una memoria ausente: Demandas judiciales y relatos de vida en la construcción de la historia de las mujeres”. *Arenal*, 12:2, 2005.

----- “Solidaridad en el Antiguo Régimen. Las hermandades”. *Andalucía en la Historia*. Año V. N° 15, 2007.

----- “De la calle a la alcoba: efectos y cultura del amor”. *Andalucía en la Historia*. Dossier *Vivir en el siglo de Oro*, Año XII. N° 44, 2014.

----- “Las incertidumbres del corazón: la Historia y el mundo de los afectos”. *Cuadernos de Historia Moderna*, XIV, 2015.

----- “A la sombra de hombres ausentes: mujeres malcasadas en el mundo hispánico del setecientos”. Ediciones Universidad de Salamanca. Stud. His., *Historia Moderna*, 38. N° 2, 2016.

----- “Entre la civilidad y la guerra de sexos: el poder del amor en el mundo moderno”. En: Candau Chacón, María (Ed.) *Las mujeres y las emociones en Europa y América. Siglos XVII-XIX*. Santander: Editorial de la Universidad de Cantabria, 2016.

Paz, Juan. “Presencia en Piura de Martínez Compañón”. En: Navarro, José y otros. *Vida y Obra del Obispo Martínez Compañón*. Piura: Universidad de Piura, 1991.

Pérez Esaín, Crisanto. “Memento Mori”. En: VV.AA. *La casa escondida y otros relatos*. Piura: Casatomada, 2013.

Pérez de Valdivia, Diego. “Tratado de la Inmaculada Concepción de Nuestra Señora (1582)”. *Cuadernos de Pensamiento Español*. Pamplona: Universidad de Navarra, 2004.

Pérez-Mallaína, Pablo. *Retrato de una ciudad en crisis: la sociedad limeña ante el movimiento sísmico de 1746*. Lima: Escuela de Estudios Hispano-Americanos, CISIC, Sevilla; PUCP-Instituto Riva Agüero, 2001.

----- “Las catástrofes naturales como instrumento de observación social: el terremoto de Lima en 1746”. *Anuario de Estudios Americanos*. Vol. 62, N° 2, Sevilla, 2005.

Pérez Muñoz, Isabel. *Pecar, delinquir y castigar: el tribunal eclesiástico de Coria en los siglos XVI y XVII*. Cáceres: Institución cultural “El Brocense”, Diputación Provincial de Cáceres, 1992.

Petit-Breuilh, María. “Conjuros y exorcismos ante los desastres naturales en Hispanoamérica (Siglos XVI-XVIII)”. En: González Cruz, David. (Ed.) *Ritos y ceremonias en el mundo Hispano durante la Edad Moderna*. Huelva: Universidad de Huelva, 2002.

----- *Naturaleza y desastres en Hispanoamérica: la visión de los indígenas*. Madrid: Silex, 2006.

----- “La vida cotidiana ante los desastres naturales en España y América durante el Antiguo Régimen”. En: Núñez, Francisco (Coord.) *Ocio y vida cotidiana en el mundo hispánico en la Edad Moderna*. Sevilla: Universidad de Sevilla, 2007.

Piel, Jean. *Capitalismo agrario en el Perú*. Lima: IFEA, 1995.

Ramírez, Miguel. *Homenaje de Piura al VI Congreso Eucarístico Nacional*. Piura: 1960.

----- *Huancabamba. Su Historia, su Geografía, su Folklore*. Lima: 1966.

Ramos Briceño, Enrique. *Documentos Históricos*. Piura: Concejo Provincial de Piura, Edición de la Inspección de Cultura en la XXI Semana de Piura, 1973.

Ramos Icanaqué, Diana. “Sociedad, economía y cofradías en San Miguel de Piura (1750-1800). El mundo cofradial en San Lucas de Colán”. Tesis para optar el grado de Maestría, Universidad Pablo de Olavide, Sevilla, 2013.

Ramos, Gabriela. *Muerte y conversión en los Andes (Lima y Cuzco 1532-1670)*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos; Instituto Francés de Andinos UMIFRE 17, CBRS - MAEE; Cooperación Regional para los Países Andinos, 2010.

Reder, Marion. “La organización de las cofradías andaluzas. El ejemplo de Málaga”. *Andalucía en la Historia*. Año V, N°15, enero 2007.

Requena, Alberto. *El cementerio San Teodoro. Patrimonio histórico de Piura*. Piura: Municipalidad de Piura, 2013.

Restrepo, Daniel. *La Iglesia de Trujillo (Perú) bajo el episcopado de Baltasar Jaime*



Martínez Compañón (1780-1790). T. I. Bilbao: Servicio Central de Publicaciones del Gobierno Vasco, 1992.

Retamal, Julio. "El Testamento colonial como documento histórico". *Estudios coloniales I*. Chile: Ril, Universidad Andrés Bello, 2000.

Reverter- Pezet, Guillermo. *Las cofradías en el virreynato del Perú*. Lima: 1985.

Rey de Castro, Alejandro. "Ilustración y sociedad en el mundo Iberoamericano: élite y plebe, 1750-1821". En: VV. AA, *Etnicidad y discriminación racial en la Historia del Perú*. Lima: PUCP, Banco Mundial, 2002.

Reyes, Alejandro. *Hacendados y comerciantes. Piura-Chachapoyas-Moyobamba-Lamas- Maynas. (1770-1820)*. Lima: Universidad Mayor de San Marcos, 1999.

Ríos, Martín. "De la historia de las mentalidades a la historia cultural. Notas sobre el desarrollo de la historiografía en la segunda mitad del siglo XX". *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México*, N°. 37, enero-junio 2009.

Rivas, José. *Miedo y piedad: testamentos sevillanos del siglo XVIII*. Sevilla: Diputación Provincial de Sevilla, 1986.

Rizo-Patrón, Paul. "La familia noble en la Lima Borbónica: Patrones matrimoniales y dotes". *Boletín del Instituto Riva Agüero*, N° 16, PUCP, Lima, 1989.

Robles, Carlos. *Documentos Históricos*. Piura: Edición de la Inspección de Cultura en la XXI Semana de Piura, 1973.

Rocha, Arturo. "La inundación de Lambayeque de 1791 narrada en octavas reales". *Revista Puente*. Perú. Colegio de Ingenieros del Perú. Año IX, N° 32, marzo 2014.

Rodríguez, Salvador. "Religión y fiestas en Andalucía. Reflexiones metodológicas". En: González Cruz, David (Ed.) *Religiosidad y costumbres populares en Iberoamérica*. Huelva: Universidad de Huelva, 2000.

Rodríguez-San Pedro, Luis y Sánchez Lora, José. *Los siglos XVI-XVII. Cultura y vida cotidiana*. Madrid: Síntesis, 2000.

Romano, Luis. "Implicaciones sociales de los terremotos en San Salvador (1524-1919)". En García, Virginia (Coord.) *Historia y desastres en América Latina*. Vol. 1. Red de estudios sociales en prevención de desastres de América Latina, Ciesas, 1996.

Romero, Carlos. "La devoción popular a la Inmaculada y los rosarios públicos en la Sevilla del Barroco". En: Castañeda, Paulino y Cociña, Manuel (Coords.) *Sevilla y la Inmaculada*. XV Simposio de Historia de la Iglesia en España y América. Córdoba: Academia de Historia Eclesiástica, Cajasur, 2007.

----- "Un paradigma de prácticas religiosas en tierras de Huelva durante la Edad Moderna: el Rosario de la Aurora y sus coplas". *Erebea. Revista de Humanidades y ciencias sociales*. N° 5, 2015.

Ros, Carlos. “La Concepción Inmaculada en la Historia”. En: Castañeda, Paulino y Cociña, Manuel (Coords.) *Sevilla y la Inmaculada*. XV Simposio de Historia de la Iglesia en España y América. Sevilla: Academia de Historia Eclesiástica, Cajasur, 2004.

Rosales, Jorge. “Qué se leía en Piura a fines del siglo XVIII (1786)”. *Actas del Congreso Pueblos, Provincias y Regiones en la Historia del Perú*. Lima: Academia Nacional de la Historia, 2006.

Rosas, Ruth. “La primera mitad del siglo XX”. En: VV.AA. *Historia de Piura*. Piura: Universidad de Piura- Municipalidad Provincial de Piura, 2002.

----- “Los negros esclavos y el Tribunal de la Santa Inquisición en Lima y Cartagena de Indias (1570-1650)”. Tesis para obtener el grado de Magíster. Universidad de Piura, 2009.

----- “Mentalidad y discurso religioso en la transición hacia la independencia en el norte del virreinato peruano: El Partido de Piura”. Trabajo Fin de Máster, Universidad de Huelva, 2013.

----- “La Virgen del Carmen: una devoción y una iglesia centenaria”. Artículo en Suplemento Dominical Semana-El Tiempo. 13-julio-2014.

----- “Desavenencias en las fiestas religiosas piuranas durante el tránsito hacia la Independencia” En: Arrizabalaga, Carlos; Cortez, Shirley; Pérez, Crisanto y Prendes, Manuel (Eds.) *Doscientos años de artes, letras y vida cotidiana en el norte del Perú*. Piura: Universidad de Piura, 2018.

----- “De los ‘exclusivos’ pesebres a los nacimientos populares”. Artículo en Suplemento Dominical Semana-El Tiempo. 23-diciembre-2018.

Rostworowski, María. “Leyendas y mitos sobre el Fenómeno El Niño”. *Cuaderno de Humanidades*, N°4. Piura: UDEP, 2001.

----- “Testamento de Don Luis de Colán”. *Revista del Museo Nacional*, Separata del Tomo XLVI, Lima, 1982.

Rueda, Pedro. “Las cartillas para aprender a leer: la circulación de un texto escolar en Latinoamérica”. *Dossier Cultura Escrita en México. Siglos XVI a XX. Cultura Escrita & Sociedad*, N° 11, 2010.

Ruiz Olabuénaga, José. *Metodología de la investigación cualitativa*. Bilbao: Universidad de Deusto, 2012.

Ruiz Sastre, Marta. *Matrimonio, moral sexual y justicia eclesiástica en Andalucía occidental: La tierra llana de Huelva. (1700-1750)*. Sevilla: Universidad de Sevilla, 2011.

Sabogal, José. *El desván de la imagería peruana*. Lima: Mejía, Juan y Villanueva, P. (Eds.), 1956.

Saborit, Pere. *Morir en el Alto Palancia: la religiosidad popular a través de los testamentos, siglos XVI-XVIII*. Valencia: Excmo. Ayuntamiento de Segorbe, 1991.

Sánchez Bella, Ismael. *Iglesia y Estado en la América Española*. Pamplona: EUNSA, 1990.

Sánchez-Concha, Rafael. “Los santos y las concepciones políticas y sociales en el Perú virreinal”. En: VV. AA. *Raíces católicas del Perú*. Lima: Asociación Vida y espiritualidad. Comisión de Educación de la Conferencia Episcopal Peruana, 2001.

Sánchez Lora, José. *Mujeres, conventos y formas de la religiosidad barroca*. Madrid: Fundación Universitaria Española, 1988.

----- “Claves mágicas de la religiosidad barroca”. En: Álvarez, León; Buxó, María y Rodríguez, Salvador (Coords.) *La religiosidad popular. Vida y muerte: la imaginación religiosa*. T. II. Barcelona: Antropos, Fundación Machado, 1989.

Sánchez Maldonado, María. *Diezmos y crédito eclesiástico. El diezmatorio de Acámbaro. 1724-1771*. México: Colegio de Michoacán, 1994.

Sánchez Raigada, Carlos. “Derecho y sociedad corporativa virreinal. Una aproximación a los litigios de las cofradías piuranas durante el siglo XVII”. En: Fernández, David; Lévano, Diego y Montoya, Kely (Comps.) *Cofradías en el Perú y otros ámbitos del mundo hispánico*. Lima: Conferencia Episcopal Peruana, 2017.

Sánchez Reyes, Gabriela. “Su oficio fue criarlo, sustentarlo y traerlo en brazos: reflexiones sobre la imagen de san José y el niño Jesús como ideal del amor paterno”. En: Gonzalbo, Pilar (Coord.) *Amor e historia: La expresión de los afectos en el mundo de ayer*. México: Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, 2013.

Santillana, Mercedes. “Actitudes e irreverencias de los fieles cacereños en el siglo XVIII a través de los libros de visitas”. *Norba. Revista de arte, geografía e historia*, 3, 1982.

Santoro, Nicholas. *Mary in our life. Atlas of the names and titles of Mary, the mother of Jesus, and their place in Marian devotion*. United States of America: iUniverse, 2010.

Schlüpman, Jacob. *La structure agraire et le développement d'une société régionale au nord du Pérou Piura : 1588-1854*. París: Université Paris, 1993-1994.

Seiner, Lizardo. *Historia de los sismos en el Perú. Catálogos: siglos XV-XVII*. Lima: Universidad de Lima, 2009.

----- *Historia de los sismos en el Perú. Catálogos: siglos XVIII-XIX*. Lima: Universidad de Lima, 2011.

Seminario, Miguel. *Historia de Tambogrande: Una aproximación socio económica del Medio Piura. 1532-1932*. Piura: Municipalidad Distrital de Tambogrande, 1995.

----- *Historia de Sullana*. Piura: Concejo Provincial de Sullana e Instituto Provincial de Cultura, 1986.

Solórzano, Mónica. “Negros, mulatos y zambos en las acuarelas de Francisco ‘Pancho Fierro’”. En: Carrillo, Ana. *Etnicidad y discriminación racial en la Historia del Perú*. T. II. Lima: IRA. World Bank, 2003.

Teruel, Manuel. *Vocabulario Básico de la Historia de la Iglesia*. Barcelona: Crítica, 1993.

Vargas Pacheco, Cristina. “Los esponsales en el Derecho Indiano en su aplicación en el Partido de Piura”. Tesis de pregrado en Facultad de Derecho. Universidad de Piura, Piura, 2015.

Vargas Ugarte, Rubén (S. J.) *El Episcopado en los tiempos de la Emancipación Sudamericana*. Buenos Aires: Huarpes, 1945.

----- *Concilios Limenses: (1551-1772)*. Lima: Imprenta Tipografía Peruana, 1954.

----- *Historia del culto de María en Ibero-América y de sus imágenes y santuarios más celebrados*. T. I. Lima: Talleres gráficos Jura, 1956.

----- *Historia de la Iglesia en el Perú*. Burgos: Imprenta Aldecoa, Imprenta Santa María (Lima), 1953-1962.

----- *De la Conquista a la República. Artículos históricos*. Lima: Ed. Gráfica PACIFIC PRESS S.A., 1970.

----- *El santo de los pobres: san Martín de Porras*. Lima: Ediciones Paulinas. 1983.

----- *La flor de Lima Santa Rosa*. Lima: Asociación Hijas de san Pablo, 2004.

Vizúete, Carlos. “Voto, juramento y fiesta de la Inmaculada en la Universidad de Toledo”. En: Campos, Francisco (Dir.) *La Inmaculada Concepción en España: religiosidad, historia y arte*. Actas del Simposio (I), T. I. Madrid: Estudios Superiores del Escorial, 2005.

Wobeser, Gisela von. “Las capellanías de misas: su función religiosa, social y económica en la Nueva España”. En: Martínez, María; Wobeser, Gisela von y Muñoz, Juan (Coords.) *Cofradías, capellanías y obras pías en la América Colonial*. México: Universidad Nacional Autónoma de México. Serie Historia Novohispana/61, 1998.

Zeta, Rosa. “El Mercurio Peruano y El Diario de Lima: Dos fuentes para el estudio del fenómeno de “EL NIÑO” en 1791”. *Cuaderno de Humanidades*, N° 4, UDEP, Piura, 2001.

## LINKOGRAFÍA

Altez, Rogelio. *Desastre, independencia y transformación: Venezuela y la primera*

*República en 1812*. España: UNE, 2015 en <https://books.google.es/books?id=aofHCgAAQBAJ&printsec=frontcover&dq=el+desastre+de+1812+en+Venezuela&hl=es&sa=X&ved=0ahUKEwinm6OA7cnSAhXFh5AKHZgMBf0Q6AEIzAC#v=onepage&q=misa&f=false>

*Acuarelas de Francisco Fierro (Pancho Fierro)* en [https://es.wikipedia.org/wiki/Pancho\\_Fierro#/media/File:%C2%A1Para\\_el\\_Santo\\_monumento!.jpg](https://es.wikipedia.org/wiki/Pancho_Fierro#/media/File:%C2%A1Para_el_Santo_monumento!.jpg)

Crasset, Juan. *La dulce y santa muerte*. Traducción en castellano de Basilio Sotomayor. Madrid: Imprenta de González, 1788, en <https://books.google.com.pe/books?id=w2zkyJzvMiwC&pg=PP7&dq=Juan+Crasset+la+dulce+y+santa+muerte&hl=es&sa=X&ved=0ahUKEwi5upfqmarXAhXETZAKHZYLBK0Q6AEIKDAB#v=onepage&q=Juan%20Crasset%20la%20dulce%20y%20santa%20muerte&f=false>

*Declaratoria de Patrimonio Cultural de la Nación a Colección Tomás Diéguez* en <https://busquedas.elperuano.pe/normaslegales/declaran-patrimonio-cultural-de-la-nacion-a-la-coleccion-tom-resolucion-vice-ministerial-no-122-2018-vmpcic-mc-1678072-1/>

*Diario de Sesiones de las Cortes Generales y Extraordinarias* en [www.cadiz2012.es](http://www.cadiz2012.es)

Dougnac, Antonio. *Esquema de Derecho de Familia Indiano*. Santiago de Chile: Instituto de Historia del Derecho Juan de Solórzano y Pereyra, 2003 en [http://www.larramendi.es/i18n/catalogo\\_imagenes/grupo.cmd?path=1000175](http://www.larramendi.es/i18n/catalogo_imagenes/grupo.cmd?path=1000175)

*Enciclopedia Católica online* en <http://ec.aciprensa.com/wiki/Altar.Privilegiado>

Ezcurra, Álvaro. *Los bailes de los indios: a propósito de la historia semántica de taqui en español* en [https://www.jstor.org/stable/23722471?seq=1#page\\_scan\\_tab\\_contents](https://www.jstor.org/stable/23722471?seq=1#page_scan_tab_contents)

*Compendio moral salmaticense. Tratado séptimo. Capítulo segundo. Punto Cuarto: División y penas de la herejía* en <http://www.filosofia.org/mor/cms/cms1188.htm>.

*Cultura, Misceláneas, Imágenes, Dibujos* en <http://fotosdeculturas.blogspot.com>

*Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes* en <http://bib.cervantesvirtual.com/FichaObra.html?Ref=300005&portal=39>

Figueroa, Mauro. “La nueva historia cultural francesa. Consideraciones acerca de otra manera de concebir la historia” en <http://www.unsa.edu.ar/histocat/historiahoy/cart-figueroa.htm>

Gómez, Soledad. “Acercamiento a la muerte desde la antesala de la muerte misma: las ultimidades”. *Rev. Historia Moderna*. N° 17, 1998-1999 en [https://rua.ua.es/dspace/bitstream/10045/4764/1/RHM\\_17\\_02.pdf](https://rua.ua.es/dspace/bitstream/10045/4764/1/RHM_17_02.pdf)

Gootenberg, Paul. “Población y etnicidad en el Perú republicano (siglo XIX). Algunas

revisiones”. Documento de Trabajo N° 71. Lima: IEP, 1995, p. 21, en  
<http://repositorio.iep.org.pe/bitstream/IEP/318/1/documentodetrabajo71.pdf>

Lárraga, Francisco. *Promptuario de la Theología Moral*, Madrid: Imprenta de Dn. Manuel Martín, 1780 en

[https://books.google.com.pe/books?id=4AwEc\\_lhqsEC&printsec=frontcover&dq=Promptuario+de+la+Theolog%C3%ADa+Moral,+francisco+larraga&hl=es&sa=X&ved=0ahUKEwiQ9ILQx4TWAhVHOiYKHUp5BMkQ6AEIJDA#v=onepage&q=sensibilizadas&f=false](https://books.google.com.pe/books?id=4AwEc_lhqsEC&printsec=frontcover&dq=Promptuario+de+la+Theolog%C3%ADa+Moral,+francisco+larraga&hl=es&sa=X&ved=0ahUKEwiQ9ILQx4TWAhVHOiYKHUp5BMkQ6AEIJDA#v=onepage&q=sensibilizadas&f=false)

*Los códigos españoles. Concordados y anotados. Tomo VII. Novísima Recopilación de las Leyes de España. Tomo I.* Madrid: Imprenta de la Publicidad, 1850 en

[https://books.google.com.pe/books?id=QOwiL3ob7lAC&pg=PA15&lpg=PA15&dq=capitulo+2+reales+ordenanzas+de+9+de+noviembre+de+1796&source=bl&ots=as\\_fJELBuj&sig=8N2HkqOCy7Jmavh41hOGnId2Ky0&hl=es&sa=X&ved=0ahUKWjCq6aa6bHXAhUPfiYKHZsuBakQ6AEILjAC#v=onepage&q=1796&f=true](https://books.google.com.pe/books?id=QOwiL3ob7lAC&pg=PA15&lpg=PA15&dq=capitulo+2+reales+ordenanzas+de+9+de+noviembre+de+1796&source=bl&ots=as_fJELBuj&sig=8N2HkqOCy7Jmavh41hOGnId2Ky0&hl=es&sa=X&ved=0ahUKWjCq6aa6bHXAhUPfiYKHZsuBakQ6AEILjAC#v=onepage&q=1796&f=true)

Moya, Reynaldo. *Piura y la gesta emancipadora*. Tomo IV en  
<http://galeon.com/tomoivlaemancipacion/capi3.htm>

*Nuevo Tesoro Lexicográfico Real Academia Española* en

<http://ntlle.rae.es/ntlle/SrvltGUIMenuNtllle?cmd=Lema&sec=1.0.0.0.0>

Pascua, María de la. “La muerte y sus discursos en la España del Antiguo Régimen” en  
DOI: <http://dx.doi.org/10.25267/Trocajero.1997.i8.07>

Petit-Breuilh, María. “Miedo y respuesta social en Arequipa: la erupción de 1600 del volcán Huaynaputina (Perú)”. *Obradoiro de Historia Moderna*, N° 25, 2016 en  
<http://www.usc.es/revistas/index.php/ohm/article/view/3154/3898>

Rodríguez, Juan. *Pandectas Hispano-Megicanas, osea Código General comprensivo de las leyes generales, útiles y vivas de las siete partidas...* Tomo I, Méjico: 1852 en

[https://books.google.com.pe/books?id=iZmvAAAAMAAJ&pg=PA127&lpg=PA127&dq=1813+prohibe+los+entierros+dentro+del+poblado&source=bl&ots=K4DTwwqjcA&sig=nTNQ\\_IGgT-czwyqY9tLfeNRnIJU&hl=es&sa=X&ved=0ahUKEwjGzoGlnuTYAhUHGKwKHft4BqcQ6AEIJTAA#v=onepage&q=1813%20prohibe%20los%20entierros%20dentro%20del%20poblado&f=false](https://books.google.com.pe/books?id=iZmvAAAAMAAJ&pg=PA127&lpg=PA127&dq=1813+prohibe+los+entierros+dentro+del+poblado&source=bl&ots=K4DTwwqjcA&sig=nTNQ_IGgT-czwyqY9tLfeNRnIJU&hl=es&sa=X&ved=0ahUKEwjGzoGlnuTYAhUHGKwKHft4BqcQ6AEIJTAA#v=onepage&q=1813%20prohibe%20los%20entierros%20dentro%20del%20poblado&f=false)

Romero, Carlos. “La devoción del Rosario en Andalucía: Rosarios públicos, hermandades y coplas de la aurora”. Instituto de Estudios Almerienses. Biblioteca electrónica en

[http://www.dipalme.org/Servicios/Anexos/anexosiea.nsf/VAnexos/IEA-RPVJ-3/\\$File/ReligiosidadPopular-3.pdf](http://www.dipalme.org/Servicios/Anexos/anexosiea.nsf/VAnexos/IEA-RPVJ-3/$File/ReligiosidadPopular-3.pdf)

Seminario, Miguel. “La ausencia del Señor de Chocán”. *El Regional Piura* en  
<https://www.elregionalpiura.com.pe/columnistas/176-miguel-arturo-seminario-ojeda/25711-la-ausencia-del-senor-de-chocan>.

----- “La patrimonialización del Señor de Chocán y las marchas en su honor”. *El Regional Piura* en <https://www.elregionalpiura.com.pe/columnistas/176->

**miguel-arturo-seminario-ojeda/28981-la-patrimonializacion-del-senor-de-chocan-y-las-marchas-en-su-honor**

Rocha, Arturo. *El Meganiño 1791 en el Perú y el mundo* en [http://www.imefen.uni.edu.pe/Temas\\_interes/ROCHA/Meganino\\_de\\_1791\\_en\\_el\\_Peru\\_y\\_el\\_mundo.pdf](http://www.imefen.uni.edu.pe/Temas_interes/ROCHA/Meganino_de_1791_en_el_Peru_y_el_mundo.pdf)

Seiner, Lizardo. *El Fenómeno El Niño en el Perú: Reflexiones desde la Historia* en <http://www.cepes.org.pe/debate/debate33/01-articulo-da33.pdf>