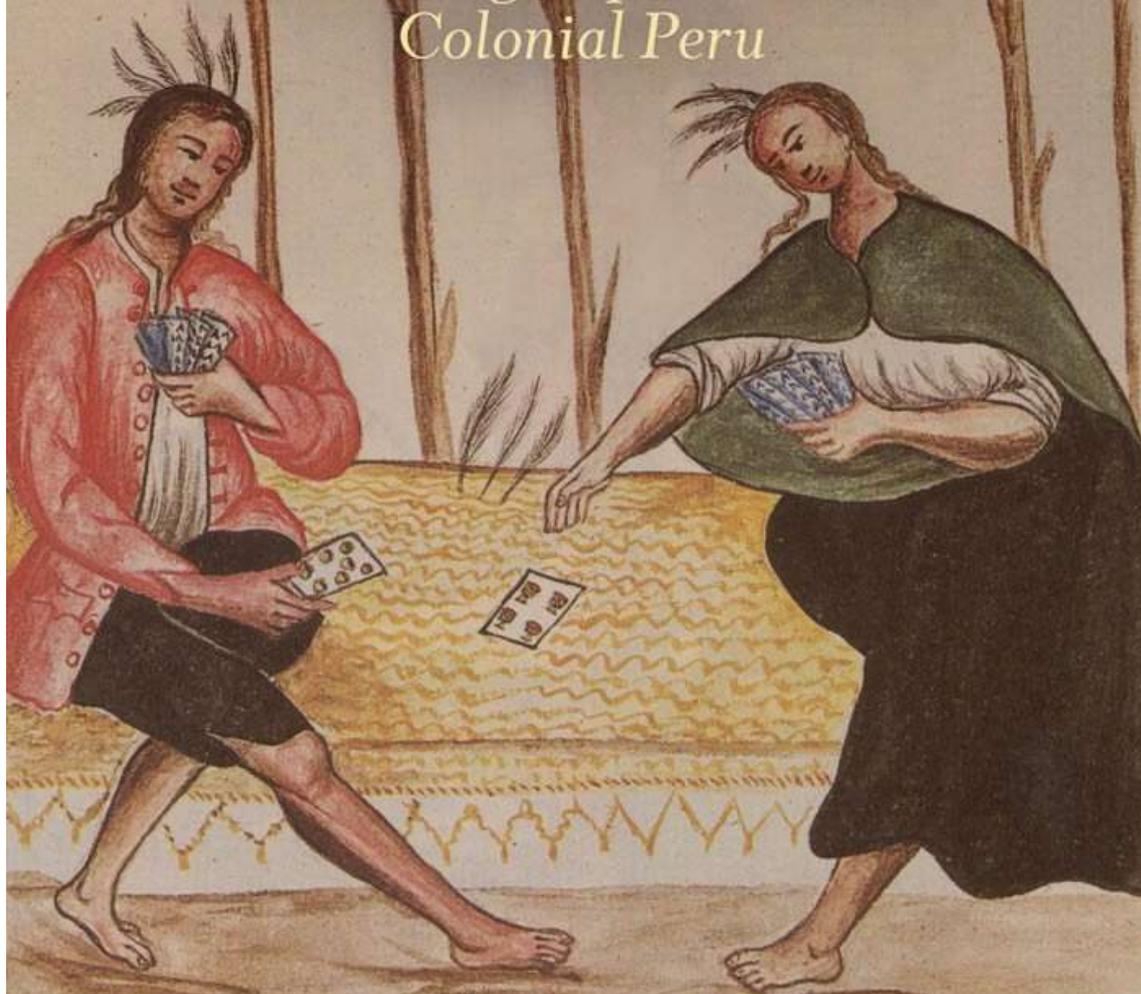


The Bishop's Utopia

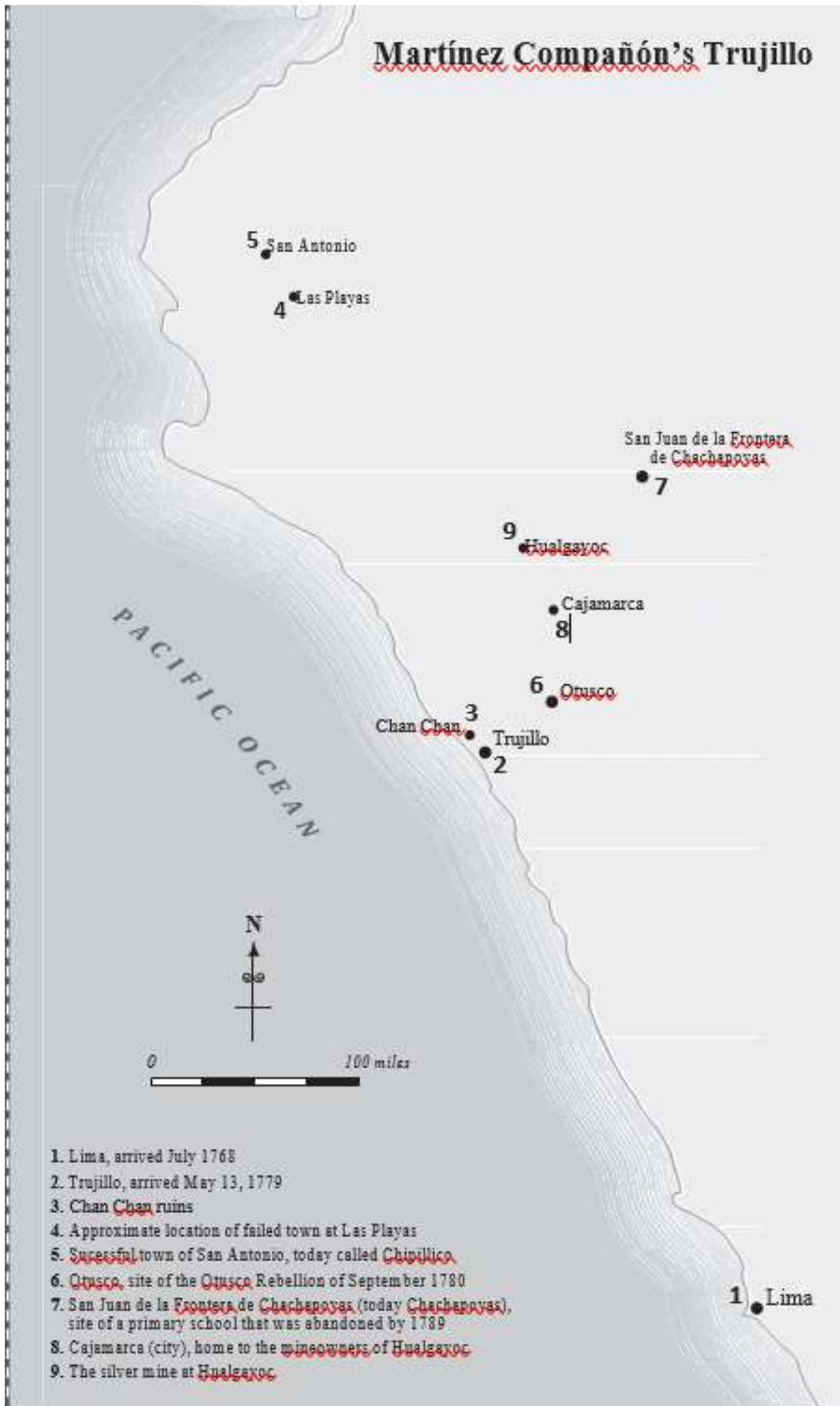
*Envisioning Improvement in
Colonial Peru*



EMILY BERQUIST SOULE

University of Pennsylvania Press, 2014

Martínez Compañón's Trujillo



1. Lima, arrived July 1768
2. Trujillo, arrived May 13, 1779
3. Chan Chan ruins
4. Approximate location of failed town at Las Playas
5. Successful town of San Antonio, today called **Chipillico**.
6. Otusco, site of the Otusco Rebellion of September 1780
7. San Juan de la **Frontera de Chachapoyas** (today **Chachapoyas**), site of a primary school that was abandoned by 1789
8. Cajamarca (city), home to the **mineowners of Hualgayoc**
9. The silver mine at **Hualgayoc**

INTRODUCCIÓN

Utopías en el Nuevo Mundo

Desde el momento en que los españoles pisaron lo que pronto se conocería como el “Nuevo Mundo”, buscaron riquezas minerales, católicos neófitos, mano de obra gratuita, recursos naturales y prodigios maravillosos. Pero sobre todo, los primeros europeos en cruzar el Atlántico se aventuraron al otro lado del mundo en busca de sueños. Se imaginaron ciudades resplandecientes de oro y palacios rebosantes de joyas y plata. Soñaban con bosques donde pájaros multicolores revoloteaban sobre sus cabezas. Imaginaron convertirse en pequeños monarcas con sus propios reinos y vasallos. Soñaban con que sus hazañas épicas quedaran inmortalizadas en los libros de historia. Y algunos de ellos creían que con todo esto a sus espaldas volverían a Europa y reclamarían el dominio internacional que estaban convencidos era el destino de España.

Lo que sucedió con esos sueños, las guerras civiles entre hermanos, la captura y ejecución de reyes y la aniquilación de aproximadamente el 90-95 por ciento de los pueblos originarios de América, ha fascinado a los lectores durante siglos. Estas historias de oscuridad y depravación son parte inseparable de la historia de los españoles en América. Por apasionantes que sean, no son las únicas historias. Aunque la historia de Hispanoamérica se ve ensombrecida por figuras como el obispo Diego de Landa de Yucatán, quien en solo tres meses arrestó y torturó a 4500 mayas bajo sospecha de idolatría, y Juan Ginés de Sepúlveda, un teórico del derecho español que hizo todo lo posible por probar que los indios de América eran esclavos naturales que se beneficiaban del cautiverio, no son estos los únicos datos del período colonial dignos de recordar. Vivían junto a otros menos notorios, hombres que creían en la armonía, la prosperidad y el intercambio. Aunque estos hombres también lucharon contra el paternalismo, la ortodoxia e incluso la agresión, se aferraron a sus visiones de un mundo más perfecto en América.¹

Uno de esos hombres es el tema de este libro. Enviado desde España al norte del Perú en el último tercio del siglo XVIII, Baltasar Jaime Martínez Compañón soñaba con reconvertir la rica naturaleza y la diversidad de los pueblos de Trujillo en una verdadera utopía. Imaginó un mundo de ensueño donde la moralidad católica y el decoro español florecerían en pueblos al estilo europeo. Los niños indios asistirían a las escuelas primarias para aprender las habilidades básicas de lectura y escritura que les ayudarían en su futuro trabajo como comerciantes o agricultores. Incluso los asentamientos fortuitos fuera de las minas de plata notoriamente abusivas de Perú fueron sitios para su visión de la industria, el orden y la paz. Bajo Martínez Compañón, Trujillo se convirtió en un laboratorio de mejora donde las comunidades locales participaron en la ingeniería de su propio futuro, decidiendo por sí mismas el significado de la utopía y su lugar en ella.

Pero la utopía del obispo en el Perú colonial no se centró únicamente en la vida de los indígenas; también dependía del mundo natural que los rodeaba. El entorno de Trujillo era un paraíso edénico repleto de exquisitas flores, frutas exóticas, extrañas especies marinas y animales fantásticos. El conocimiento ancestral de los indígenas fue la clave para observar, catalogar y desbloquear el vasto potencial de estas riquezas. Entonces, el obispo invitó a los nativos de Trujillo a ser sus colaboradores en un proyecto de historia natural de una década que catalogó a la gente, las plantas, los animales y el pasado de la provincia. Durante casi tres años de viajes por su territorio, recolectó de los

lugareños de cada distrito “una muestra de todos los especímenes que no se encuentran en otros [pueblos]”.² En última instancia, este esfuerzo produjo una colección de historia natural compuesta por treinta cajas de especímenes locales, incluyendo antigüedades nativas cuidadosamente inventariadas, plantas secas, muestras de suelo y manufacturas locales. Las cajas fueron remitidas a España entre 1788 y 1790, donde aún sobreviven algunos de los artefactos arqueológicos en el Museo de América de Madrid.³

Mientras recorría las montañas, los desiertos y las selvas de Trujillo reuniendo su colección, Martínez Compañón tomaba notas cuidadosas de todo lo que veía, con la esperanza de compilarlo algún día en un “Museo Histórico, Científico, Político y Social de la Obispado de Trujillo del Perú.”⁴ Murió antes de que pudiera comenzar a escribir, por lo que los eruditos solo pueden fantasear sobre los tesoros que tal libro podría haber contenido. Pero mientras trabajaba en su colección y sus notas, el obispo también pidió a los ilustradores locales que produjeran casi 1400 exquisitas imágenes pintadas a mano en acuarela que representaban el mundo que los rodeaba. Después de su ascenso al arzobispado de Bogotá, los compiló en un “museo de papel” al estilo de los primeros compendios visuales modernos de Athanasius Kircher, Cassiano dal Pozzo y Federico Borromeo. El obispo organizó su “museo” en nueve volúmenes separados que representan ciudades y pueblos, personas, especímenes botánicos, animales, aves y vida marina, y antigüedades nativas. Estaban ribeteados en oro dorado, encuadernados a mano en cuero marroquí rojo, titulado simplemente Trujillo del Perú.⁵

Recibidos con gran entusiasmo por los funcionarios de la Corona y de la Iglesia en todo el virreinato, los libros ofrecían un mundo en miniatura. El Volumen 1 contaba la historia de lo que Martínez Compañón había logrado en Trujillo, comenzando con un mapa topográfico detallado de la diócesis, como se ve en la Lámina 1, particularmente oportuno porque solo cuatro años antes, los funcionarios imperiales habían hecho un llamado desesperado para obtener mapas de las provincias coloniales.⁶ El obispo también usó el libro para mostrar la amplia gama de proyectos de reforma que había promulgado o comenzado durante su estancia en Trujillo. Según sus propios cálculos, estos incluían cincuenta y cuatro escuelas primarias, treinta y nueve iglesias construidas “desde sus cimientos”, veinte pueblos, seis nuevos caminos y tres canales de riego. El volumen también incluía una procesión pintada de los obispos de Trujillo, sus cálices de encaje y gruesas sotanas negras acentuadas por joyas ornamentadas. Entre ellos se encontraban dos retratos del propio Martínez Compañón. El primero muestra a un hombre más joven que aprieta una Biblia contra su pecho en profunda contemplación. El segundo retrato presenta a un hombre más severo cuyo rostro muestra los signos de su avanzada edad.

El volumen 2, que describe la vida cotidiana, se abre con una serie de imágenes “tipo” de indios, mestizos, españoles y afrodescendientes, haciéndose eco de la locura contemporánea por el retrato etnográfico. El vestuario, sin embargo, fue la laboriosidad lo que marcó su vida cotidiana. Las imágenes los mostraban trabajando criando ovejas, cosechando trigo, cazando animales y fabricando textiles. Incluso en su tiempo libre, se comportaban como súbditos leales y obedientes, como los dos indios jugando a las cartas en la ilustración 2. Esta pareja no solo apoyaba el lucrativo monopolio de la Corona sobre las cartas; también se negaban virtuosamente a jugar con dinero real, eligiendo en su lugar usar plumas.⁸ Como la mayoría de los pueblos nativos que se muestran en los volúmenes, estos indios tienen tez blanca y cabello claro, lo que indica con optimismo que los esfuerzos del obispo por hispanizarlos habían tenido tanto éxito que su propia piel había comenzado a aclararse.

Las acuarelas de los siete libros restantes representaban elementos naturales y objetos hechos por el hombre. Los volúmenes 3, 4 y 5 mostraron una deslumbrante variedad de hierbas medicinales, árboles, arbustos y otras plantas que los indios usaban en su vida diaria, muchas de las cuales contenían curas útiles para enfermedades y dolencias. El volumen 6 contenía imágenes de monos, llamas, lagartijas y hasta un oso hormiguero. Le siguió un libro de aves, uno de vida marina y una exquisita colección de dibujos arqueológicos.

Una historia natural tan completa tenía la intención de traer elogios al obispo Martínez Compañón en la metrópolis. Aún hoy, botánicos, arqueólogos y etnomusicólogos reconocen sus investigaciones como una de las más completas fuentes de información sobre el norte del Perú en el período colonial. El obispo esperaba que el impacto de su obra se extendiera más allá de los museos y gabinetes de curiosidades. Estudiando los recursos naturales de Trujillo decidiendo la mejor manera de utilizarlos, planeó transformar su rincón del mundo español en una porción del imperio ordenada y rentable. Confiaba en que estudiar materias como “geografía, metalurgia, mineralogía y botánica” sería útil para la “industria y el comercio” porque los datos podrían emplearse para obtener ganancias financieras y porque la búsqueda de ese conocimiento ayudaría a “distraer a mis diocesanos” de la pereza”, como él lo expresó.⁹

Sin embargo, al mirar hacia atrás en sus especímenes e ilustraciones, Martínez Compañón se preocupó de que su historia natural fuera “un poco vulgar y común”¹⁰ y tal vez “no todo tan bien organizado como debería ser”.¹¹ Es posible que haya adivinado que su trabajo tendría un problema claro a los ojos del establishment de Madrid: no se ajustaba a los parámetros contemporáneos de la investigación en historia natural, que privilegiaba el sistema de clasificación binomial basado en el latín y requería ilustraciones técnicas de historia natural que pudieran ser analizadas y utilizadas por expertos capacitados en toda la comunidad científica europea. En la historia natural de Trujillo, por el contrario, los especímenes fueron nombrados en la lengua peruana local quechua o en castellano. Las descripciones en el inventario de la colección del obispo no proporcionaron el nombre en latín adecuado ni discutieron la especie y variedad del artículo en cuestión. En su lugar, se centraron en la ubicación geográfica de la planta, si el clima de su procedencia era “caliente” o “frío”, y cómo los lugareños prepararon el espécimen para medicina o alimento. Las imágenes botánicas en sí mismas también eran problemáticas: en lugar de retratar a sus sujetos de la manera más "objetiva" posible, eran impresionistas y se enfocaban en los detalles que sus ilustradores consideraban más importantes en lugar de representar los órganos reproductivos de las plantas, lo que más interesaba a los artistas formados en Europa.

La visión local de la naturaleza que domina la utopía del obispo ejemplifica una epistemología científica nacida en América que estaba vinculada a las epistemologías científicas dominantes de la Ilustración, pero que, en muchos sentidos, difería de ellas. Aunque los observadores científicos europeos privilegiaron los datos que podría conectarse fácilmente a sistemas de conocimiento “universales”, principalmente el sistema de clasificación binomial desarrollado por Karl Linnaeus, una metodología científica más pequeña y competitiva floreció sobre el terreno en América. Esto privilegió las lenguas nativas, las tradiciones científicas y las formas de entender el entorno local. Como un pequeño pero dedicado grupo de científicos criollos en Lima patrocinó estudios y escribió libros defendiendo los datos científicos generados por informantes indígenas en Perú, para Trujillo Martínez Compañón y sus colaboradores locales hicieron sus propias contribuciones. Las imágenes de acuarela y la colección de historia natural que produjeron agregaron y mostraron el conocimiento local del mundo

natural. Su trabajo no siguió los estándares de ilustración de historia natural prescritos por las academias de la metrópoli, y no usó el sistema de clasificación linneano que el gobierno español había hecho estándar para los naturalistas que trabajaban en América desde 1752. En cambio, la información de Trujillo privilegió los nombres locales, las clasificaciones y los usos, y produjo imágenes que se centraron en la descripción básica en lugar de analizar los componentes del espécimen, como sugerían los estándares europeos. Aunque Martínez Compañón esperaba que su trabajo científico fuera de utilidad —o, al menos, de interés— para los burócratas y naturalistas de Madrid, se aferró a su visión de una utopía local en Trujillo, registrando, preservando y mostrando una visión del mundo natural que demostraba que los indios eran, como él lo expresó, “hombres dotados de un alma racional como la nuestra”¹².

De vuelta en España, los expertos de la Real Farmacia, el Real Jardín Botánico y el Real Gabinete de Historia Natural no estaban interesados en tal retórica; parecen haber visto las acuarelas y la colección como inferiores, rústicas y esencialmente inútiles. No hicieron ningún esfuerzo por publicar nada de la obra de Trujillo ni por utilizarla como modelo para proyectos similares.¹³ El inventario fue enterrado en los archivos reales, la colección se desarmó rápidamente y sus partes se diseminaron sin ser catalogadas. Los nueve volúmenes de acuarelas quedaron relegados a los estantes polvorientos de la biblioteca real. La utopía que Martínez Compañón había luchado por crear y representar se había olvidado en su mayor parte, hasta ahora.

La utopía del obispo devuelve esta historia natural enciclopédica al centro ideológico de la época de Martínez Compañón en Trujillo. Combina el análisis de los datos visuales y el inventario de la colección con una extensa investigación de archivo realizada durante diez años para confirmar que todo esto se trataba principalmente de una cosa: los indios. Como escribió Martínez Compañón al rey Carlos III, eran los indios de América los que habían poblado sus sueños de joven en España. En 1786, el obispo admitió que, como muchos sabios españoles, él había “leído y oído hablar de las desgracias y desgracias de los indios de América, y creía que su suerte era en general infeliz”. Pero lo que había imaginado, admitió, no podía compararse con la tragedia que había presenciado durante sus veintitrés años en Perú. Su tiempo allí, escribió, le había demostrado que la mayoría de los indios de Trujillo eran “un pueblo miserable. . . dondequiera que uno mire.” Creía que la infelicidad de los indios era en muchos sentidos culpa de los españoles, que no los habían instruido adecuadamente en la espiritualidad católica y la sociabilidad europea. Este descuido se manifestaba “en sus almas” porque “en su profunda ignorancia, no tienen idea del bien, del mal o de la virtud”. Igualmente perturbadora fue la miseria física que soportaron los indios. “En la enfermedad y en la salud”, escribió, “[ellos] son tratados con positiva indolencia, inhumanidad y crueldad. . . [Ellos no reciben] ayuda cuando la piden, ni siquiera la que comúnmente se les da a las bestias” la mano de obra necesaria para reactivar las finanzas del imperio. De hecho, la utopía de Martínez Compañón en el Perú colonial se basaba por completo en los indios. Imaginó cómo mejorar la vida financiera, social y religiosa de los indios a través de sus escuelas, pueblos y reformas mineras. También quería capitalizar su conocimiento de la vida vegetal y animal local para traer a la Corona española, a los administradores virreinales y a los propios indígenas una ganancia financiera inesperada.

Mejorar a los indios fue la principal preocupación del obispo durante los casi doce años que sirvió en Trujillo, pero de ninguna manera eran los únicos habitantes de Trujillo; el obispado también albergaba grandes poblaciones de mestizos y descendientes de africanos, pero fueron los indígenas a quienes el obispo señaló repetidamente como el centro de sus esfuerzos de reforma.¹⁵ Pasó casi tres años viajando por los desiertos, las

montañas y las selvas tropicales de su obispado, conociéndolos y evaluando lo que más necesitaban sus comunidades. Los encontró viviendo en asentamientos dispersos sin apoyo comunal. Así que trabajó con ellos para establecer veinte nuevos pueblos que salpicarían el paisaje con plazas ordenadas, ayuntamientos e iglesias parroquiales. Cuando vio que los niños indios no podían aprender a leer y escribir lo básico porque las zonas rurales de Trujillo carecían de escuelas primarias, ordenó la construcción de cincuenta y cuatro casas escuela, dos colegios indios y hasta una escuela solo para niñas. Cuando descubrió las terribles condiciones que soportaban los trabajadores indígenas trabajando en la mina de plata de Hualgayoc en Cajamarca, imaginó un plan extraordinario para ayudarlos, uno basado en un pueblo minero utópico donde los trabajadores recibirían tierras e implementos agrícolas gratis a cambio de su trabajo bajo tierra.

Si bien esta agenda de reformas socioeconómicas marca a Martínez Compañón como un clásico prelado reformador de la época borbónica, también lo revela como un iconoclasta que promovió una visión expansiva, innovadora y de mejora, fundamentalmente utópica. La utopía que imaginó en Trujillo fue una contribución en tiempo real al debate sobre el Nuevo Mundo, que utilizó la iniciativa local y los recursos naturales para construir un programa de mejora que demostrara cómo la gente y la naturaleza del Perú eran útiles y productivas. En Trujillo, Martínez Compañón utilizó el conocimiento y la mano de obra nativos para construir una utopía basada en las circunstancias locales. Fomentó una agenda de mejora social y recopiló un conjunto de datos de historia natural que ofrecían soluciones localmente calibradas a los problemas económicos y sociales, al mismo tiempo que demostraba que los indios de Trujillo eran capaces de convertirse en el tipo de súbditos útiles que buscaba la Corona española.

Como todas las demás utopías anteriores y posteriores a la suya, esta gran visión de una vida idealizada nunca se materializó como la había imaginado el obispo. Pero las utopías no serían utopías si existieran en el mundo material: son sueños, imaginaciones, esperanzas de un futuro mejor. En La utopía del obispo, Martínez Compañón se convierte en un elocuente guía en un viaje intelectual por la cultura reformista del siglo XVIII en el mundo atlántico español. Los límites y parámetros de lo que imaginaba estaban marcados por la cultura de reforma europea y hacían referencia a esfuerzos pasados de mejora en América; pero en última instancia, fueron producto de la época, el lugar y la situación del norte del Virreinato del Perú a fines del siglo XVIII.

Debido a que la utopía imaginada por Martínez Compañón estaba tan indisolublemente ligada al contexto local, brinda una oportunidad única para examinar cómo las comunidades coloniales adaptaron y promovieron la retórica de la reforma en el terreno. En lugar de reaccionar con violencia contra las agendas de reforma de los Borbones, la gente de Trujillo absorbió el discurso de la reforma y lo transformó en una visión local de mejora que se adaptaría mejor a sus necesidades. Con la ayuda de Martínez Compañón, imaginaron su propia utopía en un rincón lejano del Imperio español. Adoptaron voluntariamente la retórica de la urbanidad, la felicidad pública y la utilidad económica, usándola para imaginar cómo mejorar sus propias comunidades locales de la manera en que se beneficiarían más. Iniciaron proyectos para incorporar sus asentamientos a las ciudades y construir escuelas primarias locales. Al hacerlo, aprendieron cómo gestionar procesos burocráticos complejos, cómo recopilar y distribuir información de manera que los burócratas aceptaran y cómo pedir lo que querían en términos atractivos para las élites.

Los esfuerzos del obispo estaban destinados a mejorar la vida de los indios de Trujillo, ayudándolos a convertirse en el tipo de súbditos útiles que los reformadores de Madrid esperaban hacer de los plebeyos de todo el imperio. Pero a un nivel aún más profundo, esta agenda de ingeniería social y el proyecto de historia natural de Trujillo hicieron una declaración ideológica sobre quiénes eran los indígenas. Buscando contrarrestar a los detractores europeos que los caracterizaban como subdesarrollados y atrasados, Martínez Compañón mostró vívidamente la habilidad de los indígenas para producir conocimiento útil, su conformidad con la moral católica y el comportamiento español, y su capacidad para el trabajo duro que enriquecería al estado. Aunque operó en tiempo real, no en la página escrita, la utopía del obispo en Trujillo fue su propia contribución al muy controvertido asunto de si la gente y el medio ambiente de América eran inherentemente inferiores a los de Europa. En su utopía, la gente de Trujillo trabajaría con él para mejorar su propio futuro, siendo un brillante testimonio de su convicción de que los indios eran “iguales, o muy poco diferentes a los demás hombres” que los rodeaban. La utopía del obispo cuenta la historia de su lucha para hacer esto realidad en su pequeño rincón del vasto imperio español.¹⁶

La cultura visual como documentación histórica

En el centro de la historia que aquí se cuenta está la que el propio Martínez Compañón quiso contar, la que dejó en los nueve volúmenes de las acuarelas, Trujillo del Perú. Las 1.372 imágenes que constituyeron este “museo de papel” se organizaron en diferentes libros, cada uno con su propia narrativa en imágenes. El primero contenía mapas, planos de ciudades, dibujos arquitectónicos y retratos de los principales funcionarios locales, seculares y eclesiásticos. El obispo lo había diseñado ingeniosamente como prefacio a su trabajo en Trujillo y familiarizar a los burócratas imperiales con las personas y los lugares que habían sido clave para sus logros. El segundo volumen, que describe la vida cotidiana en Trujillo, retrata un universo en miniatura con españoles, indios, mestizos y castas comprometidos en su vida cotidiana; compartiendo comidas y música, arando campos y cosechando trigo, cuidando ovejas e hilando. El verde era el tono predominante de las ilustraciones botánicas de árboles, hierbas, plantas, flores y arbustos que componían los volúmenes 3, 4 y 5. Una colección de animales, desde el cómico oso hormiguero, su lengua repleta de hormigas negras brillantes (ver Lámina 3) hasta el atractivo camélido guanaco de ojos grandes, llenó las páginas del volumen 6. Las aves y la vida marina merecían cada una un volumen separado, y el conjunto se cerró con intrincadas ilustraciones arqueológicas de ruinas locales, lugares de entierro y cerámica. Si alguna vez se hubiera completado de la manera que el obispo esperaba, el “Museo Histórico, Científico, Político y Social del Obispado de Trujillo del Perú” habría ubicado cuidadosamente cada espécimen dentro de su categoría científica adecuada, nombrándolo orgullosamente para la posteridad, y en beneficio de la comunidad científica europea en general. Desafortunadamente, Martínez Compañón no pudo comenzar a escribir el manuscrito antes de su muerte en 1797.¹⁷

Sin embargo, el gran depósito de documentos coloniales hispanoamericanos, el Archivo General de Indias de Sevilla, posee un valioso documento que permite al investigador dedicado comenzar a reconstruir cómo se pudo haber desarrollado el proyecto. El Obispo y su personal completaron el “Expediente Sobre la Remisión de 24 Cajas de Curiosidades de la Naturaleza y del Arte, Recopiladas por el Obispo de Trujillo

[hoy arzobispo de Santa Fé], y Enviadas por el Virrey de Lima, Llegadas en la Fragata Rosa” en 1788. Se trata de un inventario que acompaña a la inmensa colección de historia natural enviada al rey de España ese mismo año. Describió minuciosamente los especímenes botánicos, los animales disecados, los artefactos prehispánicos y las manufacturas locales empacadas en las cajas. Se incluyó el oso hormiguero que se muestra en el volumen 5 de las acuarelas, con la lengua cuidadosamente conservada, envuelta en papel y acurrucada junto a su cuerpo. El inventario describía la ingeniosa forma en que el llamado oso hormiguero usaba su lengua para comer: “llegando a un hormiguero, lo palpa con la lengua”, decía la descripción, “y lo clava”. todo el camino, lo mantiene firme hasta que esté completamente lleno de hormigas. Una vez que lo está, retrocede y se los traga. Quien había observado al oso hormiguero sabía aún más sobre la especie: “es tranquilo si no perseguido y acosado”, asegura el informante. “Pero una vez amenazado, lucha lo suficiente como para matar al hombre o al perro que lo persigue”. Sin embargo, esta era la última información sobreviviente sobre el animal que el obispo y sus informantes habían encontrado tan intrigante. Al igual que la gran mayoría de los artículos de historia natural enviados desde los reinos de ultramar a principios del período moderno, el cuerpo, la lengua y los demás elementos de la colección del oso hormiguero fueron analizados y distribuidos a las instituciones metropolitanas apropiadas, incluido el Museo Real de Historia Natural, la Real Farmacia y el Real Jardín Botánico. Al final, la mayoría fueron descartados, perdidos, o su procedencia oscurecida por categorización y recategorización, transferencias y mudanzas.¹⁸ Así que las ilustraciones en acuarela y el inventario escrito fueron todo lo que quedó de los animales, aves y peces del obispo, grandes y pequeños, raros y comunes.

A pesar de estas pérdidas, el registro textual y visual de la investigación de historia natural del obispo sigue siendo una de las fuentes de historia natural más intrincadamente detalladas de su época. Sorprendentemente, Martínez Compañón en ningún momento se benefició de ningún patrocinio oficial o apoyo financiero para su trabajo como naturalista, sin embargo, logró producir uno de los compendios visuales y materiales más completos del período colonial en el Perú. Para incorporar este extraordinario cuerpo de información a mi análisis histórico, analicé los documentos visuales como documentos textuales; dibujando contrastes y comparaciones, buscando tanto lo que estaba como lo que estaba ausente, teniendo en cuenta a los creadores y el contexto, y buscando la multiplicidad de significados que una imagen puede tener. A menudo, estas pistas eran extremadamente sutiles y requerían múltiples visualizaciones para captarlas, como los pequeños tinteros escondidos en las mesas de los estudiantes en la ilustración de la escuela en San Juan de la Frontera de Chachapoyas (ver análisis en el Capítulo 4 y Lámina 4), lo que significó que los planes de la escuela eran demasiado elaborados para la realidad local y los bolsillos locales; o la pequeña planta de hojas verdes que sostiene la mano izquierda del “indio de la montaña” (ver Lámina 5), quien fue representado en el acto mismo de recolectar plantas para la colección de Trujillo. En otros casos, mi trabajo con las imágenes se convirtió en una especie de lectura cruzada con los documentos, una metodología mejor ejemplificada por el análisis de la imagen del “mestizo marcado por la uta” que abre el Capítulo 6 (ver Lámina 6). Al combinar la imagen con la documentación correspondiente y complementarla con una investigación detallada sobre la etnobotánica regional, descubrí más sobre el conocimiento epidemiológico nativo en el período colonial de lo que creía posible usando “solo” una imagen y unas pocas oraciones de un documento.

La información visual que encargó el obispo dejó una fuente tan rica y variada que mi principal desafío fue elegir qué partes de ella eran las más relevantes; sin embargo,

a veces me enfrenté al problema opuesto: una decidida falta de información. Escribir un libro que se detiene en un personaje central que revela tan poco sobre sí mismo, sus motivaciones o su comprensión de su lugar en el mundo no fue una tarea sencilla. Quizás la autocompasión de Martínez Compañón de que “antes de ser obispo, todos me escribieron, pero después no recibo cartas de nadie”¹⁹ no estaba lejos de la verdad porque su rastro de archivo contiene frustrantemente poca correspondencia personal. A diferencia de los puritanos de Nueva Inglaterra, que tan convenientemente otorgaron a los investigadores una gran cantidad de diarios que detallaban su progreso espiritual y sus experiencias en el ámbito material, los primeros españoles modernos no tenían tradición de escribir diarios o comentarios públicos sobre su vida interior. Los archivos de la iglesia y el estado contienen cachés de correspondencia personal solo en los casos más raros: mi trabajo en no menos de veinte archivos y colecciones especiales en nueve ciudades de cuatro países arrojó solo un juego de documentos personales de Martínez Compañón.

La familia Hermenegildo de Lima había guardado las cartas del Obispo a Antonio Hermenegildo de Querejazu y Agustín Hermenegildo de Querejazu, padre e hijo que se convirtieron en sus amigos, confidentes y colaboradores. Las 250 cartas que les escribié dos veces al mes durante un período de catorce años revelan cómo se preocupaba por su salud, dudaba de las habilidades de los médicos y le encantaba dar consejos sobre la vida familiar. Muestran a Martínez Compañón como un estudioso curioso del mundo natural, un seguidor dedicado de la política imperial y un amigo leal.

Si bien las cartas arrojan luz sobre un conjunto de amistades del obispo con otros hombres privilegiados, era difícil integrar estos atisbos de su diálogo interior con sus incesantes actividades en Trujillo, de las que alguna vez comentó que “de día o de noche apenas dejaba de correr como un loco.”²⁰ Necesitaba mostrar cómo llegó a desarrollar un programa tan ambicioso de mejoramiento de su obispado, para entender qué lo había llevado a imaginar cómo un campamento minero de trabajadores indígenas explotados podría convertirse en una utopía plebeya, o cómo los niños indios descalzos y analfabetos podrían algún día aprender a leer, escribir y practicar oficios con tanto éxito que ellos también podrían alcanzar el privilegiado título de don. ¿Qué pasó con su tiempo en Perú que lo inspiró a combinar las ideas de sus contemporáneos de ayudar a los indígenas, mejorar a los plebeyos y mapear el mundo natural en un proyecto masivo para crear un futuro mejor? Simplemente contar la historia de su vida y sus influencias como una forma de explicar su motivación sería insuficiente. Quería dar una idea de una mente, un tiempo y un mundo. Así que seguí el ejemplo de otros historiadores que han experimentado con la integración del análisis histórico con técnicas narrativas, incluidos Rhys Isaac, John Demos y Peter Mancall. Las escenas resultantes recrean las condiciones sobre el terreno en tiempo real en puntos cruciales de la vida de Martínez Compañón: cuando era joven en los muelles de Cádiz, esperando ansiosamente que su barco zarpara hacia el Nuevo Mundo; viajando a pie de Montevideo a Lima; un nuevo obispo entrando por primera vez en su ciudad catedralicia. Los documentos indican que estos eventos realmente ocurrieron, aunque no elaboran los detalles de contextualización. Para extrapolar, comencé con todos los registros de archivo disponibles, haciendo coincidir las fechas y los detalles tanto como pude. Complementé estos datos con informes de contemporáneos históricos que visitaron los mismos lugares a fines del siglo XVIII, así como con mapas históricos, relatos de periódicos y documentación oficial producida por la enorme maquinaria burocrática que zumbaba en el corazón del Imperio español en América. Leí mucho en fuentes secundarias en busca de detalles texturizantes adicionales, como en el caso de la iglesia de San Francisco en Bogotá, una de los lugares más importantes de los varios funerales realizados en honor a Martínez Compañón. Estas escenas se convirtieron

no solo en oportunidades para hacer que el obispo fuera más real, sino también en oportunidades para sumergirme, y espero que mis lectores, en las vistas, los olores y los sonidos del mundo en el que vivía.

Utopías americanas

Cuando Martínez Compañón llegó a Trujillo, los europeos llevaban casi trescientos años soñando con América y su potencial. Los primeros informes de las Indias mostraban exuberantes jardines tropicales con nativos pacíficos y complacientes. Llamando a la isla Hispaniola una “maravilla”, Cristóbal Colón insistió en que “hay seis u ocho clases de palmeras. . . y frutas y hierbas. . . maravillosos pinares. . . miel, y muchas clases de pájaros, y frutos muy diversos. . . muchas minas y un número inconmensurable de personas”. Informó sin aliento a sus benefactores en España que “las colinas y las montañas y las llanuras y el campo y la tierra [son] tan hermosos y fértiles”. El mundo natural de Hispaniola no solo era ricamente fecundo, escribió, sino que su gente también era vasallos ideales. Colón informó que vivían en pueblos espaciosos y ordenados, con funcionarios competentes y directos que supervisaban su recurso máspreciado: el oro. Aún mejor, los "indios", como los llamó Colón, eran intrínsecamente generosos. “Tengan lo que tengan, si se lo pides nunca te dirán que no”, insistió. Aunque todavía no eran católicos, “no conocen la idolatría; más bien, creen con certeza que toda la fuerza, todo el poder y todo el bien existen en el cielo”. Convenientemente para Colón y su tripulación, los indios estaban convencidos “que de aquella altísima mansión he bajado con mis navíos y mis marineros”. Quizá por eso estaban tan “inclinados al amor y servicio de Sus Majestades [los Reyes Católicos de España] y de toda la nación castellana”²¹.

Desde que Colón escribió estas palabras a finales del siglo XV, generaciones de lectores las han analizado incansablemente en busca de hipérboles, inexactitudes y puras mentiras. Su desastrosa carrera como gobernador de La Española no hizo más que cimentar su reputación de charlatán egoísta: fue condenado como un tirano despiadado y traído de vuelta a España prisionero, donde vivió sus últimos días en la vergüenza y la pobreza. Él, con sus cuentos inventados de una utopía americana, murió solo y humillado. Pero aparte de esa debacle, había algo absolutamente fascinante en sus cartas, tanto ahora como en el período moderno temprano. Los europeos del Renacimiento se sintieron tan atraídos por sus lujosas descripciones de la riqueza y la prosperidad que les esperaba en América que imprimieron su primera carta dieciocho veces dentro de los cuatro años de su aparición, haciéndola disponible en latín, italiano, español y alemán. Los escritos de Colón pronto inspiraron a otros a producir relatos similares, tantos que en 1597, un bibliógrafo veneciano estimó que la primera carta de las Américas había inspirado otros veintinueve títulos sobre las Indias. Aunque una generación antes, los europeos se habían preguntado si el mundo más allá de ellos estaba repleto de monstruosos cíclopes, viciosas amazonas y humanos con cabeza de perro, los informes de Colón desde las Indias confirmaron que, en cierto modo, América era mucho más familiar de lo que habían imaginado. ²²

Esta fascinación por un mundo recién descubierto engendró una verdadera carrera hacia las utopías en la cultura literaria del Renacimiento, que incluyó libros tan populares como la Utopía de Tomás Moro (1516), La ciudad del sol de Tomasso Campanella (1623) y la obra de Francis Bacon. Nueva Atlántida (1627). Estas obras imaginaban estados

idealizados donde las personas educadas y pacíficas no carecían de nada. Algunos estudiosos han sugerido que el género de la utopía era tan popular porque ofrecía un escape momentáneo de las guerras religiosas y la dislocación económica que plagaba la vida cotidiana de los primeros europeos modernos. Pero el escapismo no fue la única razón por la que los lectores escanearon los estantes de sus bibliotecas en busca de historias de tierras lejanas de perfección. Las utopías también eran cómodamente familiares porque apelaban a algunas de las creencias más fundamentales del cristianismo. El Paraíso en el Nuevo Mundo podría equipararse fácilmente al abundante Jardín del Edén, la perfecta vida después de la muerte en los cielos celestiales y el anhelado fin milenario de los tiempos que salvaría las almas de los convertidos durante la resurrección de Jesucristo. La utopía del Nuevo Mundo también podría ubicarse convenientemente en tropos populares de la mitología clásica, como el idílico estado pastoral de Arcadia o el mítico continente de la Atlántida, que el erudito jesuita del siglo XVII Athanasius Kircher incluso llegó a mapear. en su *Mundus Subterraneus*.²³

En 1515, cuando Tomás Moro estaba escribiendo sobre la utopía ficticia original, su sociedad imaginada de Bensalem, desde las oscuras calles de Londres, ciertamente tenía a América en mente. El narrador del libro afirma que sus historias se basan en las experiencias de un joven llamado Raphael Hythloday, quien “se puso al servicio de Amerigo Vespucci” Este narrador ficticio describió a Utopía como una isla de ciudades “idénticas en lenguaje, costumbres, instituciones y leyes”, así como en su apariencia física, ya que todas habían sido erigidas “sobre el mismo plano”. Las murallas que rodeaban las ciudades contenían hospitales públicos y escuelas primarias, y los sacerdotes eran los ciudadanos venerados sobre todos los demás.²⁴

Los estudiosos han reconocido durante mucho tiempo que Moro se inspiró en el encuentro entre América y Europa, una interacción que, en ese momento, estaba indudablemente dominada por los españoles.²⁵ Para 1515, los españoles ya podían afirmar que Colón había completado sus cuatro viajes bajo su bandera; el Papa había dividido el mundo en dos, para ser compartido entre ellos y los portugueses; y Diego de Velázquez había conquistado Cuba. También habían visto cinco años de “éxito” en su primer asentamiento permanente en el Hemisferio Occidental: Santa María en el territorio que luego se conocería como Panamá.

Cuando las palabras de Utopía emergieron en el papel que tenía ante él, Moro pudo haber pensado en cómo América no era el único lugar donde los españoles disfrutaban de un predominio sin precedentes. La ascensión de Carlos I al trono de España en 1516 y su designación como emperador del Sacro Imperio Romano Germánico tres años después significó que su territorio ahora abarcaba Borgoña, los Países Bajos, partes de Alemania y Austria, la Península Ibérica, Nápoles, Sicilia, Cerdeña, España, Indias, e incluso puestos de avanzada en el norte de África. Carlos, que nunca fue modesto, comenzó de inmediato una campaña para cambiar la imagen imperial de España de una manera acorde con su floreciente dominio global. Ordenó que el anverso de la moneda española de ocho reales (ver Lámina 7) fuera adornado con un emblema que encargó para reflejar el nuevo papel de España en el centro de un mundo en rápida expansión. Presentaba dos pilares que se elevaban sobre las olas del océano, con el lema plus ultra (más allá) en una banderola y, más tarde, una corona española flotando sobre él. El rey y sus contemporáneos habrían reconocido las columnas como las Columnas de Hércules, que el héroe mítico erigió en los límites conocidos de Europa y África del Norte. Más allá de estos pilares, cuenta la leyenda, yacen los grandes misterios de lo desconocido. Al diseñar un emblema que reivindicaba este potencial sin explotar como parte del destino

imperial de España, Carlos marcó de forma permanente y pública lo que imaginaba que sería un futuro glorioso de la expansión española en el Nuevo Mundo y más allá.²⁶

Pero a pesar de todo su entusiasmo, Carlos era muy consciente de que rehacer el mito de Hércules requería un poco de revisión. El símbolo necesitaba transmitir una sensación de envalentonamiento, no miedo de lo que acechaba en el vasto "allá afuera" donde el hombre aún tenía que aventurarse. Así que reclutó al historiador español Pedro Sarmiento de Gamboa para que hiciera una parte clave de las relaciones públicas. En su popular *Historia de los Incas*, Sarmiento reelaboró el mito de Hércules y las columnas, afirmando que aunque Hércules originalmente había inscrito las columnas con *Ultra Gades nihil*, o "allí no hay nada más allá de Cádiz", después del descubrimiento de América, Carlos envió obreros para corregir la inscripción en consecuencia. Según Sarmiento, el rey ordenó quitar Gades (en latín Cádiz) y nil ("nada"), reemplazándolos con una nueva inscripción: *ne plus ultra*, que Sarmiento tradujo como "más allá hay muchas tierras". La colocación de este símbolo en la moneda de mayor circulación en el Atlántico era una clara reivindicación del papel protagónico de España en el universo en constante expansión de la conciencia del hombre. Reflejaba las esperanzas tremendamente optimistas del emperador y el imperio sobre el potencial inconmensurable del "Nuevo Mundo" de España. Era un reflejo táctil de un momento utópico en el que el mundo parecía lleno de promesas y posibilidades.²⁷

Política y económicamente, la llamada Conquista española ciertamente cumplió. En sólo cuarenta y un años, los españoles habían "descubierto" las Indias y conquistado las grandes naciones aztecas e incas. Capturaron asombrosas cantidades de oro y plata, que apilaron en flotas de tesoros que surcaban las olas del océano, perseguidos implacablemente por piratas y bucaneros. Los pronósticos de Colón sobre los vastos recursos sin explotar de América, especialmente los minerales, parecían emocionantemente proféticos. Una tierra con tanta riqueza en oro y plata podía convertirse fácilmente en una utopía como las que habían imaginado los autores del Renacimiento.

Sin embargo, en medio de tanta riqueza y exceso fabulosos, una pequeña minoría de españoles comenzaba a darse cuenta de que en la vida cotidiana de la mayoría de las personas en la Hispanoamérica colonial, la utopía estaba muy lejos de la realidad. En su *Breve relación de la destrucción de las Indias*, publicado por primera vez en Sevilla en 1552, el conquistador convertido en fraile dominico Bartolomé de Las Casas recordó vívidamente las atrocidades del comportamiento español hacia los indios, describiendo cómo los españoles "sonriendo" mutilaron, torturaron, y esclavizaron a nativos inocentes.²⁸ No pasó mucho tiempo antes de que la mayor parte de Europa se enteró de los relatos de Las Casas y, a finales de siglo, su obra había sido reeditada y traducida tantas veces que era accesible de alguna forma a "casi cualquier persona alfabetizada en su propio idioma". En el siglo XVII, el impresor holandés Theodor de Bry publicó diez ediciones más lujosas de la *Breve relación* con grabados xilográficos que presentaban imágenes sensacionales de las escenas más vívidas de Las Casas, como un español que arroja a un bebé indio contra una roca y un jefe indio siendo atacado y quemado en la hoguera. Estas espeluznantes imágenes ayudaron a hacer del libro un "éxito comercial y propagandístico incuestionable" que finalmente se convertiría en la "piedra angular" de la singular crueldad de la Leyenda Negra de España en el Nuevo Mundo.²⁹

Si bien el trabajo de Las Casas fue deliberadamente provocador, informó sobre la sombría realidad del encuentro entre el viejo mundo y el nuevo en América. Pero como bien podría haber imaginado, los horrores de la conquista temprana pronto dieron paso a

injusticias menos impactantes, pero igualmente insidiosas, para los pueblos nativos. La utopía imaginada se deslizó más lejos de su alcance cuando floreció un comercio de esclavos indios en la primera mitad del siglo XVI en América Central, con españoles exportando esclavos a Panamá y Perú. Una vez que la idea se articuló por primera vez en las Leyes de Burgos de 1512, las familias indias y los grupos de parentesco se dividían periódicamente y se reubicaban en asentamientos llamados reducciones, donde los españoles imaginaban que podían ser controlados más fácilmente por su comportamiento "correcto" y obligados a pagar tributos y deberes laborales. Los nativos también estaban ligados a los españoles a través del sistema de encomienda, que recompensaba a los conquistadores españoles por su servicio a la Corona dándoles vasallos indígenas para que los usaran como trabajadores. Los legisladores españoles razonaron que como vasallos, los indios debían tributo, en forma de dinero, bienes o trabajo, por el "privilegio" de ser gobernados por españoles. Algunos cumplían con estos deberes a través de una práctica conocida como la mita en Perú y el repartimiento de indios en Nueva España, en el que se les obligaba a trabajar en turnos rotativos en campos, talleres o minas durante dos a cuatro meses al año.³⁰

Para la década de 1530, las injusticias contra los indígenas se habían multiplicado tantas veces que el burócrata español Vasco de Quiroga escribió un tratado sobre los errores legales y éticos del trato indígena en la Nueva España y lo envió a Madrid. Además de enumerar innumerables injusticias, Información sobre la ley de Quiroga proporcionó un modelo de cómo la Corona podría levantar una sociedad mejorada de las cenizas de la destrucción en América. Para concebir esta nueva colonia, Quiroga se basó en una de las obras visionarias de su época: la Utopía de Tomás Moro. Como Moro, imaginó una sociedad compuesta por familias extensas que compartían la propiedad comunitaria. Los niños recibirían educación primaria gratuita, así como instrucción en técnicas agrícolas y doctrina cristiana. Los pueblos que crearía para los indios contarían con hospitales gratuitos para atender a los ancianos y enfermos. Serían supervisados únicamente por funcionarios y sacerdotes españoles. Los indios que venían a residir en sus llamados pueblo-hospitales debían contribuir al estilo de vida comunal trabajando en oficios, artesanías o agricultura. Incluso se les otorgaron derechos sobre su propiedad, para que pudieran pasársela a sus hijos. Quiroga tenía fe en su agenda porque estaba convencido de que los indios eran una raza infantil e incorrupta cuyas almas podían moldearse cuidadosamente, como "cera blanda", a través de la evangelización y la socialización adecuada.³¹

Para hacer realidad su visión utópica, Quiroga compró porciones de tierra que necesitaba y solicitó que los terratenientes locales donaran el resto. Él dependía de los propios indígenas para ayudar a erigir los asentamientos: construirían las chozas con techo de paja que serían sus hogares, adornarían las iglesias donde adorarían y cultivarían los campos que les proporcionarían sustento. Para atraerlos aún más, ofreció bautismos y organizó juegos y actividades para niños. Pronto, los indios que no habían tenido un contacto sostenido previo con los españoles llegaron voluntariamente a Santa Fé de México, Santa Fé de Laguna y Santa Fé del Río, y eligieron quedarse. Quiroga se aseguró de que los pueblos y los hospitales tuvieran un suministro constante de sacerdotes españoles cuando fundó el Colegio de San Nicolás en Pátzcuaro, que formaría clérigos en lenguas nativas. En 1534, las noticias de sus esfuerzos habían llegado a Madrid y Carlos firmó un decreto real que otorgaba la aprobación oficial a sus proyectos. Dos años después, fue recompensado cuando fue ascendido a obispo de Michoacán. La utopía de Quiroga contó con el apoyo de la Corona, los administradores de América y los propios pobladores. Los hospitales funcionaron durante treinta años. Para 1570, el pueblo de

Santa Fé de México albergaba alrededor de 500 indígenas. Sus descendientes todavía viven cerca.³²

Aunque la utopía de Quiroga floreció, no logró inspirar una mejora más sistemática en la forma en que los indios fueron tratados en la América colonial española. Continuaron los giros laborales, los impuestos especiales, la incautación de tierras comunales y la persecución violenta de las costumbres nativas. A mediados del siglo XVIII, los ministros españoles se vieron obligados a reconocer que, aunque sus problemas financieros y políticos se extendían más allá de América, reformar la política colonial — y especialmente su trato a los indios— era la mejor esperanza de España para revertir su espiral descendente. En 1743, el ministro español José del Campillo y Cossío presentó al rey Felipe V un amplio plan de reforma económica en las Indias, denominado Nuevo Sistema de Gobierno Económico para América. Campillo sugirió que España siguiera el ejemplo de los franceses y los ingleses en la reconcepción de sus colonias. Las Américas, argumentó, ya no deberían ser vistas como “reinos de ultramar” o porciones de España que se encontraban a un océano de distancia. Más bien, deberían tener sus propias leyes y estatutos que reflejaran su condición de colonias cuyo propósito era proporcionar a España materias primas y un mercado para los bienes comerciales terminados.³³ Campillo argumentó que la estructura legal y administrativa que España había erigido en América era esencialmente impracticable. Mirando al sistema borbónico francés, sugirió que los administradores regionales corruptos llamados corregidores fueran reemplazados por burócratas designados por la Corona conocidos como intendentes. Recopilarían datos valiosos sobre sus distritos, que los administradores utilizarían para diseñar reformas sociales y económicas. Campillo sostuvo además que la gente se volvería más productiva si vivía en asentamientos urbanos en lugar de zonas rurales. Incluso pensó en intervenir en la administración de la iglesia, sugiriendo que muchos obispados eran demasiado grandes para administrar adecuadamente a los fieles o supervisar al clero, que había caído en un estado de desorden desastroso. Sus ideas se convirtieron en la base de la agenda de reforma española del siglo XVIII conocida como las reformas borbónicas. Junto con movimientos similares en Portugal, Francia y Austria, estos se centraron en recopilar información útil que podría usarse para mejorar la población y, por lo tanto, enriquecer y empoderar al estado. En el Imperio español, alcanzaron su apogeo bajo el gobierno del rey Carlos III en las décadas de 1770 y 1780, el mismo momento en que Martínez Compañón se encontraba en Perú.

Si bien los conceptos centrales de las reformas borbónicas se aplicaron en todo el Imperio español, el programa tuvo un enfoque especial en América. Allí, descansaba en gran medida en la afirmación de Campillo de que eran “los indios” quienes eran las “verdaderas Indias y la mina más rica del mundo”. Su mano de obra, poder adquisitivo y conocimiento del entorno americano tenían un gran potencial sin explotar, y recomendó que los reformadores españoles concentraran sus esfuerzos en consecuencia. Debían “reducir a los indios a la vida civil, y tratarlos con bondad y dulzura; [y] despertar su interés en la industria, y de esta manera hacerlos útiles vasallos y españoles.” Campillo sugirió al rey que enviara a los más hábiles pensadores de la Península a América, donde observarían el trato a los indios y redactarían informes sobre su estatus. Luego ayudarían a enseñar a los indios qué cultivos eran los más rentables. Deben hacer arreglos para que se les dé tierra para cultivar, junto con los derechos correspondientes para que puedan pasar esta tierra a sus hijos. Campillo argumentó que los indios deberían aprender a hablar español con fluidez. Se debía animar a los líderes indios a vestirse como los plebeyos españoles para que pudieran inspirar a sus comunidades a hacer lo mismo. En general, el plan de gobierno económico de Campillo era una visión pragmática del siglo XVIII de

una utopía colonial que descansaba sobre las espaldas de los nativos que se comportaban como plebeyos españoles. Como las utopías que le habían precedido, era el mejor de los escenarios, un sueño de lo que los españoles podían hacer en América. Cuarenta años después, cuando Martínez Compañón se atrevió a imaginar cómo podría implementar un proyecto similar de mejora en su propia jurisdicción del vasto Reino del Perú a raíz de la rebelión indígena más grande que los españoles habían enfrentado en América, tuvo el plan de Campillo para guiarlo, pero una realidad mucho más compleja con la que lidiar.

Notas

1. Diego de Landa's atrocities in the Yucatán are the subject of Inga Clendinnen, *Ambivalent Conquests: Maya and Spaniard in Yucatán, 1517–1570* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987). Sepúlveda and his theory of “natural slavery” are discussed in Lewis Hanke, *All Mankind Is One: A Study of the Disputation Between Bartolomé de Las Casas and Juan Ginés de Sepúlveda on the Religious and Intellectual Capacity of the American Indians* (DeKalb: Northern Illinois University Press, 1974); and Anthony Pagden, *The Fall of Natural Man: The American Indian and the Origins of Comparative Ethnology* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982).
2. “Martínez Compañón to Antonio Porlier, Trujillo, 2 December 1788” (Seville: Archivo General de Indias [hereafter, AGI], Lima 978, *Cartas y Expedientes: Curiosidades para el Jardín Botánico*).
3. On Martínez Compañón's collections, see Museo de América, ed. Paz Cabello Carro et al. (Madrid: Ministerio de Cultura, 1984); Paz Cabello Carro, *Coleccionismo americano indígena en la España del siglo XVIII* (Madrid: Ediciones de Cultura Hispánica, 1989), and “Spanish Collections of Americana in the Late Eighteenth Century,” in *Collecting Across Cultures: Material Exchanges in the Early Modern Atlantic World*, ed. Daniela Bleichmar and Peter C. Mancall (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2011); Joanne Pillsbury and Lisa Trever, “The King, the Bishop, and the Creation of an American Antiquity,” *Sawpa Pacha: Journal of Andean Archaeology* 29 (2008): 191–219, and “Martínez Compañón and His Illustrated ‘Museum,’ ” in Bleichmar and Mancall, *Collecting Across Cultures*, 236–254.
4. “Martínez Compañón to Viceroy Croix, Trujillo, 25 July 1785” (Bogotá: Archivo Nacional de Colombia [hereafter, ANC], Virreyes 17, 432–433).
5. In a 1788 letter to a friend in Lima, the Bishop requested copies of works by Kircher and Borromeo, “Martínez Compañón to Agustín Hermenegildo de Querejazu, Trujillo, 1788” (Lima: Archivo General de la Nación de Peru [hereafter, AGNP], Correspondencia D1-25-727). See also Athanasius Kircher, *China Monumentis: Qua Sacris Qua Profanis, Nec Non Variis* (Amsterdam: Joannem Janssonium, 1667); and Federico Borromeo, “Museum,” in *Sacred Painting: Museum, I*. Tatti Renaissance Library, ed. Kenneth S. Rothwell, Jr. (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2010). For modern scholarship on paper museums, see David Freedberg, *The Eye of the Lynx: Galileo, His Friends, and the Beginnings of Modern Natural History* (Chicago: University of Chicago Press, 2002); Susan Owens, Martin Clayton, and Rea Alexandratou, *Amazing Rare Things: The Art of Natural History in the Age of Discovery* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 2007); and Rebecca Zorach, ed., *Paper Museums: The Reproductive Print in Europe, 1500–1800* (Chicago: University of Chicago Press, 2005).

6. Jorge Escobedo, “Instrucción Práctica que para adaptar la nueva Real Ordenanza de Intendencias se da por el Tribunal de Visita al Señor Don Fernando Saavedra que va a servir la de Trujillo, 1784” (Seville: AGI, Lima 117). Arturo Jiménez Borja suggests that the topographical map was most likely the work of parish priest Clemente de Castillo: “Arte Popular en Martínez Compañón,” in *Trujillo del Perú: Baltasar Jaime Martínez Compañón: Acuarelas, siglo XVIII*, ed. Pablo Macera (Lima: Fundación del Banco Continental, 1997), 51.
7. The definitive work on the Spanish American ethnographic genre of casta painting is Iona Katzew, *Casta Painting: Images of Race in Eighteenth-Century Mexico* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 2004).
8. Martínez Compañón approved of card playing but recommended that people use “imaginary coins made of grains of corn” for fictitious bets: “Disposiciones sobre el culto Católico para las distintas parroquias de su diócesis, dictadas por el Excelentísimo Baltasar Jaime Martínez Compañón” (Bogotá: ANC, Virreyes 10, doc. 15, 525–594). Along with tobacco, alcohol, and paper, playing cards were a profitable component of the Bourbon state monopoly system, and their purchase helped fill Crown coffers. On Bourbon monopolies, see Susan Deans-Smith, *Bureaucrats, Planters, and Workers: The Making of the Tobacco Monopoly in Bourbon Mexico* (Austin: University of Texas, 1992). Card playing also promoted European-style manners because, in the words of David Shields, the card table had become “the great altar of sociability,” a signifier and promoter of “conversation, courtship, and conviviality” in the Atlantic world: *Civil Tongues and Polite Letters in British America* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1997), 159.
9. On Martínez Compañón’s botany, see Rainer W. Bussmann and Douglas Sharon, “Shadows of the Colonial Past: Diverging Plant Use in Northern Peru and Southern Ecuador,” *Journal of Ethnobiology and Ethnomedicine* 5:4 (2009) (<http://www.ethnobiomed.com/content/5/1/4>). For archaeology, see Pillsbury and Trever, “The King, the Bishop, and the Creation of an American Antiquity.” Ethnomusicologists who praise the Bishop’s work include Gisela Kánepa Koch, James M. Vreeland, and Leonida Casas Roque, in *Danzas y máscaras en los Andes*, ed. Raul F. Romero (Lima: Instituto Riva-Agüero, 1993). For a good introduction to natural history collecting in the eighteenth-century Spanish Empire, as well as a basic orientation to Martínez Compañón’s role therein, see Paula De Vos, “The Rare, the Singular, and the Extraordinary: Natural History and the Collection of Curiosities in the Spanish Empire,” in *Science in the Spanish and Portuguese Empires, 1500–1800*, ed. Daniela Bleichmar (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2009), 271–289. Martínez Compañón discussed his collection in “Martínez Compañón to Viceroy Croix, Trujillo, 25 July 1785.”
10. “Martínez Compañón to Antonio Porlier, Trujillo, 2 December 1788.”
11. “Martínez Compañón to Viceroy Croix, Trujillo, 25 July 1785.”
12. Martínez Compañón, “Santa Visita de Piura, 19 Julio 1783” (Trujillo: Archivo Arzobispal [hereafter, AAT], *Colegios y Universidades: Erección y fundación de dos colegios de cholos y cholas en Trujillo*).
13. This fate stands in contrast to the more concerted attempts to publish data from the Crown-sponsored natural history expeditions to America, such as the extensive (though troubled) effort to make public data and illustrations from the Ruiz and Pavón expedition to Peru, as detailed in Arthur Robert Steele, *Flowers for the King: The*

Expedition of Ruiz and Pavón and the Flora of Peru (Durham, N.C.: Duke University Press, 1964).

14. “Martínez Compañón to King Charles III, Trujillo, 15 May 1786” (AAT, Colegios y Universidades: Erección y fundación de dos colegios de cholos y cholas en Trujillo).

15. For more on racial diversity in northern colonial Peru, see Rachel O’Toole, *Bound Lives: Africans, Indians, and the Making of Race in Colonial Peru* (Pittsburgh: University of Pittsburgh, 2012).

16. “Martínez Compañón to Don Juan José Urteaga, Cura y Vicario de la Provincia de Chachapoyas, Trujillo, 26 June 1785” (AAT: Colegios y Universidades: Erección y fundación de dos colegios de cholos y cholas en Trujillo).

17. The nine volumes were beautifully reproduced, along with three appendixes of commentary, analysis, and documents, by the Spanish Ministry of Culture. See Baltasar Jaime Martínez Compañón y Bujanda, *Trujillo del Perú* (Madrid: Ediciones Cultura Hispánica, 1978–1994). The images are also available online as part of the “American Manuscripts in the Royal Collections” division at the Biblioteca Virtual Miguel Cervantes, funded by the University of Alicante: <http://bib.cervantesvirtual.com/portal/patrimonio/catalogo.shtml>.

18. “Expediente sobre la remisión de 24 cajones de curiosidades de la naturaleza y del arte, recogidos por el obispo de Trujillo (hoy arzobispo de Santa Fé) y remitidas por el Virrey de Lima, venidas en la Fragata Rosa” (Seville: AGI, Lima 798).

19. “Martínez Compañón to Agustín Hermenegildo de Querejazu, Trujillo, 10 August 1780” (Lima: AGNP, Correspondencia D1-25-727).

20. “Martínez Compañón to Viceroy Croix, 29 July 1789, Trujillo” (Bogotá: ANC, Virreyes 17: Documentos de Visita, #19).

21. “Carta de Cristóbal Colón a los Reyes Católicos, acerca de la población y negociación de la Española y de las otras islas descubiertas y por descubrir”; “Carta del almirante Cristóbal Colón escrita al escribano de ración de los Señores Reyes Católicos”; and “Carta del almirante Cristóbal Colón al Sr. Rafael Sánchez, tesorero de los Serenísimos Monarcas, 4 de Marzo de 1493,” in *Cartas de relación de la conquista de América*, ed. Julio de Riverend (Mexico City: Editorial de Nueva España, 1945).

22. On Columbus, see Kirkpatrick Sale, *The Conquest of Paradise: Christopher Columbus and the Columbian Legacy* (New York: Alfred A. Knopf, 1990); and Nicolás Wey Gómez, *The Tropics of Empire: Why Columbus Sailed South to the Indies* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 2008). For the distribution of his letters, see Rudolf Hirsch, “Printed Reports on the Early Discoveries and Their Reception,” and Thomas R. Adams, “Some Bibliographical Observations on and Questions About the Relationship Between the Discovery of America and the Invention of Printing,” in *First Images of America: The Impact of the New World on the Old*, ed. Fredi Chiapelli (Berkeley: University of California Press, 1976), 2:537–561 and 529–536. A book that colorfully illustrates the European belief that the unknown world was populated by monsters is Sebastian Münster, *Cosmographiae universales* (Basel, 1552), bk. 6.

23. On utopias in the early modern European psyche, see J. C. Davis, “Utopia and the New World, 1500–1700,” in *Utopia: the Search for the Ideal Society in the Western*

World, ed. Roland Schaer, Gregory Claeys, and Lyman Tower Sargent (New York: New York Public Library / Oxford University, 2000). Athanasius Kircher mapped Atlantis in his *Burning and Fire-Vomiting Mountains Famous in the World* (London: J. Darby, 1669).

24. Thomas More, *Utopia*, ed. George M. Logan (New York: W. W. Norton, 2011), 11–40.

25. See Francisco Fernandez Buey, *Utopia e ilusiones naturales* (Barcelona: Viejo Topo, 2007); and Pedro Henríquez Ureña, *La Utopia de América* (Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1925).

26. The eight-real coin is discussed in “Eight-Piece,” in *Dictionary of Political Economy*, ed. Sir Robert Harry Inglis Palgrave (London: Macmillan, 1894), 1:687. On plus ultra, see Earl Rosenthal, “Plus Ultra, Non Plus Ultra, and the Columnar Device of Emperor Charles V,” *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 34 (1971): 204–228. For a discussion of this symbol’s importance in the early modern Atlantic culture of scientific innovation, see “Introduction: The Far Side of the Ocean,” in *Science and Empire in the Atlantic World*, ed. James Delbourgo and Nicholas Dew (New York: Routledge, 2008). Michael R. Huber discusses the Pillars of Hercules in *Mythematics: Solving the 12 Labors of Hercules* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2009), 106–108.

27. Rosenthal, “Plus Ultra,” 204–208.

28. Bartolomé de Las Casas, *A Brief Account of the Destruction of the Indies* (Middlesex: Echo Library, 2007), 45–57.

29. For a short bibliographical study of Las Casas’s work, see John F. Moffit and Santiago Sebastián, *O Brave New People: The European Invention of the American Indian* (Albuquerque: University of New Mexico Press, 1996), 291–302.

30. On the reducciones and their articulation in 1512 as part of the Laws of Burgos, see Margarita Durán Estragó, “The Reductions,” in *The Church in Latin America, 1492–1992*, ed. Enrique Dussel (London: Burns & Oates, 1992). Tribute is explained succinctly in Leslie Bethell, *The Cambridge History of Latin America*, vol. 2: *Colonial Latin America* (Cambridge: Cambridge University Press, 1984), 399.

31. Bernardino Verástique, *Michoacán and Eden: Vasco de Quiroga and the Evangelization of Western Mexico* (Austin: University of Texas Press, 2000), 119–131.

32. For a description of the towns, see Warren B. Fintan, *Vasco de Quiroga and His Pueblo-Hospitals of Santa Fé* (Washington, D.C.: Academy of American Franciscan History, 1963).

33. Campillo’s work circulated in manuscript form and was later plagiarized in a widely available text by Bernardo Ward, the *Economic Project* (1762). For discussion of the relationship between the two works, see Eduardo Arcila Farias, “Campillo y Cosío en el pensamiento económico español,” in *Joseph del Campillo, Nuevo sistema de gobierno económico para la América* (Mérida, Venezuela: Universidad de los Andes, 1971).

CAPÍTULO 1 . Los libros de un obispo

Para diciembre de 1767, Baltasar Jaime Martínez Compañón, de veintinueve años, probablemente se había cansado de esperar para comenzar el viaje al lejano Perú y su nueva vida en Hispanoamérica. A principios de ese año, el rey Carlos III lo había llamado para servir a la Corona española y a la Iglesia Católica como chantre o director musical de la catedral metropolitana de Lima. Mientras tanto, había completado sus funciones como consultor de la Inquisición en Madrid y se había preparado para partir. Para junio, su licencia para cruzar el Atlántico estaba en orden. Sin embargo, casi medio año después, todavía se encontraba esperando. Al menos parte del retraso debe haber sido meteorológico: 1767 fue uno de los años más activos para los huracanes del Atlántico Norte, y octubre y noviembre fueron la temporada principal de tormentas. En esa época del año, los barcos que hacían la travesía desde Cádiz hacia los puertos del sur de Hispanoamérica debían tener especial cuidado de no quedar varados en la región ecuatorial sin viento o azotados por feroces vientos con apodos como los “cuarenta mugientes” que acechaban bajo los treinta grados de latitud.¹

Aunque esperar a que mejorara el tiempo era lo más prudente, tal inacción debió ser aún más difícil si se tiene en cuenta que Cádiz era una ciudad construida en torno a los viajes. En 1717, se convirtió en el centro del comercio español con las colonias americanas cuando la Corona lo declaró el puerto de monopolio en la Península porque su amplio puerto acomodaba mejor a los barcos más grandes del siglo XVIII. Situada en un estrecho istmo a unas pocas millas de la tierra firme, la ciudad se levantaba sobre un terreno rocoso y arenoso rodeado por el Océano Atlántico. Las embarcaciones que llegaban pasaban por el intimidante Fuerte de La Candelaria, con sus escolleras y cañones, antes de llegar al puerto protegido de Santa María. Como la cuarta ciudad más grande de España, Cádiz en 1750 albergaba a 60.000 personas, lo que la hace comparable en tamaño con otras grandes ciudades europeas como Dresde y Estocolmo. Muchos de sus habitantes procedían de familias de comerciantes cuyo estilo de vida acomodado y cosmopolita lo marcó como un centro de moda y cultura sólo superado por Madrid. La ciudad también fue célebre por su barrio de comerciantes, la llamada Ciudad de los Cien Palacios, así como por su catedral, que, una vez finalizada su construcción, contaría con grandiosas torres tan altas como las de la famosa Giralda de Sevilla.²

El aire del océano y las bulliciosas calles de Cádiz eran sorprendentemente diferentes de los frescos y verdes valles de Navarra que la familia del obispo llamaba hogar. Baltasar Jaime Martínez Compañón nació el 6 de enero de 1737 en la localidad navarra de Cabredo. Ubicada en la región de los Pirineos en el noreste de España, Navarra era un reino propio y tenía fueros especiales, o privilegios legales locales, incluido un virrey independiente y Cortes gobernantes. La cultura, el idioma y los sistemas sociales compartidos unían Navarra y el resto del País Vasco español (Álava, Guipúzcoa y Vizcaya) con las provincias vascas francesas de Basse Navarre, Labourd y Soule. El padre de Martínez Compañón, Mateo, trabajaba como oficial de aduanas para mantener a su esposa, María Martínez de Bujanda, y su familia. Aunque no existen imágenes de él de niño, Martínez Compañón de adulto era delgado y de estatura media, de tez pálida y cabello negro. Tenía cejas gruesas y oscuras, pómulos prominentes y una larga nariz románica. Su retrato (ver Lámina 8) destaca sus ojos curiosos y su mirada penetrante y decidida.

Martínez Compañón inició su formación estudiando latín en la cercana localidad de Quintana, continuando en el Convento de La Merced de Calatayud (Aragón), donde estudió filosofía. Realizó su primera formación universitaria en derecho canónico en las Universidades de Huesca y Zaragoza, también en Aragón. Obtuvo la licenciatura en derecho canónico en 1759 en el Colegio del Espíritu Santo de la Universidad de Oñate en Guipúzcoa. Este curso de estudio habría incluido gramática (o lectura, escritura y latín); retórica (tratamiento de obras clásicas en español y latín, y aprendizaje de técnicas persuasivas de habla y escritura); y filosofía (que cubría la lógica, la física, las matemáticas y la filosofía moral). Fue diseñado para preparar al estudiante a pensar rápidamente y argumentar de manera convincente mientras hacía referencia a la erudición clásica más importante, habilidades esenciales para una carrera eclesiástica exitosa. Tras ejercer como rector en la Universidad de Oñate, Martínez Compañón fue ordenado sacerdote en 1761 en la localidad de Vitoria. Dos años más tarde, todavía en Oñate, se doctoró en teología y derecho canónico. Este título avanzado le permitió ingresar a los escalones más altos de la burocracia eclesiástica. En 1766 fue llamado a servir como asesor de la Inquisición, nombramiento que lo puso en la órbita de los funcionarios de alto nivel de la Iglesia y la Corona y probablemente tuvo que ver con los éxitos posteriores de su carrera. Un año después, su arduo trabajo se vio recompensado cuando fue presentado al rey Carlos III como potencial canónigo de la catedral de Lima.³

Durante los pocos meses de retraso antes de su partida, el joven prelado habría tenido tiempo suficiente para conocer a los dos hombres que lo acompañarían a América. Pedro de Echevarri, su criado personal, tenía veinte años, cabello y ojos oscuros. Su rostro estaba salpicado de cicatrices de viruela. También vasco, era de Oñate.⁴ Echevarri sirvió a Martínez Compañón en Lima, y se convirtió en su secretario una vez que el joven canónigo fue ascendido a obispo. Lo acompañó en su extenuante visita a través de las montañas, selvas y desiertos de Trujillo y luego siguió al recién ascendido arzobispo de Santa Fé hacia el norte hasta Bogotá, Nueva Granada. Como secretario personal de Martínez Compañón, Echevarri escribió pacientemente las miles de páginas de correspondencia oficial que le dictaba su empleador. Su letra es legible y agradable a la vista, especialmente si se compara con la de su superior, que es nudosa, pequeña y apresurada. Parece ser la mano de Echevarri la que transcribió los cientos de nombres en las imágenes de las acuarelas de Trujillo del Perú, y fue él quien redactó el inventario de la colección. Sin la cuidadosa catalogación de los papeles del obispo por parte de Echevarri y su insistencia en que la historia natural de Martínez Compañón se enviara a España después de su muerte, gran parte de la obra del obispo podría haberse perdido. En muchos sentidos, Echevarri es uno de los personajes más importantes, pero menos audibles, en la historia del obispo, los indios y Trujillo.⁵

Los documentos no revelan casi nada sobre el segundo sirviente que acompañaba a Martínez Compañón. Ceferino Manuel de Isla, natural de Santander, tenía dieciocho años en 1767, de tez morena y espesas cejas que resaltaban sus ojos castaños. Iba a viajar de forma independiente a Perú, supervisando el equipaje del prelado en un barco separado que navegaría hacia el sur, bordeando el Cabo de Hornos y subiendo por la costa del Pacífico hasta Lima. Esta ruta generalmente tomaba alrededor de cuatro meses, al menos un mes más que llegar directamente a Montevideo o Buenos Aires. El viaje más largo era la única forma de manejar grandes cantidades de carga pesada que no se podía mover a pie a través de la Cordillera de los Andes. En este caso, el cargamento que supervisó Ceferino fue quizás lo máspreciado que trajo Martínez Compañón al Perú: cajas y cajas de sus amados libros. Éstas constituyeron una de las mayores bibliotecas privadas de todo el virreinato, con más de dos mil volúmenes inventariados a su llegada a Trujillo. El

obispo tenía tratados de científicos, eclesiásticos y reformadores del gobierno en español, latín, italiano y francés. El inventario de su biblioteca revela que estaba íntimamente familiarizado con los dictados de la reforma de la economía política europea, los primeros métodos modernos de hacer historias naturales y la erudición más influyente sobre los pueblos nativos del Nuevo Mundo. Estos libros fueron a la vez inspiración y referencia para su campaña para crear una utopía en Trujillo que se convertiría en una contribución en tiempo real en uno de los debates más polémicos de su época: si la gente y la naturaleza del Nuevo Mundo eran inherentemente inferiores a los del Viejo. Martínez Compañón trajo de Europa guías prácticas que él y sus sacerdotes podrían usar para ayudar a las comunidades locales a mejorar las técnicas agrícolas y desarrollar redes comerciales locales. Llevaba varios textos que explicaban cómo crear historias locales, cómo estudiar las culturas nativas y cómo enseñar pintura e ilustración a los estudiantes. Y mantuvo una cuidada selección de obras que explicaban quiénes eran los indios y cómo habían sido tratados desde la llegada de los españoles al Nuevo Mundo. Los libros que trajo el obispo para ayudarlo a construir su utopía demostraron vívidamente su creencia de que los indios, las plantas y los animales de Trujillo no eran débiles, enfermizos o débiles, como insistían tantos de sus contemporáneos europeos.⁶

Como todo eclesiástico, Martínez Compañón contaba con una completa dotación de textos religiosos. Junto con su surtido de Biblias, poseía ejemplares de *La ciudad de Dios* de San Agustín, las obras completas de Sor Juana y la popular *Filosofía moral*, del erudito benedictino español del siglo XVIII Benito Feijoo. El futuro obispo también poseía obras de Dom Jean Mabillon, un clérigo francés del siglo XVII que se separó de sus hermanos benedictinos para formar una secta disidente conocida como los mauristas, que se dedicaron a recopilar, editar y publicar documentos históricos. Mabillon también escribió sobre sus frecuentes viajes científicos—Martínez Compañón se refirió a estos como itinerarios—en los que visitaba monasterios locales y revisaba sus archivos, así como también investigaba catacumbas, reliquias y sitios arqueológicos cercanos.⁷

El trabajo de Mabillon explicaba cómo recopilar materiales históricos; *Pintura Sagrada* (del cardenal italiano Federico Borromeo del siglo XVI), un libro que Martínez Compañón pidió prestado en 1788, describía cómo se debe enseñar a los estudiantes a pintar imágenes que podrían acompañar a tal colección. La premisa central de Borromeo era que las pinturas podían representar la verdad histórica si su campo de composición realmente coincidía con el tema que representaban. Abogó por el uso de colores saturados, señalando que “los colores son como palabras: una vez que los ojos los ven, se hunden en la mente al igual que las palabras escuchadas por el oído”. Las obras de arte, sostenía, eran más valiosas para representar la naturaleza. El obispo debió admirar el conjunto de instituciones milanesas que fundó Borromeo: una biblioteca en 1607, una academia de dibujo en 1613 y un museo en 1618.⁸ Martínez Compañón poseía el *Itinerario por las parroquias indias* de Alonso Montenegro, uno de los manuales de campo más utilizados para sacerdotes y vicarios en la Hispanoamérica del siglo XVIII. Este conjunto de cinco volúmenes, escrito por un obispo de Quito del siglo XVI, analiza las obligaciones de los clérigos hacia sus parroquias. Su segundo volumen, “Naturaleza y Costumbres de los Indios”, resaltó lo fácil que fue para el diablo erigir “su imperio tiránico” entre estas personas incultas y crédulas que la mayoría de las veces cometían idolatría por accidente porque no podían captar el significado ideológico de la división entre la devoción católica y la idolatría herética. Montenegro se basó generosamente en el omnipresente *Malleus Maleficarum* de Heinrich Kramer para responder a dilemas desconcertantes como “si el que ha sido maldecido puede preguntarle legalmente al hechicero [que lo maldijo] si puede eliminar las maldiciones”. (La respuesta apropiadamente desconcertante a esta

pregunta era sí, pero solo si la maldición podía eliminarse sin lanzar otro hechizo. Cualquier hechizo, incluso uno destinado a deshacer una maldición anterior, era herético, por lo que si el hechicero no tenía otro método, la víctima de la maldición simplemente tendría que soportar su amargo destino en esta vida antes que arriesgarse a la condenación eterna en la siguiente.⁹

La biblioteca del obispo reveló su interés por el mundo natural: entre sus muchos tratados científicos se encontraban la *Filosofía natural* de Isaac Newton y varias obras de Robert Boyle y Francis Bacon. Tenía una copia de *Mundus Subterraneus* de Athanasius Kircher, una deliciosa publicación del siglo XVII que hablaba de las expediciones de los jesuitas alemanes al Monte Vesubio bajo la luna de medianoche. Las hazañas de Kircher podrían haber pasado por la mente de Martínez Compañón durante su viaje de Lima a Trujillo cuando pasaba cerca de los volcanes de Sabancaya en Perú. Algunos de sus guías podrían haber contado historias fantásticas sobre la devastadora erupción del Huaynaputina en 1600, que envolvió la ciudad de Arequipa en una lluvia de ceniza mientras las réplicas continuaron durante semanas, convenciendo a muchos lugareños de que el fin de los días finalmente había llegado. Si bien no hubo incidentes tan catastróficos en el siglo XVIII, los volcanes de Sabancaya entraron en erupción varias veces entre 1750 y 1784.¹⁰

Aunque el libro de Kircher sobre los volcanes fue en gran parte una lectura placentera, la biblioteca de Martínez Compañón mostró más que un interés pasajero en asuntos de ciencia, así como en asuntos de estado. Estaba muy versado en las teorías contemporáneas de la sociedad, la economía y el gobierno. Esta familiaridad con la reforma de la economía política del siglo XVIII lo ayudaría más tarde a concebir uno de los planes de mejora más amplios de la América española colonial. Los libros que lo guiaron incluían la *Teoría y práctica de comercio y marina* de Jerónimo Ustariz, que argumentaba que los españoles deberían centrarse en la fabricación y el comercio de productos básicos, no simplemente en el intercambio de plata por bienes. Tenía varias obras del destacado reformador Pedro Campomanes, incluido el *Discurso sobre la industria popular*, que proponía que España podía salvar su economía fomentando la productividad económica en el hogar. También trajo varios manuales agrícolas, como *Agricultura General* de Alonso de Herrera. Publicado por primera vez en 1513, este libro todavía estaba en uso más de 200 años después, muy valorado por sus sugerencias prácticas sobre cómo cultivar todo, desde abejas hasta algodón y cebollas. Cuidadosamente almacenadas con los libros había varias colecciones de grabados, incluido el *Teatro moral de la vida humana* de Otto van Veen, que presentaba grabados en madera de hombres y mujeres voluptuosos en situaciones alegóricas. Una representaba a un granjero descontento apoyado contra un árbol con los brazos cruzados, mientras que un compatriota industrioso conducía una yunta de bueyes arando un campo en el fondo. El subtítulo dice: “El que no comienza, no termina”. Tales libros le habrían ayudado a imaginar sus propias agendas de reforma y también le habrían servido de referencia para comunicar mandatos específicos a los párrocos, quienes serían directamente responsables de implementar estos programas de mejora con la población local.¹¹

Aunque no tenemos constancia exacta del día en que el obispo pisó suelo español por última vez —en su vejez en América, finalmente buscó (pero nunca se le concedió) una sede en España—, los documentos indican que su barco partió de Cádiz en algún momento antes del Año Nuevo, y asumió su cargo en la catedral el 17 de julio de 1768. Suponiendo que recorrió la ruta típica de los barcos que zarpaban de Cádiz, habría tocado suelo americano por primera vez en las costas atlánticas de Montevideo, y luego viajó por tierra a Lima. Esta caminata fue probablemente la misma que la inmortalizada en el

popular relato picaresco de viaje *Lazarillo de ciegos caminantes*, publicado en Lima en 1775. Comenzó con el corto viaje por el Río de la Plata a Buenos Aires, representada en Lazarillo como una ciudad de calles anchas y rectas; fragantes melocotoneros y vides; y perros felices “tan gordos que apenas pueden moverse” porque, como la mayoría de los habitantes de la ciudad, cenaban con frecuencia carne, pollo y huevos. La siguiente parada era típicamente Córdoba, que se encontraba aproximadamente a 435 millas al noroeste de Buenos Aires. Para llegar a ella, Martínez Compañón y su grupo habrían tenido que cruzar el río Tercero, conocido por sus aguas turbulentas y abundante pesca. Desde allí, habrían continuado hacia el norte a pie, deteniéndose en la base de los Andes en la ciudad más pequeña de Salta antes de subir las montañas a 13,000 pies sobre el nivel del mar. Esta era la ubicación de una de las ciudades más altas del mundo, el nevado y ventoso centro minero de Potosí, que la mina Cerro Rico había convertido en la ciudad más densamente poblada del mundo en 1650, aunque por la época de Martínez Compañón, los yacimientos de plata estaban disminuyendo y la ciudad estaba en declive.¹² A continuación, se hizo una breve parada en la ciudad de Chuquisaca antes de la larga marcha a lo largo de las estribaciones de los Andes. Esta ruta se extendía a ambos lados de la principal región volcánica peruana hacia el este. Al oeste estaba el lago navegable más alto del mundo, el gélido y cristalino lago Titicaca, que se encuentra a 12,500 pies. Luego, la ruta probablemente habría continuado hasta Cuzco, la antigua capital inca conocida por su hermosa catedral que, según algunos, era tan llamativa como sus contrapartes en Europa. Desde Cuzco habrían descendido los Andes hasta el desierto costero de Lima, encontrando la ciudad húmeda, fría y envuelta en la típica neblina de los meses de invierno.¹³

Aunque es probable que sus libros todavía estuvieran abriéndose paso por la costa del Pacífico, debían haber estado en la mente del futuro obispo mientras la tierra estéril y dura del altiplano crujía bajo sus pies. Al pasar por las tierras ancestrales del imperio de Tiwanaku, con sus megalitos de piedra, la puerta ceremonial de la luna y los templos hundidos, pudo haber escuchado que las áreas que rodean estos sitios estaban escasamente habitadas por solo unos cuantos indios. Probablemente habría recordado lo que había leído sobre estas personas en las populares crónicas de Pedro Cieza de León, Bernabé Cobo y Garcilasco de la Vega. Casi universalmente, describieron a los nativos sobrevivientes de la región de Tiwanaku como un pueblo desposeído, patético y antipático que había perdido todo vestigio de su antigua gloria. Tal vez tal cavilación sobre su destino obligó al joven prelado a darle vueltas en la cabeza a las “muchas cosas que había leído y oído sobre las calamidades y desventuras de los indios de América”¹⁴ y cómo habían sufrido desde la llegada de los españoles. Ninguna obra sobre este tema fue tan vívida ni aterradora como la *Breve relación de la destrucción de las Indias* de Bartolomé de Las Casas, propiedad del obispo. Las Casas caracterizó infamemente a los primeros colonos españoles en La Española como “los tigres, lobos y leones más crueles” que hacían apuestas sobre quién sería capaz de cortar en dos a un desventurado indio con un golpe de espada, estrellar las cabezas de los bebés contra las rocas, y asesinaban a los indios asándolos hasta la muerte como carne en un asador. Tales detalles espeluznantes hicieron de Las Casas un favorito de los extranjeros que esperaban vilipendiar las acciones de los españoles en América. Para idealistas como Martínez Compañón, fueron ejemplos vívidos de los abusos que sus reformas buscaban corregir.¹⁵

El obispo también disponía de un ejemplar de *El origen de los indios del Nuevo Mundo* de Gregorio García, en el que se planteaba el enigma teológico y científico de cómo los hombres llegaron a habitar América, una parte del mundo que no era conocida por los eruditos clásicos ni mencionada en la Biblia. García discutió las soluciones

contemporáneas más populares a este problema: que el arca de Noé naufragó en América, dejando atrás a un grupo de cristianos primitivos; que los cristianos cruzaron de Europa a América a través de la masa continental asiática; y que viajaron allí en barco a través del océano.¹⁶ Estas preguntas pueden haber parecido académicas comparadas con los asuntos muy reales de explotación y pobreza india que Martínez Compañón enfrentaría en Trujillo; pero en el siglo XVIII, la cuestión de la procedencia de los indios era central en las disputas sobre su lugar en el Imperio español. La erudición que mostraba que los indios eran descendientes de Adán, Eva y Noé fue importante porque insistía en que los indios eran hombres (sin importar sus defectos), y no tontos que eran esclavos naturales, como pretendía el némesis de Las Casas, Juan Ginés de Sepúlveda. También los vinculó a los cristianos antiguos, dándoles un estatus de protección especial, lo que significa que debían ser tratados como niños, no como animales.

Como tratado de investigación intelectual, la obra de García fue una referencia útil, pero su inclinación filosófica no ofreció ninguna sugerencia hacia una metodología para la tarea autodesignada de Martínez Compañón de estudiar “las artes, la sociedad y la cultura de los indios del Perú”.¹⁷ Para eso, podría haber recurrido a su copia de *Moeurs des sauvages américains* del jesuita francés Joseph Lafitau. Este trabajo de dos volúmenes fue un relato completo de la vida iroquesa, detallando todo, desde los métodos de guerra hasta las relaciones de género, la preparación de alimentos y las creencias religiosas. Aunque se trataba de un grupo completamente diferente de nativos, parece haber influido en la forma en que el obispo abordó el aprendizaje sobre los indios. La innovadora metodología comparativa de Lafitau utilizó investigaciones contemporáneas para sacar conclusiones sobre la naturaleza y el pasado de los indígenas. Por ejemplo, describió detalladamente cómo las mujeres iroquesas calentaban granos de maíz en cenizas y luego los molían a mano para hacer una papilla llamada sagamita. Comparó esto con la forma en que los antiguos romanos y griegos preparaban sus propios granos, también tostándolos primero, moliéndolos a mano y simplemente agregando agua. Para Lafitau, esta similitud en el método de preparación y consumo del grano era una prueba fundamental de que los indios de América tenían antepasados comunes con los europeos. Lo que es más importante, implicaba que eran cristianos originales que habían olvidado su verdadera herencia religiosa, pero a los que se les podía volver a enseñar conductas y actitudes correctas.¹⁸

Lafitau estaba convencido de que podía ayudar a los indios aprendiendo sobre ellos e impartiendo conocimientos sobre su cultura. No es casualidad que su obra comparta algunas similitudes con la de Martínez Compañón; estaban del mismo lado del gran debate sobre los indios que tanto dividió a los primeros europeos modernos. Ambos afirmaron que los indios contemporáneos no eran solo los restos desaliñados de sus ancestros avanzados (como argumentaban muchos de sus detractores). En consecuencia, su trabajo se ocupó simultáneamente de las culturas indias contemporáneas y antiguas: mientras que Lafitau combinó los datos que recopiló viviendo entre los iroqueses con relatos pasados de su cultura, Martínez Compañón trabajó con comunidades indígenas a lo largo de su obispado e hizo referencia y examinó la cultura prehispánica del Perú a través de la recolección y el estudio de artefactos, túmulos funerarios, ruinas indígenas y cerámica. Ambos creían que los propios indios podían aportar valiosa información científica y etnográfica útil para la sociedad. Sus estudios se basaron en información recopilada de informantes nativos. Cuando el trabajo de Lafitau con los iroqueses lo llevó a “descubrir” el ginseng en América del Norte (era nativo de la región y lo usaban regularmente los herbolarios iroqueses), inmediatamente imaginó cómo hacerlo comercialmente viable en los mercados globales vinculándolo con el ginseng tártaro,

planta que se vendía como afrodisíaco en China. Asimismo, la investigación botánica de Martínez Compañón con las comunidades nativas delineó decenas de plantas que eran de uso común por los indios de Trujillo y que podrían convertirse en potenciales generadores de ganancias para el Imperio español.

Finalmente, las investigaciones del jesuita francés y del obispo español corrieron una suerte similar. La obra de Lafitau se vendió bien y fue aclamada popularmente, pero fue rechazada por los principales pensadores franceses de la época que desdeñaron su enfoque etnográfico comparativo. Expertos naturalistas en España rechazaron la obra de Martínez Compañón cuando analizaron su colección y relegaron los nueve volúmenes de acuarelas a un estante polvoriento de la Biblioteca del Palacio Real. Al final, los contemporáneos de ambos hombres no supieron reconocer el valor de sus investigaciones etnográficas, botánicas e históricas. Para empezar a entender por qué, debemos mirar más detenidamente el discurso sobre los indios y la naturaleza en el mundo atlántico del siglo XVIII.¹⁹

Escribir la historia de los pueblos sin historia

El olvido al que se enfrentaron Lafitau y Martínez Compañón estuvo, en muchos sentidos, relacionado con una controversia mucho mayor sobre la historia de los indios de América y cómo debía escribirse. Al proponer un método histórico innovador que combinaba la experiencia cara a cara con historias escritas, Lafitau se apartó radicalmente del antiguo método baconiano de compilación de hechos. En cambio, combinó los estudios existentes con su propia investigación, utilizando indios modernos "confiables" (presumiblemente de élite, europeizados) como informantes. Como ha demostrado tan elegantemente la obra de Jorge Cañizares-Esguerra, el cambio epistemológico que ejemplifica su obra tuvo amplias implicaciones para la historia de América y sus pueblos originarios, especialmente en el Imperio español. La creciente desconfianza de los europeos del siglo XVIII hacia los relatos de testigos oculares y las historias en primera persona significó que las "crónicas" escritas por la primera generación de españoles en América, que se usaban con frecuencia, ya no servían como fuentes precisas de datos sobre las culturas nativas. Asimismo, la sospecha de los sistemas de escritura no alfabéticos eliminó los códices y manuscritos indios de la lista de fuentes potenciales para estudios históricos. Las formas probadas de hacer historia ya no se consideraban confiables.²⁰

En respuesta a (o quizás anticipándose) a tal agitación, la Corona española fundó su primera institución histórica oficial, la Real Academia de la Historia, en Madrid en 1755. Siguiendo la agenda borbónica que enfatizaba generar más ganancias en el extranjero, la academia declaró rápidamente su prioridad de escribir historias del mundo natural de Hispanoamérica. De acuerdo con la moda metodológica del momento, debían emplear fuentes distintas de los relatos de testigos presenciales y los estudios históricos existentes. Los académicos debían basarse en datos que se verificaban más fácilmente, muchos de los cuales eran, de hecho, materiales: pinturas, edificios, jeroglíficos y colecciones de objetos de historia natural. Al volver una mirada crítica sobre su propia creación histórica, los académicos españoles en realidad anticiparon las mismas críticas que los detractores europeos usarían más tarde contra ellos.²¹

Si bien los españoles podían ejercer un control relativo sobre quién escribía historia de América dentro del imperio, la Corona no tenía voz en lo que se publicaba sobre Hispanoamérica en otras partes del mundo atlántico. Los viajeros extranjeros condenaron a la España continental como atrasada, indigente y “cargada de males políticos”; pero en Hispanoamérica, su ataque comenzó con el medio ambiente mismo. La teoría de que la naturaleza estadounidense era inherentemente débil, degenerada y corrupta fue articulada de la manera más infame por Louis Leclerc Buffon, director del Real Jardín Botánico de Francia, en su seminal *Historia natural* de 1747. A pesar de no haber visitado nunca América, Buffon afirmó que la masa terrestre americana era más nueva que los continentes del hemisferio oriental y, por lo tanto, retenía demasiada agua y humedad. En su clima deletéreo florecieron insectos y criaturas venenosas, pero los cuadrúpedos, pájaros y otras especies útiles para el hombre no desarrollaron la diversidad o la fuerza física de sus contrapartes en Europa. Además, Buffon insistió en que cuando los mamíferos europeos fueran transferidos a esos ambientes americanos, ellos también se deteriorarían en el desafortunado clima.²²

Veinte años más tarde, Cornelius de Pauw revivió estas teorías del determinismo climático en su muy popular *Recherches philosophiques sur les américains* (1768). Pauw estuvo de acuerdo con las afirmaciones de Buffon sobre la naturaleza insalubre del clima americano, describiendo "aire estancado en bosques inmensos", pantanos masivos y "vapores nocivos de aguas estancadas". Él razonó que este ambiente perjudicial debilitaba la vida animal, argumentando, por ejemplo, que el “león” de América (el puma) era tan tímido que nunca le creció una melena. Pero Pauw abrió nuevos caminos cuando propuso que este mismo discurso de degeneración también se aplicara a los seres humanos. Las personas de climas más fríos en el hemisferio norte, argumentó, se habían enfrentado a mayores desafíos para la supervivencia básica y, por lo tanto, se volvieron más trabajadoras. Los individuos de las zonas tropicales, en cambio, tenían que trabajar muy poco para sobrevivir y, por lo tanto, eran naturalmente holgazanes y corruptos.²³

Este discurso se agrió aún más con la *Historia filosófica y política las Indias* de Guillaume-Thomas de Raynal, publicado por entregas desde 1770 hasta 1781. Raynal descartó a la mayoría de los nativos peruanos como “un conjunto de hombres desnudos y errantes”. Se burló de sus quipu (cuerdas anudadas que se usaban para la contabilidad) como un sistema de almacenamiento de datos ridículamente deficiente. Peor aún, insistió en que las crónicas españolas que detallaban los enormes proyectos de construcción e ingeniería de los incas no eran más que fantasías hiperbólicas que los españoles habían proyectado sobre tristes “montoncitos de ruinas”. Sostuvo que los españoles exageraron su destreza al afirmar haber conquistado sociedades sofisticadas con centros urbanos, redes comerciales y edificios cívicos deslumbrantemente grandes. “Debemos, pues, considerar”, advirtió a su lector, “fabuloso el informe de esa prodigiosa multitud de pueblos construidos con tanto trabajo y experiencia. Si había tantas ciudades soberbias en el Perú”, razonó, “¿por qué no existe ninguna excepto Cuzco y Quito?”²⁴ Tomando un enfoque diferente, la *Historia de América* de William Robertson (1777) describió a los indios como afeminados y débiles debido a su falta de vello facial y su “debilidad de constitución”, que era “característica de la especie”. Si bien propuso una variación del argumento original de Buffon al sostener que los hombres se veían menos afectados por la degradación climática que los animales y las plantas, seguía postulando que los nativos americanos eran perezosos por naturaleza porque las “producciones espontáneas de la naturaleza” a su alrededor les permitían florecer casi sin esfuerzo.²⁵

Aunque consciente de este vitriolo, la Real Academia Española de la Historia estaba plagada de discordias internas que le impidieron montar un contraataque para

defender la naturaleza y los indígenas de sus reinos americanos. En cambio, sus miembros habían determinado que México, Perú, Filipinas y el Caribe merecieran no menos de tres historias naturales y cuatro historias civiles cada uno, tarea que los dejó demasiado ocupados para defender al pueblo, la naturaleza y la historia de Hispanoamérica.²⁶ En cambio, los españoles que vivían en América salieron en defensa propia con historias locales que respondieron a los detractores europeos celebrando el medio ambiente, la cultura y los habitantes de Hispanoamérica. En su *Historia antigua de México* (1780-1781), Francisco Clavijero, un jesuita expulsado de la Nueva España, refutó las afirmaciones de Buffon de que los animales americanos eran enclenques y débiles. Propuso, en cambio, que la relativa pequeñez y mansedumbre de los mamíferos del Nuevo Mundo significaba la “suavidad” del clima americano. Enumeró multitud de especies de plantas y animales que se podían encontrar en la Nueva España pero no en Europa. Pero quizás lo más importante, insistió, “las almas de los americanos no son en absoluto inferiores a las de los europeos”. Citando códices y manuscritos indígenas, insistió en que las pictografías aztecas eran, de hecho, un sistema de escritura, “no simplemente imágenes de objetos”.²⁷ De manera similar, el jesuita Juan Ignacio Molina desestimó el trabajo de Paw y los europeos como él como desinformado: no solo Pauw nunca había estado en América, señaló, sino que también parecía que solo leía aquellos cuentos que convenían a sus propósitos de degradarlo. Molina insistió en que los indios de América eran saludables y productivos y que sus propios “documentos”—quipu, manuscritos y códices—sirvieron como una buena base para una historia de Chile. Al escribir desde el exilio sobre su Ecuador natal, Juan de Velasco se centró en la mayor parte de su *Historia del Reino de Quito* (1789) en la historia indígena prehispánica. Escribió sobre gobernantes incas como Huayna Capac como si fueran héroes, alabando sus leyes, gobierno y edificios cívicos. Velasco valoró especialmente las “artes mecánicas” practicadas por los indios y mestizos de Quito, individuos a quienes encontró talentosos y naturalmente inclinados a la artesanía y los oficios.²⁹

Si Martínez Compañón hubiera podido terminar de escribir el “Museo Histórico, Científico, Político y Social del Obispado de Trujillo del Perú”, en el que estuvo trabajando durante muchos años pero que al momento de su muerte se encontraba en etapa de investigación, bien pudo haber sido reconocido como uno de los clérigos españoles que escribieron en defensa de la naturaleza y el pueblo de América. Pero incluso sin el texto para narrarlo, su proyecto utópico en Trujillo fue diseñado como una declaración viva y palpitante de la utilidad de su mundo natural y la capacidad de sus habitantes humanos. Su agenda de reforma y su investigación de historia natural fueron variaciones intrincadas de las defensas clásicas del siglo XVIII del Nuevo Mundo y sus pueblos. Cuando colaboró con nativos y plebeyos para desarrollar e implementar la reforma de la economía política, las comunidades locales se convirtieron en ingenieros de su propia mejora. Cuando solicitaron su ayuda para construir nuevos pueblos en lugares social y comercialmente más ventajosos, y luego trabajaron con él para obtener los permisos, la tierra y el respaldo financiero necesarios, la gente de Trujillo no solo recibió pasivamente las ideas de reforma nacidas en las capitales europeas. En cambio, estaban participando activamente en la creación de su propio futuro mientras mostraban su capacidad para mejorar su propia situación. De manera similar, las agendas para fundar colegios indígenas y escuelas primarias locales en todo Trujillo fueron impulsadas por solicitudes, iniciativas y mano de obra locales. A pesar de su distancia física y geográfica de las grandes “ciudades con letras” al estilo europeo, las comunidades locales comprendían el capital social que brindaba la alfabetización y estaban dispuestas a trabajar duro para obtenerlo. En conjunto, estas iniciativas eran la evidencia viva de la convicción de Martínez Compañón de que, debidamente guiados, los indios del norte del

Perú podían transformarse en vasallos ideales. Trabajarían con funcionarios eclesiásticos y seculares para diseñar e implementar un programa para su propio mejoramiento. Estas agendas de reforma se inspiraron en el precedente europeo pero fueron diseñadas específicamente para satisfacer las necesidades locales. En esta visión del futuro de Trujillo, la dedicación de los pueblos a estos esfuerzos demostraría su capacidad para diseñar su propia mejora, brindando evidencia incontrovertible de que eran vasallos útiles y miembros contribuyentes de la sociedad española. No había mejor manera de defender su utilidad que hacer que los indios sirvieran como prueba de sus propias habilidades.³⁰

Mejorar la situación financiera y social de Trujillo no era la única manera de contribuir al debate sobre el Nuevo Mundo. Además de crear un laboratorio viviente de reforma en Trujillo, Martínez Compañón y sus colaboradores locales acumularon una asombrosa cantidad de datos de historia natural que demostraron la capacidad intelectual de los nativos peruanos y la riqueza de su entorno físico. Los cientos de ilustraciones de especies vegetales y animales que llegaron a ser los nueve tomos de acuarelas de Trujillo del Perú fueron evidencia directa de su clima rico y diverso. El reino animal de Trujillo incluía animales útiles como llamas, guanacos y otros camélidos, que podían transportar mercancías a largas distancias sobre terrenos difíciles y también proporcionar lana valiosa. El norte de Perú fue el hogar de aves exóticas de colores vibrantes, varios tipos de grandes felinos y una deslumbrante variedad de especies marinas. Su diversidad estaba muy lejos de la fragilidad y la deformidad de las que estaban tan convencidos los detractores del Nuevo Mundo. El mundo botánico de Trujillo ofreció un conjunto de datos aún más completo para demostrar que su entorno era un fabuloso recurso en espera de descubrimiento. Sus muchas hierbas, arbustos y árboles ofrecían curas para enfermedades endémicas y comunes. Incluían plantas que tenían valor comercial como colorantes, artículos alimenticios e incluso valiosos sustitutos de importación de artículos como el cacao o la seda.

Si bien los datos sirvieron para defender el mundo natural de Trujillo, la procedencia de la información, que se recopiló en su totalidad de informantes locales y nativos, fue un modo aún más sofisticado de contribuir a lo que un académico llamó recientemente “el gran debate del siglo XVIII”.³¹ Todos los datos de Martínez Compañón fueron extraídos de informantes del área y representados en acuarelas por artesanos locales. Su participación en la investigación botánica no solo proporcionó datos valiosos; también demostró que eran plenamente capaces de cultivar y retener el tipo de conocimiento útil que las expediciones científicas reales perseguían por todo el Imperio español. Finalmente, los dibujos arqueológicos de ruinas, cerámica, tumbas y otros artefactos celebraron los logros de los pueblos prehispánicos del norte de Perú. Cuando describió cómo las culturas Chimú y Mochica de la costa norte del Perú construyeron grandes asentamientos urbanos, administraron proyectos de ingeniería pública a gran escala y elaboraron cerámica, cántaros y otros artefactos con pericia, la historia natural de Martínez Compañón mostró vívidamente la inteligencia y la civilización de los naturales de Trujillo.

Además de defender a los indios a través de sus reformas socioeconómicas y sus investigaciones de historia natural, el obispo escribió más directamente sobre sus puntos de vista sobre el gran debate epistemológico del siglo XVIII. Refiriéndose a la forma en que hombres como Pauw y Raynal los caracterizaron como naturalmente degradados, afirmó que “los indios no son [realmente] como esos estúpidos quieren retratarlos”.³² Sus esfuerzos por enseñarles a leer y escribir, a usarlos como informantes de historia natural, a trasladar sus pueblos a lugares comercialmente más ventajosos para enseñarles oficios útiles, e incluso para otorgarles títulos de nobleza, todo se basaba en su opinión

de que los indios eran "hombres a los que se les había dado un alma racional justamente" como a nosotros, y que viven en el mismo ambiente que nosotros, y lo que resulta de ello es que tienen las mismas disposiciones naturales de cuerpo y alma que nosotros". Este fue el mismo argumento que Clavijero, Molina y Velasco promovieron en sus escritos.³³

Paradójicamente, a pesar de su defensa de la capacidad intelectual india, esta declaración demuestra que, como la mayoría de los hombres eruditos de su tiempo, Martínez Compañón aceptó la teoría dominante del determinismo climático. Sin embargo, lo usó para demostrar la virilidad del ambiente americano, no su degeneración. En una carta de 1785 al párroco de Chachapoyas, expuso su postura sobre cómo el medio ambiente afectó a los seres humanos. "Diversas influencias corresponden a diversos climas", argumentó el obispo, y estas diferencias explican la "gran diversidad natural que se ve entre los hombres de diferentes regiones". No aventuró que esta diferencia externa fuera indicativa de capacidad intelectual o espiritual, pero sí creía que explicaba las diferencias en el color de la piel y otras características externas, como el vello facial. También explicaba la gran variación en el tamaño de los seres humanos, incluso por qué "algunos hombres son gigantes como los de la costa patagónica. . . y otros pigmeos, como los japoneses."³⁴

No fue coincidencia que el obispo eligiera hablar de los gigantes patagónicos como un ejemplo de cómo los hombres pueden crecer desmesuradamente en ciertos climas. Martínez Compañón era, de hecho, algo así como un entusiasta de los gigantes. El cuestionario que remitió a su diócesis antes de partir en su visita en 1782 preguntaba a los encuestados "si en algún momento han encontrado algún hueso enorme que parezca ser humano. . . si tienen alguna tradición [local] de que en algún tiempo pudo haber gigantes, y en los lugares donde los pudieron haber tenido, por qué tiempo, cuándo se extinguieron y por qué motivo, y qué apoyo tiene la gente para dicha leyenda."³⁵ Recibió al menos alguna evidencia material de gigantes desenterrados en un campo en las afueras de Santiago de Chuco, en la provincia de Huamachuco, Trujillo. Estos especímenes se consideraron lo suficientemente importantes como para envolverlos cuidadosamente, empaquetarlos en las cajas de su colección y enviarlos de regreso a España, e incluyeron una "parte superior de un fémur que parece de gigante, ya medio petrificado", un "molar, también medio petrificado, que parece de gigante, encontrado en el mismo lugar" y "parte de un hueso sacro con las mismas circunstancias y procedencia."³⁶ Aunque el título no lo confirma, también puede aparecer un gigante en esta imagen de "muchachos indios jugando al jai alai" (ver Lámina 9). La figura de la chaqueta naranja es casi tres veces más grande que los niños que juegan a su alrededor, y su cuerpo es significativamente demasiado grande para pasar por la puerta del edificio detrás de él. Se muestra al individuo agachado y apoyando el peso de su cuerpo sobre sus rodillas, una posición que resalta su espalda severamente jorobada, probablemente un síntoma de la osteoporosis que es un efecto secundario común del gigantismo.³⁷

La obsesión del obispo con los gigantes no fue un mero capricho: al proporcionar evidencia visual, material y anecdótica de su existencia en Trujillo, en realidad estaba participando en el debate sobre el mundo natural de América y los hombres que vivían en él. Los eruditos hispanoamericanos discutieron regularmente sobre los gigantes, especialmente los del sur de Hispanoamérica, lo que implica que evidencian la abundancia natural del entorno local. Por ejemplo, el *Mercurio Peruano*, el periódico de la Ilustración de Lima, informó sobre un gigante llamado Basilio Huaylas, quien a los veinticuatro años medía dos metros cuando lo trajeron a Lima desde el pueblo costero de Ica. La *Descripción del Reino de Nueva España* de Pedro O'Crouley de 1774 menciona huesos y dientes gigantes en sus capítulos de curiosidades. Incluso el arzobispo Francisco

Lorenzana de México almacenó en su biblioteca algunos de los huesos humanos gigantes desenterrados en Culhuacán. Los huesos gigantes incluso se convirtieron en un artículo de colección popular en toda América en el siglo XVIII porque cualquier evidencia de gigantes desacreditaba contundentemente el argumento de que los mamíferos americanos eran más pequeños y más débiles que los del Viejo Mundo. Por eso, hombres como Robertson y Pauw insistieron tanto en que los gigantes eran invenciones de españoles desesperados en América. La *Historia de América* de Robertson era descaradamente escéptica acerca de los famosos gigantes de América del Sur, y sostenía que la existencia de gigantes y la evidencia fósil de ellos era “aparentemente inconsistente con lo que la razón y la experiencia han descubierto”. Años más tarde, el historiador Antonello Gerbi escribió sobre Pauw que “los gigantes habrían derribado toda su tesis sobre la debilidad de la naturaleza de América”. 38. El propio interés de Martínez Compañón en los gigantes, por lo tanto, era una pequeña manifestación de su agenda más amplia para defender la naturaleza, las plantas, los animales y la gente de Trujillo a través de la ingeniería y la representación de una utopía viviente en el norte del Perú.

Martínez Compañón en Ciudad de los Reyes

Tras su periplo por los Andes, Martínez Compañón llegó finalmente a la ciudad española más importante de América del Sur: Lima, la llamada Ciudad de los Reyes. A pesar de su clima notoriamente húmedo y cielos nublados, Lima fue una capital comercial, intelectual y administrativa densamente poblada para la época (52.627 habitantes en 1793). Francisco Pizarro eligió el sitio de la ciudad por su fácil acceso al cercano puerto del Callao, su terreno llano y su clima, que, a pesar de la humedad, era mucho más templado que los centros de población del altiplano favorecidos por los incas. Los visitantes de la Lima colonial tendían a comentar sobre la vestimenta elaborada de sus habitantes y su multitud de iglesias, monasterios y conventos. Fue reconocida por las impresionantes mansiones barrocas que rodeaban el centro de la ciudad, como el palacio Torre Tagle, construido a principios del siglo XVIII para un marqués español, célebre por su típico pórtico de piedra tallada y balcones cerrados de madera de estilo morisco. Lima también era conocida por sus fastuosas fiestas: los tecnócratas españoles Jorge Juan y Antonio Ulloa (quienes viajaron por Hispanoamérica entre 1735 y 1746) estuvieron especialmente impresionados con la pompa que rodeaba al virrey de Lima. Informaron que Antonio de Mendoza tenía una milicia personal de 210 hombres: 160 de caballería que vestían uniformes azules y rojos con detalles plateados, y cincuenta soldados españoles vestidos con trajes azules y chalecos de terciopelo carmesí con adornos dorados. El día que el virrey hizo su entrada oficial a la ciudad, las calles se cubrieron con tapices vibrantes y los artesanos locales erigieron un impresionante arco triunfal sobre el río Rímac. Junto a él, los trabajadores municipales construyeron una tribuna especial para que los más altos dignatarios pudieran disfrutar de un desfile en el que participaron milicianos locales, estudiantes de secundaria y universitarios y funcionarios. La ruta del desfile terminó en la catedral de Lima, donde el nuevo virrey se encontraría con el arzobispo y los canónigos de la catedral y recibiría una llave de oro ceremonial de la ciudad.³⁹

No fue recibido con tanta pompa, pero cuando Martínez Compañón pisó por primera vez la plaza mayor de Lima, se encontró en el centro simbólico y cultural de la vida española en el Perú. La plaza fue sede de la catedral, el palacio virreinal, y una

famosa fuente con ocho leones con agua brotando de sus bocas. Sus ojos se habrían fijado en la elaborada fachada de la catedral, con delicadas columnas corintias hechas de piedra importada de Panamá. Habría entrado en la catedral por primera vez por la principal de las tres puertas que dan a la plaza, la llamada portada del perdón. Mirando hacia arriba, habría visto los altísimos arcos góticos que soportaban el peso del techo. Chapados en oro, estos se entrecruzaban en un diseño cruzado que recordaba el cielo estrellado de la noche. Cuando Martínez Compañón —o los limeños, para el caso— se cansaron de las celebraciones litúrgicas, su ciudad también ofreció muchos lugares para diversiones al estilo europeo. Estos incluían teatros, donde se decía que las producciones cómicas eran “tan buenas como las que se ven en Madrid o Nápoles”; un coliseo de peleas de gallos, un anfiteatro circular con nueve filas de asientos para espectadores; y animados cafés donde los ciudadanos podían disfrutar de café, té, chocolate, la tradicional yerba mate y hasta partidas de billar. Era improbable que un canónigo de catedral asistiera a comedias o peleas de gallos o jugara al billar; pero como muchos limeños, Martínez Compañón pudo haber frecuentado los cafés de la ciudad, especialmente para disfrutar una taza de su bebida favorita: chocolate caliente preparado al estilo típico de finales del siglo XVIII, con virutas de chocolate aromatizadas con azúcar y canela.⁴⁰

Si bien el chocolate era uno de los pocos placeres terrenales que disfrutaba el obispo, probablemente hubiera estado mucho más interesado en la vibrante vida intelectual de Lima. La ciudad fue sede de la Universidad de San Marcos—una de las más antiguas de América del Sur, así como instituciones más innovadoras como el Convictorio Carolino, donde los estudiantes aprendían ciencias experimentales, y el Colegio de San Carlos, donde la física newtoniana encontró un lugar en el plan de estudios el mismo año en que Martínez Compañón llegó a Perú. Lima también tenía una creciente comunidad de naturalistas. Cosme Bueno publicó allí su almanaque anual, *Conocimiento de los tiempos*. La ciudad fue el hogar de Hipólito Unanue, un naturalista que propuso que cultivar el comercio basado en los ricos recursos naturales del Perú podría beneficiar al virreinato. Otro científico local, José Eusebio Llano Zapata, envió al rey en 1761 un manuscrito que detallaba los recursos naturales del Perú, titulado *Memorias históricas, físicas, críticas, apologéticas de la América Meridional*. Este mismo grupo se convertiría más tarde en la Sociedad de Amantes del País (Amantes del País) y publicaría el *Mercurio Peruano* (1791-1794), que comentaba con frecuencia cuestiones científicas. En 1792, el padre Francisco González Laguna supervisó la fundación del propio jardín botánico de Lima.⁴¹

Aunque todo esto rodeaba a Martínez Compañón, sus posibilidades de compromiso se habrían visto limitadas por sus funciones dentro de los muros de la catedral. Como chantre, o director musical, fue uno de los miembros más importantes del cabildo o capítulo de dignatarios de la catedral. Estos hombres se reunían directamente con el arzobispo de forma regular, ejercían el poder en su nombre en su ausencia y supervisaban los servicios religiosos. Martínez Compañón fue responsable de supervisar los acompañamientos musicales de la liturgia, incluidos los cánticos, el canto y la música instrumental. Gran parte de su trabajo habría tenido lugar en o cerca de la impresionante sillería del coro de la catedral, una de las más antiguas y mejor conservadas de todo el Perú. Construida a principios del siglo XVII, esta gran estructura de madera cuenta con sillas ornamentadas para cada miembro del coro. Situados a nivel del suelo junto al altar mayor de la catedral, los severos asientos de madera están dominados por las figuras talladas en relieve de los santos que se encuentran detrás de ellos.⁴²

Aunque los registros no revelan nada más sobre las funciones de Martínez Compañón como cantor en Lima, sabemos que durante su visita, el obispo enseñó canto

gregoriano a los estudiantes de seminario en Piura, Lambayeque y Cajamarca. También grabó notas musicales y letras cuando visitaba comunidades en Chachapoyas, Otusco y Cajamarca. Las canciones que recopiló iban desde villancicos navideños hasta música para una danza chimú interpretada con acompañamiento de violín. Al igual que con las ilustraciones que componían los nueve volúmenes de acuarelas, recogió estas canciones de fuentes vernáculas; en su mayoría eran canciones populares "simples" descartadas como tales. Hoy, los etnomusicólogos elogian toda la colección, especialmente la "Tonada chimú", que es la única notación musical sobreviviente conocida en lengua mochica (extinta hoy y, aún en 1644, hablada solo por cuarenta mil personas). El obispo pensó conservar en su colección varios instrumentos musicales, entre ellos una "pandereta de cobre con siete cascabeles, una gallinita y cuatro indios bailando", en la que una de las figuras humanas llevaba "en la mano un hacha como las que . . . los indios solían bailar [con hoy]."43 Asimismo, muchas de las imágenes en acuarela incluyen instrumentos musicales o gente tocándolos, especialmente durante el Carnaval.

Además de sus deberes musicales en la catedral, a Martínez Compañón se le encomendó la tarea de compilar una lista maestra de capellanías y donaciones caritativas. Los dos volúmenes masivos que resultaron fueron una indicación temprana de sus habilidades organizativas: indexados como una libreta de direcciones moderna con pestañas que separan las letras, los libros de capellanías enumeraban por apellido a las personas que habían hecho los legados y con qué propósito. Anotó que la señorita María Teodora, por ejemplo, había establecido en 1740 una capellanía basada en el valor de su casa de campo en las afueras de Lima. Con estos fondos apoyó a un licenciado llamado Lorenzo de Azogue.⁴⁴

En Lima, Martínez Compañón cultivó una estrecha relación con el arzobispo Antonio de Parada, quien poco después lo recompensó con responsabilidades adicionales. Para 1770, Parada lo había nombrado rector del Seminario de San Toribio de Lima, cargo que ocupó hasta su partida a Trujillo en 1779. Aunque la mayoría de los documentos de su tiempo allí se han perdido, sí sabemos que mientras estuvo en el seminario, Martínez Compañón trabajó incansablemente para organizar y mejorar, solicitando permiso y financiación para varias mejoras estructurales del edificio, incluyendo más habitaciones para estudiantes y un acceso más fácil al agua en el área de cocina. Años más tarde, cuando estaba fundando su propio seminario en Trujillo, esperaba que los muchachos de allí usaran fajas moradas similares a las que habían usado los estudiantes de Lima.⁴⁵

En 1772 y 1773, la catedral fue sede del Sexto Concilio de la Iglesia Provincial del Perú, en el que canónigos, obispos y el arzobispo debatieron cómo implementarían las reformas eclesiásticas modernizadoras de Carlos III y cómo manejarían las secuelas de la expulsión de los jesuitas de Perú cinco años antes. Martínez Compañón fue nombrado consultor, canónigo y secretario del consejo. Habría observado y tal vez incluso participado en acaloradas discusiones sobre la preparación de los maestros de primaria (debían estar bien formados en los preceptos católicos), la importancia de la repetición en la enseñanza de la doctrina a los indios (los adultos debían estudiar todos los lunes y viernes; los niños debían estudiar todos los días), y la necesidad de enseñar a los indios a hablar un español fluido, para que "se les enseñe más fácil y mejor en las materias de religión y del estado".⁴⁶ Muchas de estas mismas ideas sobre la educación indígena fueron incorporadas posteriormente a la agenda de reformas que el obispo imaginó para Trujillo.

En 1773, Martínez Compañón se convirtió en miembro de la Real Sociedad Bascongada de los Amigos del País, una organización social dedicada a la mejora y la

reforma que también influiría en sus futuras imaginaciones de la utopía en Trujillo. Fundada en la localidad vasca de Vergara en 1765, esta fue la primera de decenas de sociedades económicas establecidas en toda España y América a finales del siglo XVIII. Aunque un océano y un continente lo separaban de Vergara, la pertenencia de Martínez Compañón a la sociedad vasca no era una anomalía: la mayoría de los nobles, funcionarios del gobierno, académicos y clérigos de la sociedad eran hombres de origen vasco que seguían carreras en otras partes del país. el imperio. Su manifiesto original esbozaba su objetivo como “la socialización del progreso [y] la mejora colectiva. . . [del] trabajo de grupos e instituciones”. Sus numerosas publicaciones aportaron sugerencias de mejora que Martínez Compañón planeó implementar más tarde en Trujillo: cultivar alfalfa y lino, promover la agricultura y la industria, construir escuelas primarias en los pueblos y educar a las mujeres. Sugirieron que la mejora de los estudiantes fuera recompensada con premios, y pensaron que los concursos eran útiles para promover el avance tecnológico. En sus ordenanzas de 1780, la Sociedad Vasca promovió el estudio de las artes, en particular del dibujo, al que decretó “útil para toda clase de personas”, ya que era “la base de las artes liberales, el alma de muchas ramas del comercio” y “un lenguaje universal que puede beneficiar a todos.”⁴⁷

Martínez Compañón llevó consigo estas ideas cuando, el 25 de febrero de 1778, fue promovido para convertirse en el próximo obispo de Trujillo, en el norte de Perú, cerca de Ecuador. La reforma de los indios, la promoción de la educación primaria y el emparejamiento de objetivos religiosos y sociales se convertirían en los cimientos de su agenda utópica allí. Cuando se completara, sus éxitos dejarían en claro al resto del Perú, al Imperio español y al resto del mundo que los indios eran miembros plenamente capaces de la sociedad. Sin embargo, incluso con una gama tan amplia de estrategias de mejora a su disposición, hubo reservas inevitables. Ser asignado a un puesto comparativamente pobre y aislado puede haber sido algo decepcionante. Sutilmente reveló estos sentimientos en una carta de 1790 en la que escribió cuánto había amado a Trujillo, “aunque no fuera Lima”.⁴⁸ Independientemente de las dudas que pudiera tener, en 1778 estaba programado para ser confirmado como obispo el siguiente junio. Cuando finalmente llegaron los decretos necesarios, supo que, como todos los obispos de América, era responsable de obedecer las leyes de Indias y de asegurarse de que todos los ingresos eclesiásticos fueran compartidos con la Corona. Desde Lima, ese marzo, confirmó: “Juro que guardaré y cumpliré con nuestro rey con toda la fe correspondiente, observando todas las leyes del patronato real [patronato real de la Iglesia], y que no contradeciré nada de lo contenido en ellos de ninguna manera.”⁴⁹ Después de firmar los documentos y viajar 500 millas por la costa hasta Trujillo, fue confirmado como obispo el 13 de mayo de 1779.⁵⁰ Tenía cuarenta y dos años.

Notas

1. The Cámara de Indias recommended Martínez Compañón to become chantre of the Lima cathedral on December 21, 1765: “Relación de los méritos y servicios del Doctor D. Baltasar Jayme Martínez Compañón,” in *Trujillo del Perú: Appendice III*, ed. Manuel Ballesteros Gaibrois (Madrid: Ediciones de Cultura Hispánica, 1994), 43–45. Special thanks to Mariano Barriendos Vallvé of the University of Barcelona, who helped me locate sources on historical meteorology in Cádiz. I also consulted Ricardo García-Herrera, Luis Gimeno, Pedro Ribero, and Emiliano Hernández, “New Records of Atlantic Hurricanes from Spanish Documentary Sources,” *Journal of Geophysical Research* 110 (2005), <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1029/2005JD005955/abstract>; and María

Jesús Arazola Corvera, *Hombres, barcos y comercio de la ruta Cádiz–Buenos Aires (1737–1757)* (Seville: Diputación de Seville, 1998), 145–146.

2. On Cádiz and its cathedral, see Fernando Marías, “From Madrid to Cádiz: The Last Baroque Cathedral for the New Economic Capital of Spain,” *Studies in the History of Art* 66 (2005): 139–141; and Manuel Bustos Rodríguez, *Cádiz en el sistema atlántico: La Ciudad, sus comerciantes, y la actividad mercantil (1650–1830)* (Cádiz: Universidad de Cádiz, 2005). For early modern European urban population statistics, see Paul M. Hohenberg and Lynn Hollen Lees, *The Making of Urban Europe, 1000–1950* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985), 227.

3. On canon law curriculum and the education of high clergy in the Spanish Empire, see William B. Taylor, *Magistrates of the Sacred: Priests and Parishioners in Eighteenth-Century Mexico* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1996), 88–90. Students of the Bishop know almost nothing about his time serving the Holy Office, as the records have not been located. For basic biographical details on Martínez Compañón, see the older studies of José Manuel Pérez Ayala, *Baltasar Jaime Martínez Compañón y Bujanda, prelado Español de Colombia y el Perú* (Bogotá: Imprenta Nacional, 1955); and Rubén Vargas Ugarte, *Tres figuras señeras del episcopado americano* (Lima: Charles Milla Batres, 1966). For an authoritative, recent ecclesiastical and social history of Martínez Compañón’s work with the Church in Trujillo, see Daniel Restrepo Manrique, *Sociedad y religión en Trujillo (Peru) bajo el episcopado de Baltasar Jaime Martínez Compañón, 1780–1790* (Vitoria-Gasteiz: Servicio Central de Publicaciones, Gobierno Vasco, 1992).

4. “Información y licencia de pasajero a Indias del Dr. Baltasar Jaime Martínez Compañón, con sus criados, a Lima, 1768” (Seville: AGI, Contratación 5511B, N. 2, R. 12).

5. “Pedro Echevarri and Fausto Sodupe to Antonio de Solar, Santa Fé de Bogotá, 15 September 1797” (Seville: AGI, Estado 57, #23).

6. For routes to the southern portions of Spanish America, see Bustos Rodríguez, *Cádiz en el sistema atlántico*, 66. Daniel Restrepo discusses Martínez Compañón’s library in “Vida y hechos de Martínez Compañón,” in *Trujillo del Perú: Appendice II*, ed. Ballesteros Gaibrois, 42. For the Bishop’s inventory, see “Inventario de bienes de Baltasar Jaime Martínez Compañón, Obispo de Trujillo, 1779” (Trujillo: Archivo Departamental de la Libertad [hereafter, ADL], Protocolos Notariales Siglo XVIII, Antonio del Solar, leg. 385, fols. 221v–301). Because of the damage sustained after several fires in the Cathedral Archive in Bogotá, this is the only existing documentation on what books the Bishop owned.

7. On Mabillon, see Joseph Urban Bergkamp, “Dom Jean Mabillon and the Benedictine School of Saint-Maur” (Ph.D. thesis, Catholic University, 1928).

8. Kenneth S. Rothwell, ed., *Federico Borromeo: Sacred Painting/Museum* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2010), xv. Martínez Compañón requested a copy of “any printed museum like that of Vormio [sic] [or] Kircher” from his friend Agustín Hermenegildo in 1788: “Martínez Compañón to Agustín Hermenegildo de Querejazu, Lima, 1788” (Lima: AGNP, Correspondencia D1-25-727, fol. 414).

9. Alonso de la Peña Montenegro, *Itinerario para parrocos de indios* (Madrid: Pedro Marin, 1771), 188. William Taylor discusses the popularity of Montenegro’s work in *Magistrates of the Sacred*, 153.

10. Athanasius Kircher, *Burning and Fire-Vomiting Mountains Famous in the World* (London: J. Darby, 1669), 35. On volcanic activity at Sabancaya, see Fred Bullard, "Volcanoes of Southern Peru," *Bulletin of Volcanology* 24:1 (1962): 449; and Mauro Rosi et al., *Volcanoes* (Richmond Hill, Ontario: Firefly, 2003), 297.
11. Gabriel Alonso de Herrera, *Agricultura general de Gabriel Alonso de Herrera*, corregida según el testo original de la primera edición publicada en 1513 por el mismo autor, y adicionada por la Real Sociedad Económica Maritrense (Madrid: Imprenta Real, 1819). The prints were H. C. Verdussen, *Theatro moral de la vida humana en cien emblemas* (Amberes: Henrico y Cornelio Verdussen, 1701).
12. Lewis Hanke, "Statement Concerning the Contents of the *Historia de la Villa Imperial de Potosí*," *Journal de la Société des Américanistes* 28:2 (1936): 402.
13. The river Tercero and the city of Cuzco are described in *Concolorcorvo* (Calixto Bustamante Charles Inca), *El Lazarillo de ciegos caminantes: Desde Buenos Aires hasta Lima* (Buenos Aires: Stockero, 2005), 14–22. On Potosí, see Hanke, "Statement Concerning the Contents of the *Historia de la Villa Imperial de Potosí*."
14. Martínez Compañón to Viceroy Croix, Trujillo, 15 May 1786" (Trujillo: AAT: Colegios y Universidades, *Erección y fundación de dos colegios de cholos y cholas en Trujillo*).
15. For more on the early chronicles and the Tiwanaku culture, see Paul S. Goldstein, *Andean Diaspora: The Tiwanaku Colonies and the Origins of South American Empire* (Gainesville: University Press of Florida, 2004); Weston La Barre Source, "The Uru of the Rio Desaguadero," *American Anthropologist* 43:4 (1941): 493–522; and Bartolomé de Las Casas, *A Brief Account of the Destruction of the Indies* (Gutenberg E-book), <http://www.gutenberg.org/ebooks/20321>, 4–6.
16. Gregorio García, *Origen de los indios de el nuevo mundo, e Indias Occidentales* (Valencia: Pedro Patricia Mey, 1607).
17. "Martínez Compañón to Antonio Porlier, Cartagena, 13 December 1790" (Seville: AGI, Lima 798: "Expediente sobre la remisión de 24 cajones de curiosidades de la naturaleza y del arte, recogidos por el obispo de Trujillo (hoy arzobispo de Santa Fé) y remitidas por el Virrey de Lima, venidas en la Fragata Rosa."
18. Joseph François Lafitau, *Customs of the American Indians Compared with Customs of Primitive Times* (Toronto: Champlain Society, 1977), 56.
19. For some commentary on how Lafitau's work was received by his contemporaries, see William N. Fenton and Elizabeth L. Moore, "J. F. Lafitau, Precursor of Scientific Anthropology," *Southwestern Journal of Anthropology* 25:2 (1969): 173–187. Surprisingly, the scholarly literature lacks a larger body of work on such an important figure in the history of European understandings of native peoples.
20. See Jorge Cañizares-Esguerra, *How to Write the History of the New World: Histories, Epistemologies, and Identities in the Eighteenth-Century Atlantic World* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2001), esp. 60–130.
21. *Ibid.*, 130–204.
22. Alexander Jardine, *Letters from Barbary, France, Spain, Portugal &c.* (London: T. Cadell, 1790), 133. There is a good discussion of Buffon's place in the debate in David

A. Brading, *The First America: The Spanish Monarchy, Creole Patriots, and the Liberal State, 1492–1867* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), 429–430. Along with Cañizares, Brading offers a mainstay of the literature on the so-called debate over the New World. Also foundational is Antonello Gerbi, whose *The Dispute of the New World: The History of a Polemic, 1750–1900* has recently been reprinted: Jeremy Moyle, trans. (Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 2010).

23. Cornelius de Pauw, *A General History of the Americans, of Their Customs, Manners, and Colors . . . Selected from M. Pauw*, ed. Daniel Webb (Rochdale: T. Wood, 1806), 8–9.

24. Guillaume-Thomas de Raynal, *A Philosophical and Political History of the Settlement and Trade of the Europeans in the East and West Indies* (Glasgow: Mundell and Son, 1804), 25.

25. William Robertson, *The History of America* (Philadelphia: Robert and Thomas Desilver, 1822), 1:162.

26. Cañizares-Esguerra, *How to Write the History of the New World*, 165.

27. Francisco Saviero Clavigero, *Historia antigua de Mexico* (London: R. Ackerman, Strand, 1826), 76. Cañizares-Esguerra also covers the Spanish Royal Academy of History in *How to Write the History of the New World*, 165.

28. Juan Ignacio Molina, *Compendio de la historia geográfica, natural, y civil del reyno de Chile* (Madrid: Antonio de Sancha, 1788), xv.

29. Juan de Velasco, *Historia de reino de Quito* (Ayacucho: Biblioteca Ayacucho, 1981), 320.

30. On the idea of “lettered cities,” see Angel Rama, *The Lettered City* (Durham, N.C.: Duke University Press, 1996); and Joanne Rappaport and Tom Cummins, eds., *Beyond the Lettered City: Indigenous Literacies in the Andes* (Durham, N.C.: Duke University Press, 2011).

31. Matthew D. O’Hara, *A Flock Divided: Race, Religion, and Politics in Mexico, 1759–1857* (Durham, N.C.: Duke University Press, 2010), 55.

32. “Martínez Compañón to Don Juan José Urteaga, Trujillo, 26 June 1785” (*Erección y fundación de dos colegios de cholos y cholas en Trujillo*).

33. “Santa Visita de Piura, 19 Julio 1783” (*Erección y fundación de dos colegios de cholos y cholas en Trujillo*). Martínez Compañón fits easily into the trend of Spanish bishops serving in America who promoted a patriotic epistemology, as identified by Cañizares-Esguerra, *How to Write the History of the New World*, 209.

34. “Martínez Compañón to Don Juan José Urteaga, Trujillo, 26 June 1785.”

35. “Pastoral Letter of Martínez Compañón, Trujillo, 14 April 1782” (Seville: AGI, *Cartas y expedientes: Curiosidades para el Jardín Botánico*, Lima 798).

36. “Expediente sobre la remisión de 24 cajones de curiosidades de la naturaleza y del arte.”

37. Ricardo A. Alegre and M. Colon, “Male Pseudohermaphroditism Caused by Enzymatic Deficiency of 17-Alpha-Hydroxylase: First Case Reported in Puerto Rico,” *Boletín: Asociación Médica de Puerto Rico* 89 (1997): 10–12.

38. On Huaylas, see “Descripción del gigante que acaba de ser conducido a esta ciudad de la de Ica,” *Mercurio Peruano* 4:138 (April 29, 1792): 293. On Pedro O’Crouley, see *A Description of the Kingdom of New Spain* (San Francisco: John Howell, 1794), chap. 26. Lorenzana’s interest in giants is discussed in Luis Sierra Nava-Lasa, *El Cardenal Lorenzana y la Ilustración* (Madrid: Fundación Universitaria Española, 1973), 159. Robertson’s *History of America* discusses giants, 2:168. Gerbi mentioned the importance of giants in the great eighteenth-century debate in his 1973 *The Dispute of the New World*, 114.
39. Lima population statistics from José Hipólito Unanue, *Observaciones sobre el clima de Lima y sus influencias en los seres organizados en especial el hombre* (Lima: Imprenta Real de los Huerfanos, 1806), 100. Viceregal fanfare and ceremonies are described in Rafael Ramos Sosa, *Arte festivo en Lima virreinal (siglos XVI–XVII)* (Andalucía: Junta de Andalucía, 1992), 32; and Jorge Juan and Antonio Ulloa, *A Voyage to South America* (New York: Knopf, 1964), 183.
40. For descriptions of leisure activities in late eighteenth-century Lima, see the following editions of the *Mercurio Peruano*: 13 January 1791, 20 January 1791, 10 February 1791, and 9 February 1792. As for chocolate, the Bishop was somewhat of an aficionado who fretted when the cacao used to make it was not available. From the provincial town of Lambayeque, he wrote despairingly to friends in Lima that “not one grain of cacao have I been able to find [I]f it is not possible to find some in this town quickly, we will have to be patient this year.” Perhaps deprivation spurred him to search for a viable substitute, for later he noted in the collection inventory that the seed of the chonta fruit had the same taste as cacao. “Martínez Compañón to Agustín Hermenegildo de Querejazu, Lambayeque, 22 December 1783” (Lima: AGNP, Colección Francisco Moyrera Mateute, #564). On chocolate customs, see Marcy Norton, “Conquests of Chocolate,” *OAH Magazine of History* 18:3 (2004): 16.
41. For relevant background on the scientific community in late eighteenth-century Lima, see Arthur Robert Steele, *Flowers for the King: The Expedition of Ruíz and Pavón and the Flora of Peru* (Durham, N.C.: Duke University Press, 1964); Jorge Cañizares-Esguerra, “La Utopía de Hipólito Unanue: Comercio, naturaleza, y religión en el Perú,” in *Saberes andinos: Ciencia y tecnología en Bolivia, Ecuador, y Perú*, ed. Marcos Cueto (Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1995), 91–109; José Eusebio Llano Zapata, *Memorias histórico, físicas, crítico, apologéticas de la América Meridional*, ed. Charles Walker et al. (Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos, 2005); and Diana Soto Arango, “La enseñanza ilustrada en las universidades de América colonial: Estudio historiográfico,” in *La Ilustración en América colonial* (Madrid: Doce Calles, 1995), 91–121.
42. Cabildo functions are described in Taylor, *Magistrates of the Sacred*, 121. For the Lima cathedral, see Emilio Harth-Terré, “Tesoros de la catedral de Lima,” *Anales, Instituto de Investigaciones Estéticas, Universidad Nacional Autónoma de México* 11 (1944): 5–18.
43. For the Bishop’s musical activities, see Guillermo J. Marchant E., “The Musical Legacy of Martínez Compañón,” in *Codex Martínez Compañón (Trujillo, Perú, 1783–1785)* Paris: Harmonia Mundi, 2005), 34; and R. Stevenson, *The Music of Peru: Aboriginal and Viceroyal Epochs* (Washington, D.C.: Pan American Union, General Secretariat of the Organization of American States, 1959), 159–170. The tambourine is

described in “Expediente sobre la remisión de 24 cajones de curiosidades de la naturaleza y del arte.”

44. Martínez Compañón, “Capellanías y Otras Obras Pias, vol. 16, 1769” (Lima: Archivo del Cabildo Eclesiástico [hereafter, ACE]).

45. Martínez Compañón, “Solicitud a fin de que se conceda la licencia necesaria para la construcción y fábrica de un cuarto más para los colegiales y obras para conducir el agua al traspatio del colegio, 1775” (Lima: Archivo Arzobispal [hereafter, AAL], Seminario de Santo Toribio, 1606–1921; V:47; 1775); “Martínez Compañón to Antonio Hermenegildo de Querejazu, Trujillo, November 1781” (Lima: AGNP, Colección Francisco Moyrera Matute, #564).

46. Rubén Vargas Ugarte, S. J., *Concilios limenses, 1551–1772* (Lima: Arzobispado de Lima, 1952), 12.

47. On the RSBAP, see Julian Martínez Ruiz, Maria Camino Urdiain, and Juan Ignacio Tellechea Igidoras, *Catálogo género de individuos de la Real Sociedad Bascongada de los Amigos del País* (San Sebastián: Sociedad Guipúzcoana de Ediciones y Publicaciones [RSBAP], 1985); R. J. Shafer, *The Economic Societies in the Spanish World, 1763–1821* (Syracuse, N.Y.: Syracuse University, 1968); and *Ensayo de la Sociedad Bascongada de los Amigos del País* (Vitoria: Tomás de Robles, 1766). See also Teresa Recarte Barriola, *Ilustración vasca y renovación educativa: La Real Sociedad Bascongada de los Amigos del País* (Salamanca: Universidad Pontificia, 1990); and María Cristina Torales Pacheco, *Ilustrados en la Nueva España: Los Socios de la Real Sociedad Bascongada de los Amigos del País* (Mexico City: Universidad Iberoamericana, 2001). The manifesto is reprinted in D. Javier Aizarna Azula and José Ignacio Tellechea Igidoras, eds., *Plan de una sociedad económica o academia de agricultura, ciencias, y artes utiles; y comercio* (San Sebastián: Donostia, 1985), 18. The 1780 ordinances are available in Marian J. Ruiz de Ael, *Ilustración artística en el País Vasco: La Real Sociedad Bascongada de Amigos del País y las artes* (Vitoria-Gasteiz: Diputación Foral de Alava, 1993), 31–33.

48. “Martínez Compañón to Antonio Hermenegildo de Querejazu, Trujillo, 25 March 1790” (Lima: AGNP, Colección Francisco Moyrera Matute, #564).

49. “El fiat de S.V. Santidad, Real Cedula de S.V. Majestad, por la que presenta a Illustrisimo Sr. Dr. Don Baltasar Jaime Martínez Compañón a Obispo de Esta Santa Iglesia Catedral de Trujillo, 1777” (Bogotá: ANC, Curas y Obispos, doc. 17, 789–816).

50. “Actas de Cabildo Eclesiástico: Las Vidas de los obispos de Trujillo, 1790” (Trujillo: AAT, Actas del Cabildo Eclesiástico).

CAPITULO 2. Párrocos e Información útil

El 13 de mayo de 1779, el nuevo obispo de Trujillo hizo su primera entrada oficial en la que ahora era su ciudad catedralicia. El viaje desde Lima lo habría llevado por el Camino del Rey, o Camino Real, la vía que bordeaba la costa del Pacífico peruano. Viniendo del sur, habría ingresado a la ciudad por la puerta de Nuevo Huamán y precedido por lo que hoy es la calle Francisco Pizarro, llamada así por el conquistador que la fundó en 1535. Para honrar esta ocasión, pudo haber elegido algunas de sus más lujosas ropas—quizás una de sus finas camisas de seda holandesa y vestimentas de lamé dorado orladas con hilo de oro, con el conjunto rematado con medias británicas y un brazalete con una gran esmeralda rodeada de diamantes rosados.¹ A la izquierda del camino se encontraba el Colegio Jesuita de Trujillo, vacío de la orden de San Ignacio desde su expulsión en 1767 de los territorios españoles. Varias cuadras al norte, el modesto Convento e Iglesia de Santo Domingo del siglo XVII aparecía a la vista. Una vez que el carruaje cruzó la calle que hoy lleva el nombre del amigo convertido en enemigo de Pizarro, Diego de Almagro, la mirada de Martínez Compañón se habría posado en la prístina y perfectamente cuadrada plaza mayor de Trujillo. Era significativamente más pequeña que la de Lima, pero sin embargo albergaba los edificios necesarios para la administración estatal y eclesiástica, incluidos el cabildo municipal, la cárcel, la catedral y el palacio del obispo, que sería su hogar oficial durante los siguientes once años. Las mansiones tipo casona pintadas con colores brillantes de los comerciantes y agrónomos acomodados de Trujillo superaron a los lotes restantes alrededor de la plaza. Detrás de las pantallas de madera que daban sombra a sus tradicionales balcones moriscos, las señoritas apropiadamente recatadas podían observar los tejemanejes de la ciudad sin exponerse a la vista del público. Los altos muros de las casas ocultaban jardines privados traseros resplandecientes con vibrantes buganvillas fucsias y campanillas moradas.

Incluso en medio de tanta belleza, muchos de los edificios del centro de Trujillo se estaban derrumbando o estaban vacíos. Gran parte de la ciudad aún tenía que reconstruirse de los terremotos que azotaron la costa norte en 1729 y 1759. Una de esas estructuras desafortunadas fue la catedral de la ciudad, que resultó gravemente dañada en el último temblor. Además, la misma brisa suave del océano que soplabla a través de la ciudad llevaba arena de las playas del Pacífico a tres millas de distancia, tanta arena que a veces los peatones tenían que vadear montones de arena que les llegaban hasta las rodillas para cruzar las calles de la ciudad. Fuera de las murallas de la ciudad, los mestizos, mulatos y otras castas de mestizos pobres ocuparon los antiguos guetos indígenas llamados rancherías, que, en la década de 1780, se habían convertido en barrios marginales.²

De su visita a Trujillo más de veinte años después, Alexander Humboldt escribió con desdén que “es necesario estar familiarizado con las ciudades peruanas para encontrar alguna belleza en una ciudad como Trujillo”.³ Sin embargo, las calles arenosas y los edificios poco atractivos eran la menor de las preocupaciones de Martínez Compañón. Incluso antes de partir de España hacia América, había soñado con conocer y ayudar a los indios; cuando llegó a Trujillo se encontró responsable de 118.324 de ellos. En una carta circular de 1783 a “Mis Amados Hijos, los indios de este Obispado de Trujillo”, prometió que “desde que he llegado a estos reinos. . . No he desaprovechado ninguna ocasión. . . para seros útiles y para ayudarlos a conocer con mis palabras y mis hechos

todo lo que he podido hacer por vuestro verdadero bien.”⁴ Felizmente, algunos de los indios que vivían en la ciudad de Trujillo ya parecían ser los plebeyos trabajadores que el obispo y otros reformadores del siglo XVIII trataron de cultivar; hablaban castellano con fluidez, vestían ropas a la española y trabajaban como artesanos o trabajadores manuales. Pero en las áreas provinciales del obispado, muchos vivían en comunidades rurales pobres. Obtenían salarios exigüos como porteadores, agricultores o pescadores, y a menudo vivían en sencillas chozas de junco. Otros residían en las afueras de las haciendas locales, donde trabajaban incesantemente pequeñas parcelas de tierra en vanos intentos de pagar sus deudas con los terratenientes adinerados. La situación era aún más grave en las regiones de la selva amazónica, donde algunos nativos existían completamente fuera de la esfera de influencia española, como los indios “infieles” de Hibitos y Cholones, en el extremo oriental del territorio del obispado (véanse Láminas 10 y 18). Estos “infieles” podrían haber sido los mismos hombres y mujeres que desvelaban a Martínez Compañón en ciertas noches; su total aislamiento de la sociedad europea y de la moral católica fue un duro recordatorio de la incapacidad colectiva de la Corona y la Iglesia para penetrar en las profundidades del norte del Perú.

Los indios de Trujillo pronto se convertirían en el foco casi singular de la utópica agenda de reforma de Martínez Compañón, pero en realidad su obispado fue mucho más diverso. Sus propios cálculos demográficos listaron la provincia eclesiástica de Trujillo como el hogar de 118,324 indios; 79.043 mestizos; 21.980 españoles (incluyendo Criollos nacidos en América); 16.630 pardos (mestizos afrodescendientes); y 4.486 negros. Los pardos y negros eran los grupos más pequeños; pero cuando se combinaron, su población total rivalizó con la de los españoles e hicieron de la ciudad el hogar de la segunda población negra más grande del virreinato. Aunque muchos eran esclavos que habían sido traídos a las regiones costeras a través de Panamá para trabajar en las plantaciones de azúcar del área, la mayoría eran libres, vivían en áreas urbanas y trabajaban en oficios especializados como albañilería y carpintería. Algunos, como el maestro arquitecto Tomás Rodríguez, incluso colaboraron con el obispo en proyectos importantes, incluida la reconstrucción de las torres de la catedral de Trujillo y la rehabilitación de la iglesia dañada en Ferreñafe, al noreste de Chiclayo. Paradójicamente, aunque los afrodescendientes constituían una parte tan significativa de la población de Trujillo, Martínez Compañón nunca imaginó cómo podrían incorporarse a su visión utópica. En esto fue similar a otros reformadores del siglo XVIII español, quienes se enfocaron en generar una productiva clase plebeya de españoles pobres, mestizos e indios mientras relegaban a los afrodescendientes a la categoría de esclavos, marcándolos como seres indignos fácilmente reemplazables.⁵

En términos de las fuerzas del mercado, el destino de la esclavitud estaba ligado al bienestar fiscal más amplio de Trujillo. La reestructuración económica borbónica significó que mientras los hacendados de Trujillo habían podido comprar esclavos africanos de Panamá, ahora solo podían hacerlo a través de Buenos Aires y mercados secundarios en Chile y Lima. Como resultado, los esclavos de repente se volvieron más caros y escasos, lo que elevó los costos laborales. Al mismo tiempo, el azúcar brasileño más barato inundaba el mercado peruano. Para 1784, la situación era tan mala que el visitador designado por la Corona Jorge Escobedo, quien pasó seis años en Perú actuando en nombre del poderoso ministro de Indias José de Gálvez, se reunió con funcionarios locales para discutir el asunto. En respuesta a sus quejas, propuso que se prohibiera el azúcar brasileño en territorio español y que los esclavos estuvieran disponibles para su compra en Panamá. Su sugerencia cayó en oídos reales característicamente sordos.⁶

Esclavos aparte, la situación en Trujillo era tan lúgubre que en 1763 el Corregidor Don Miguel Feyjoo concluyó que “parece que las mismas apreciables ventajas para la felicidad humana se han convertido en ruina y desolación. No solo . . . los muchos españoles que han venido a Perú, pero también. . . la . . . los hijos naturales del país [los indios] se encuentran notablemente disminuidos.”⁷ Parecía haber una necesidad casi infinita de mejora en Trujillo. Martínez Compañón se dedicaría a ella con una intensidad reflejada —pero no igualada— por sus colegas entre los obispos y arzobispos de América, marcándose como un iconoclasta entre los prelados reformadores. Para lograr una agenda de cambio de tan largo alcance, confió en que el clero se convirtiera en soldados de infantería que trabajaran para fomentar la felicidad pública y la mejora en los rincones más recónditos del obispado. Les encargó promover el desarrollo agrícola, económico y educativo que era la base de su visión utópica. Al mismo tiempo, actuarían como colaboradores en su investigación de historia natural, compartiendo datos invaluable sobre los recursos, tradiciones y costumbres locales. Aunque Martínez Compañón empleó las técnicas comprobadas de recopilación de información de cuestionarios y una visita para aprender sobre su obispado, aún necesitaba clérigos locales para funcionar como sus ojos en el terreno. Fue solo con su ayuda dedicada que Trujillo pudo avanzar hacia su futuro idealizado.

Un obispo borbónico en Trujillo

Cuando Martínez Compañón fue nombrado obispo de Trujillo, pasó a formar parte de los llamados prelados borbónicos: eclesiásticos de alto rango del siglo XVIII que funcionaban como “una especie de servicio civil religioso, íntimamente identificado con la tarea de mejoramiento nacional”.⁸ Estos arzobispos, obispos y canónigos catedralicios eran clérigos seculares vinculados ideológica y políticamente a la Corona española, a menudo elegidos personalmente por Carlos III. Como representantes del rey en América, eran responsables de implementar su visión de reforma para la Iglesia Católica. Supervisaron la campaña para “secularizar” las parroquias indias reemplazando a los frailes que las administraban con párrocos seculares. Para evitar abusos en el pasado, monitorearon de cerca a estos sacerdotes, examinando sus residencias físicas en sus parroquias, catalogando los sacramentos que realizaban y limitando su participación en asuntos judiciales locales. Los prelados borbónicos también llevaron a cabo una amplia campaña de reforma de las finanzas parroquiales, examinando de cerca las cuotas de las hermandades religiosas y los ingresos arancelarios por el cobro de las tasas cobradas por los sacramentos. Apuntaron a conventos donde las monjas disfrutaban de lujosas dotes, sirvientes personales y opulentos disfraces que burlaban los llamados borbónicos a la austeridad en la devoción religiosa. En el culto, defendieron el regreso a la piedad privada al desalentar la tradición barroca de abrumar los sentidos con una arquitectura lujosa, la autoflagelación y la decoración opulenta de la iglesia.⁹

Muchos prelados borbónicos estaban involucrados en proyectos de economía política que pretendían mejorar la vida social y económica de sus feligreses. En Ecuador, el obispo José Pérez Calama abrió un camino que conectaba las selvas de Esmeraldas con su rica producción de frutas y telas al centro comercial de Quito. En Nueva Granada, el arzobispo Antonio Caballero y Góngora colaboró con el científico José Mutis para mejorar la salud pública mediante la promoción de la vacuna contra la viruela recién inventada. Muchos prelados trabajaron para mejorar la educación: el obispo Francisco

Fabián y Fuero, por ejemplo, apoyó una academia de literatura y otorgó cátedras universitarias en Puebla. Algunos incluso recopilaron datos de historia natural sobre las Américas, con Pérez Calama contribuyendo con artículos para la revista *Mercurio Peruano*, Caballero y Góngora apoyando la Real Expedición Botánica en Nueva Granada, y el Arzobispo Francisco Lorenzana publicando una nueva edición de Hernán Cortés. cartas desde México, elaboradas con sus propios informes sobre la naturaleza y la sociedad locales, así como ilustraciones y mapas de nuevo encargo.

Aunque la *Historia de Nueva España* de Lorenzana es bien conocida, los estudiosos están menos familiarizados con su manuscrito de 1768, “Instrucciones para contentar a los indios en las cosas espirituales y materiales”. De acuerdo con lo que había pedido el reformador español José Campillo veinticinco años antes, Lorenzana ordenó esfuerzos renovados hacia la educación espiritual y “material” de los indios. Creía que, debidamente educados, los indios se integrarían más estrechamente en la sociedad española. Por lo tanto, los sacerdotes y eclesiásticos debían ayudarlos a participar en el comercio, aprender nuevas técnicas agrícolas y practicar normas sociales al estilo español, como mantener dormitorios separados para padres e hijos varones y mujeres. A pesar de tan buenas intenciones, Lorenzana tuvo cuidado de no amenazar la estricta jerarquía social de las colonias, y nunca sugirió que los indios merecieran disfrutar de las ventajas sociales, raciales y económicas cuidadosamente guardadas por españoles y criollos. Otros prelados reformadores construyeron campañas igualmente paradójicas que pretendían beneficiar a los indios mientras aseguraban su inferioridad social. Por ejemplo, el arzobispo Manuel José Rubio y Salinas buscó ayudar a los indígenas de México creando 237 escuelas primarias para ellos; pero planeó usar las escuelas para extinguir las lenguas indígenas obligando a los estudiantes a hablar solo castellano. También pasó veinticinco años bloqueando activamente un intento de crear un seminario para niños indígenas justo al norte de la Ciudad de México.¹⁰

En Trujillo, Martínez Compañón no mostró un desdén tan paternalista por la población indígena de América. En cambio, se refirió a los indígenas como “mis amados hijos” y los colocó en el centro de la utopía que imaginó. Además de promover su bienestar y mejoramiento en asuntos espirituales y temporales, pensó en brindarles ventajas ideológicas que mejorarían sus posiciones en la sociedad colonial. Como veremos, sugirió al rey Carlos III que a los indios que lo merecieran se les permitiera vestir con las galas de seda que estaban oficialmente reservadas para los españoles. Creía que los indios que más sobresalían en la escuela debían ser honrados con terrenos funerarios dentro de sus iglesias, al igual que las élites españolas. Incluso aventuró que se les permitiera usar los títulos nobiliarios don o doña en su vida pública, y ser tratados con el suplicante título de segunda persona de vos en el gobierno municipal y en la iglesia. Aunque también promovió el uso del castellano en las escuelas primarias, su cuidadosa catalogación de los nombres quechuas de plantas y animales, así como el cuadro de 344 palabras de “43 palabras castellanas traducidas a las ocho lenguas que hablan los indios de la Costa, Sierra y Montañas del Obispado de Trujillo”, demuestra que buscó valorar y preservar las lenguas nativas de los Andes, en lugar de simplemente borrarlas de la existencia. En lugar de bloquear un seminario para estudiantes indígenas, como lo había hecho Rubio y Salinas, en Trujillo el obispo creó su propio cuerpo de asistentes de sacerdotes itinerantes extraídos de las comunidades nativas. Esa retórica audazmente igualitaria no sólo reforzó su posición en el debate sobre la inferioridad del Nuevo Mundo; también lo hizo radicalmente diferente de muchos de sus compañeros. Estaba completamente instalado en los escalones más altos de la jerarquía de la Iglesia en América, pero estaba involucrado de todo corazón en la reforma secular, profundamente

comprometido con la investigación científica y, en un grado mucho mayor que sus compatriotas, completamente dedicado a la causa que más le importaba: mejorar a los indios.¹¹

Los planes de Martínez Compañón para ayudar a los indios deben haber estado dando vueltas en su cabeza desde que se enteró de su ascenso; pero antes de que pudiera dedicarse a estos asuntos, debía atender sus deberes como administrador eclesiástico en la capital. La reconstrucción del tabernáculo, la sacristía y las torres demolidas de la catedral de Trujillo era primordial. Imaginó una nueva fachada neoclásica para el edificio, la misma que todavía lo adorna hoy. Mandó construir una cripta en el patio sur para aliviar los malos olores que producía la antigua práctica de enterrar a los muertos de la ciudad dentro de la misma iglesia. Sus planos de redacción incluyen una ventana que permitía la circulación de la brisa, tumbas individuales de una yarda de ancho y dos y cuarto de largo, y ladrillos superpuestos en las paredes de piedra caliza. En la nueva sala de cabildo que mandó construir para la catedral, el obispo reunió los retratos de sus treinta predecesores, compilando junto a ellos un documento histórico en el que se detallaban las principales gestas de cada uno.¹²

Además de estos asuntos de fábrica —estructura, materiales y decoración de la iglesia—, el obispo hizo cambios en la educación eclesiástica en Trujillo. Sabía que los seminarios eran de especial importancia para Carlos III y sus ministros, que deseaban someter la educación eclesiástica a normas imperiales. Estaban particularmente interesados en los seminarios conciliares seculares que enseñarían a los aspirantes al sacerdocio cursos estandarizados de doctrina, gramática, retórica, geometría y arte. El Concilio de la Iglesia Provincial de Lima de 1772 también destacó la importancia de los seminarios, argumentando que reformar las costumbres y el comportamiento de los sacerdotes era la mejor manera de asegurar un comportamiento adecuado entre la población. Martínez Compañón debió tener en cuenta estos decretos cuando, a su llegada a Trujillo, se encontró con que el Seminario Conciliar de San Carlos de la ciudad ya no estaba operativo. Se puso a trabajar casi de inmediato y, bajo su supervisión, las primeras reparaciones se completaron en noviembre de 1781. Planeó que el seminario educara a cuarenta y ocho estudiantes, la mitad de los cuales pagaría el precio completo y la otra mitad serían becarios indios.¹³

Pero la visión del obispo para los seminarios en Trujillo involucraba más que la élite tradicional de aspirantes al sacerdocio que estudiaba en la capital provincial. Como había hecho Vasco de Quiroga con su propia utopía en la Nueva España siglos antes, Martínez Compañón ya imaginaba cómo los seminaristas de las zonas rurales de Trujillo se convertirían en soldados de a pie para su agenda de reforma. Siguiendo el precedente de grupos como los Operarios del Salvador del Mundo y la Sagrada Congregación de Propaganda (Propaganda Fide), creadas por primera vez en la Roma del siglo XVII para recuperar a los fieles de los protestantes, planeó cuatro escuelas misioneras de este tipo en las ciudades de Trujillo, Lambayeque, Piura y Cajamarca. Allí estudiarían sacerdotes, miembros de la comunidad y estudiantes de día, así como jóvenes indígenas que aprenderían español, doctrina cristiana y alfabetización básica. Los estudiantes, conocidos como operarios eclesiásticos, hacían excursiones anuales al campo, donde se ocupaban “de confesar a los feligreses, visitar y consolar a los enfermos, arreglar desavenencias y discordias privadas”.¹⁴ Iban a convertirse, en esencia, en un clero nativo de criollos, mestizos e indios que podría llegar mejor a la gente en zonas pobladas alejadas de los centros de control españoles. Los operarios ayudarían a asegurar que la gente del Trujillo rural se comportara como súbditos obedientes y católicos apropiados, aun cuando no hubiera párrocos o funcionarios municipales cerca para monitorearlos. Debido a que

ellos mismos provenían de comunidades provinciales, los indígenas locales, los mestizos y las personas de ascendencia africana los aceptarían más fácilmente. Podían sustituir al gobierno civil en áreas donde éste a menudo parecía completamente ausente. Con los operarios reforzando y difundiendo constantemente su misión, los seminarios se convertirían en sistemas de apoyo vitales para la futura mejora del obispado. Como las instituciones precedentes y el clero que las inspiró, los operarios se convertirían en soldados de infantería de una utopía futura.

Martínez Compañón imaginó que de las cuatro escuelas, el Seminario de Operarios del Salvador de Trujillo tendría jurisdicción sobre las otras tres. Abrió sus puertas en septiembre de 1785, con la fanfarria de acompañamiento de una ceremonia que más tarde describió como larga y muy concurrida.¹⁵ En junio del año siguiente, el seminario fue confirmado por un decreto real. Pero nunca se obtuvo la aprobación oficial para los tres seminarios restantes. Refiriéndose luego al intento de fundar uno en Cajamarca, Martínez Compañón se preocupó por “la desconfianza del pueblo para poder formar una institución que no conoce, ni tiene experiencia”. También estaba el omnipresente problema de la falta de fondos. El obispo esperaba recaudar fondos para los seminarios mediante la redistribución de los ingresos de las cofradías religiosas y la selección de párrocos para servir en las parroquias vacantes en Trujillo, para que pudieran celebrar misa regularmente y generar más ingresos por diezmos. También esperaba que, dado que los niños indígenas eran bienvenidos para ser educados en los seminarios, las comunidades nativas harían pequeñas donaciones anuales para sus gastos operativos. Pero ninguna de estas medidas funcionó. Cuando en 1788 aún no podía recaudar fondos suficientes para los seminarios, el obispo recurrió al cabildo eclesiástico de Trujillo, que también le negó el apoyo que necesitaba para sostener las escuelas. Los operarios españoles, mestizos e indios no se convertirían en los soldados de a pie de la reforma que él había imaginado que podrían ser.¹⁶

Si bien debe haber sido decepcionante, la falta general de interés de la comunidad en los seminarios tenía un amplio precedente histórico: los primeros intentos de permitir que los indígenas accedieran al sacerdocio en el México del siglo XVI fueron aplastados rápidamente con una prohibición del Consejo Provincial de 1555, una prohibición que fue primero en Perú en 1551 y nuevamente en 1567. Como lo demuestra la carrera del arzobispo Rubio y Salinas, aún en el México de mediados del siglo XVIII, se rechazó un plan de fundar un seminario para estudiantes indios, en gran parte debido al prejuicio de permitir que los indios ingresaran a la educación superior, así como al temor de quitarles puestos a los sacerdotes españoles y mestizos.¹⁷

Aunque los seminarios que imaginó Martínez Compañón no tuvieron éxito, en Trujillo en general no faltaron figuras religiosas. El obispado albergaba veintiún monasterios y tres conventos, siendo la mayoría del clero regular franciscanos, mercedarios y betlemitas que vivían en monasterios en las principales áreas de población. Como regulares, estaban obligados a seguir las reglas de sus propias órdenes; pero los demás sacerdotes y ayudantes que componían el clero secular de Trujillo estaban sujetos directamente al gobierno de Martínez Compañón. Muchos de estos eran curas que administraban a los españoles, mestizos y afrodescendientes que pertenecían a sus propias parroquias, conocidas como curatos, a menudo ubicadas en las regiones costeras más densamente pobladas de la provincia. Los sacerdotes menos educados (a menudo mestizos) que administraban las doctrinas, o parroquias indias, eran conocidos como curas doctrinarios. La mayoría de las veces, su trabajo los llevó a los pueblos de la sierra donde vivían los grupos más grandes de indígenas. En áreas aún más rurales, los sacerdotes itinerantes atendían iglesias auxiliares llamadas añejos. Especialmente en la

selva y la sierra, los añejos a menudo se ubicaban lejos de las comunidades a las que debían servir, lo que limitaba el acceso a los sacramentos y al culto.¹⁸

Este aislamiento era aún más problemático porque en las áreas rurales, los sacerdotes y sus ayudantes eran a veces los únicos españoles o mestizos con autoridad estrechamente involucrados en la vida diaria. Al reconocer esto, Martínez Compañón recordó a los párrocos de Trujillo que uno de sus deberes más importantes era “reducir a los indios a la vida civil en el pueblo” procurando que todos sus protegidos vivieran “al son de la campana”, es decir, que pudieran tanto literal como figurativamente ser alcanzado por su sacerdote y su iglesia. También debían asegurar la adherencia a los sacramentos de la comunión, el matrimonio, la confesión y la extremaunción. Debían registrar cuidadosamente todos los nacimientos, defunciones, matrimonios y bautismos en sus parroquias, y llevar un registro meticuloso de todos los ingresos de la iglesia. Debían supervisar el comportamiento adecuado en el hogar, asegurándose de que los padres se casaran y que los niños y niñas estuvieran vestidos adecuadamente y que durmieran en habitaciones separadas por sexo. Con los adultos, debían desalentar la embriaguez y el adulterio y prohibir que hombres y mujeres se bañaran juntos en el mismo lugar.

Aunque típicas, tales directivas espirituales y morales estaban lejos de ser las únicas responsabilidades que Martínez Compañón les dio a sus párrocos. También pretendía que participaran en su visión del desarrollo económico, apoyándose en ellos para compartir la innovación tecnológica, el apoyo moral y las habilidades organizativas con la gente. Les dijo que “hablaran con cariño de los campos” donde trabajaban los indios, que explicaran qué cultivos se cultivaban mejor allí, que mostraran cómo desyerbar el suelo y que discutieran cómo cultivar árboles frutales. Ordenó que los sacerdotes apoyaran a las jóvenes indias en sus parroquias mediante la reasignación de fondos de la cofradía para comprarles ruelas o yuntas de bueyes que ayudarían a complementar los ingresos de su hogar. También buscó su ayuda para construir escuelas primarias en su territorio, como exploraremos con mayor detalle en el Capítulo 4. En la utopía del obispo, los sacerdotes eran colaboradores esenciales que usarían sus interacciones diarias con la población local para recopilar los datos que necesitaba para construir su visión de reforma para Trujillo.¹⁹

Si bien promover el mejoramiento de la agricultura y la educación primaria podría haber sido una de sus responsabilidades más placenteras, los sacerdotes en Trujillo también supervisaban la policía o el orden general en sus parroquias, una tarea que en ocasiones resultaba bastante difícil. En 1786, Francisco Simeón de Polo reportó un llamativo episodio de desgobierno de Saña, al norte de Trujillo. Comenzó una noche cuando dos mestizos y un mulato (quien resultó ser mudo) estaban ensayando para una obra de teatro celebrando la fiesta de la Virgen de Guadalupe y decidieron participar en un jolgorio no autorizado. Irrumpiendo en la iglesia local, sacaron la estatua de María, y se dirigieron a la habitación donde los hermanos agustinos guardaban su vestimenta religiosa. Un mestizo se puso un traje eclesiástico blanco y una capa de miembro del coro, mientras que el otro encontró una bata con una imagen de San Francisco. Su compañero mulato mudo vestía el tradicional hábito negro de manga larga de los monjes agustinos. Los tres procedieron a “hacer una escena. . . gritando como si estuvieran predicando” para satirizar a los estrictos hermanos agustinos (los documentos no sugieren cómo un mudo podría haberse unido a esta parodia). Los pobladores que se habían reunido en las inmediaciones para disfrutar de una fogata se unieron a sus burlas hasta altas horas de la madrugada, dejando al cura informar que, de haber estado allí, “habría instituido un remedio para evitar tal exceso e irreverencia”. Más tarde, se cumplió su deseo, ya que

solo un mes después de que el incidente fuera puesto en conocimiento de Martínez Compañón, el obispo decretó a Polo como un sacerdote de “discernimiento, virtud y discreción” que podría investigar el asunto. Dejar el asunto a la discreción del sacerdote demuestra cuánto confiaba el obispo en sus sacerdotes para mantener el orden y el decoro a nivel local. A Martínez Compañón le resultó imposible asegurarse personalmente de que se cumplieran sus órdenes, por lo que tuvo que confiar en sus sacerdotes para hacer cumplir el debido decoro en la iglesia y sus alrededores. Pero esta responsabilidad era solo un aspecto de un papel mucho más grande y más innovador que él había planeado para ellos para ayudar a construir una utopía en Trujillo.²⁰

Sacerdotes como informantes

Una vez que los deberes del obispo en la capital provincial estaban muy avanzados, pasó a otras tareas en su obispado. Para empezar, Martínez Compañón sabía que necesitaba un conocimiento profundo de las 93,205 millas cuadradas de extrema diversidad geográfica que componían Trujillo, y planeó obtenerlo visitando personalmente la mayor parte posible. Su tarea de evaluar un área tan grande no fue simple; de hecho, ningún prelado había viajado mucho por el norte de Perú desde el arzobispo Toribio Alfonso de Mogrovejo de Lima a fines del siglo XVI. Pero la cultura de reforma del siglo XVIII promovió la visita pastoral como el método más eficiente y completo de recopilar datos para promover la reforma a nivel provincial. Carlos III estaba tan convencido de la utilidad de la visita que en 1776 ordenó a todos los prelados americanos que hicieran visitas exhaustivas a sus territorios y remitieran los datos al Consejo de Indias.²¹ Martínez Compañón aceptó de buena gana este deber. Esperaba que su visita lo ayudara a recopilar la información que necesitaba “para completar [un proyecto] que Su Majestad pueda revisar con sus propios ojos, o [para] ser informado de . . . las diversas calidades de las tierras, de las provincias de este obispado, y sus principales frutos y manufacturas de sus habitantes.” Sobre todo, pensaba recabar información sobre la población de Trujillo, “para que este informe contribuya a la prosperidad de los pueblos de este obispado y de toda la nación en general”.²² Los párrocos serían clave en este empeño, ya que tenían acceso directo a los feligreses, quienes podían evaluar el testimonio de los informantes y quienes recopilaban los informes materiales y visuales que el Obispo solicitaba. Una vez recopilados, sus datos servirían como base a partir de la cual el obispo y el pueblo comenzarían a construir su utopía.

Las palabras de Martínez Compañón sobre la prosperidad son un recordatorio de que si bien era ante todo un hombre de hábito, como vasallo del rey, funcionario del Estado y ciudadano del mundo, estaba obligado a mejorar las condiciones materiales y la situación social de sus diocesanos. En consecuencia, gran parte de su trabajo consistió en promover uno de los conceptos más importantes del gobierno de finales del siglo XVIII: la felicidad pública. La base de esto, según el intelectual católico italiano Ludovico Muratori (cuya obra tenía Martínez Compañón) era la caridad, un principio que se hizo real solo cuando se ejecutó en la vida cotidiana.²³ El obispo probablemente había comenzado a imaginar este trabajo caritativo cuando aún estaba en España, donde habría comenzado a leer sobre eclesiásticos que trabajaron con los indios de América. De hecho, es en España donde Martínez Compañón adquirió sus copias de las obras completas de Juan de Palafox, obispo de Puebla, Nueva España (1640-1655). Palafox escribió que para

comprender verdaderamente cómo la “desnudez, la pobreza y el trabajo” de los indios enriquecían al Estado y a la Iglesia, los virreyes y obispos tenían que recabar información de los párrocos que tenían contacto diario con ellos. Como Martínez Compañón siglo y medio después, Palafox tenía la certeza de los indios, una vez bien entendidos y manejados, podían convertirse en súbditos útiles. “Tienen una gran facilidad para aprender oficios”, argumentó, “porque al ver pintura, muy pronto pintan; al ver trabajar, trabajan; y con una rapidez increíble aprenden cuatro o seis oficios.”²⁴

Pero antes de que Martínez Compañón pudiera buscar los datos demográficos, culturales y socioeconómicos vitales que serían la base de estas mejoras, tuvo que prepararse para el largo y difícil viaje. En el otoño de 1782, sus sirvientes doblaron cuidadosamente su sencilla túnica y camiseta de sacerdote con un amito (una pieza cuadrada de lino con una cruz en el medio). También podrían haber preparado su bastón con punta de oro, útil para mantener un paso firme en caminos rurales empinados. Afuera del palacio del obispo, los mozos de cuadra podrían haber estado ocupados preparando su caballo alazán y una pequeña mula de carga para llevar otros artículos personales.²⁵ Mientras sus asistentes y sirvientes trajinaban, Martínez Compañón seleccionó el equipo que lo acompañaría: su secretario Pedro de Echevarri, un misionero, un capellán, un notario, un escribano, un español de nombre Antonio de Narbona (que curiosamente no vuelve a aparecer en la documentación), su sobrino José Ignacio Lecuanda, y seis esclavos al servicio del grupo.²⁶ Quizás uno era Teodoro, un esclavo de cocina que Martínez Compañón había comprado con el plan de otorgarle la libertad en unos años (pero a partir de la promoción del obispo a Bogotá, el infortunado Teodoro fue “inventariado” como propiedad del episcopado de Trujillo).²⁷

Mientras tanto, Martínez Compañón coordinó cómo el clero local recibiría al grupo. En abril, había enviado una carta pastoral que les decía a los párrocos que esperaran la fecha de la visita. Pero en lugar de exigir la lujosa ceremonia y el ritual que normalmente acompañaría la visita de un obispo, pidió moderación y sobriedad en sus preparativos. Advirtió que no debían hacer arreglos para que se sirvieran más de tres platos en la comida del mediodía, dos en la cena y uno para el postre. En áreas sin casas para el alojamiento de su partido, los sacerdotes tenían prohibido ordenar la construcción de cualquier estructura para su uso. “Tengo decidido —escribió el obispo— traer una tienda de campaña en la que permaneceremos en esos lugares²⁸.

Si bien los sacerdotes y sus asistentes no debían proporcionar ninguna comodidad especial, se les pidió que se prepararan para la llegada del obispo reuniendo las respuestas a dos cuestionarios que recibieron junto con la carta pastoral. El primero de los cuestionarios estaba dirigido a los propios sacerdotes, pero en el caso de doctrinas rurales o añejos que tenían personal irregular, estipulaba que los corregidores provinciales debían entrevistar a “los más sabios hacendados o habitantes de la ciudad”, es decir, los más pudientes, españoles o mestizos, y ocasionalmente indios.²⁹ Estas preguntas eran para informar a Martínez Compañón sobre asuntos eclesiásticos estándar, como si los sacerdotes trabajaban solos o con la ayuda de un sacerdote subordinado (a menudo conocido como vicario). Este cuestionario (ver Apéndice 1 para una transcripción) también pedía información sobre las finanzas de la iglesia, incluso si los sacerdotes se mantenían solo a sí mismos con su beneficio, o si otros miembros de la familia también vivían con los mismos ingresos. Si la parroquia albergaba cofradías o hermandades religiosas, el obispo quería información sobre ellas, específicamente, qué tipo de financiación recibían. Preguntó sobre los ingresos adicionales generados por las festividades religiosas o los aranceles por los sacramentos religiosos. También pidió información sobre la distancia de los añejos a sus iglesias madres y la ciudad de Trujillo.

Buscó aprender sobre las prácticas devocionales de los feligreses, queriendo saber si las parroquias locales tenían alguna “imagen” o estatua que veneraran y “si el pueblo estaba enfermo o sano, y adónde iba uno por medicinas en caso de enfermedad y cuánto costarían.” Finalmente, preguntó si la parroquia tenía residentes pobres o enfermos que no pudieran trabajar. En conjunto, estos datos lo ayudarían a evaluar cuánto podrían contribuir las autoridades religiosas locales a su utopía planificada en Trujillo. Luego podría emplear la información para movilizar los recursos de la iglesia parroquial, con los sacerdotes a la cabeza.³⁰

Un cuestionario para información útil

La solicitud de información de Martínez Compañón sobre la vida religiosa local y la administración eclesiástica no fue atípica en una época de estrecho escrutinio de las finanzas y la gestión de la iglesia. Mucho más innovador fue su plan de usar a sus sacerdotes como informantes que lo ayudarían a completar la investigación para su “Museo Histórico, Científico, Político y Social del Obispado de Trujillo del Perú” y la colección de acuarelas e historia natural que lo acompaña. Por lo tanto, también recibieron un segundo cuestionario que se centró en cuestiones temporales, en particular la historia natural y los recursos locales. Según les dijo, lo envió porque creía “que dentro de esta diócesis tenemos mucho más de lo que imaginamos y que un conocimiento claro y completo de él podría ser de gran utilidad.”³¹ Tal información, estaba convencido, no serviría simplemente para “la vana curiosidad” sino para promover “la industria y el comercio”.³²

Al emplear este segundo cuestionario para recopilar información, Martínez Compañón utilizó una técnica probada en el tiempo para recopilar datos sobre partes distantes y desconocidas del Imperio español. En el México del siglo XVI, el *Código Florentino* de Bernardino de Sahagún y la *Historia de las Indias* de Gonzalo Oviedo se derivaron de respuestas a cuestionarios. Pero el cuestionario de mayor distribución en la América española colonial fue desarrollado por los cosmógrafos reales Alonso de Santa Cruz y Juan López de Velasco en 1598 como parte del enorme proyecto *Relaciones Geográficas* de Felipe II para cartografiar las tierras del Imperio español. Al pedirles a los encuestados que respondieran preguntas específicas sobre la historia local, el mundo natural, las economías del área y la geografía, Santa Cruz y Velasco buscaron reunir el conocimiento suficiente para que el rey español gobernara los territorios de ultramar que eran demasiado distantes y peligrosos para que los visitara él mismo. Su método de indagación —hacer preguntas discretas para provocar respuestas cortas que luego podrían compilarse y analizarse— marcó un cambio epistemológico importante en los intentos europeos de aprender sobre el mundo, uno que alejó a los estudiosos de las técnicas discursivas del pasado y los acercó a la indagación metodológica del futuro. Doscientos años más tarde en el Imperio español, burócratas, naturalistas y eclesiásticos emplearon estas mismas técnicas de recopilación de información a través de preguntas y respuestas escritas, ahora estándar en toda la cuenca del Atlántico.³³

El cuestionario que compuso Martínez Compañón revela que, como la mayoría de los administradores que recopilan datos sistemáticos sobre territorios desconocidos, quería aprender sobre la gente de Trujillo y el mundo natural en el que vivían. Sin entender a la gente local, no podía evaluar adecuadamente cómo utilizaban el mundo natural que los rodeaba y cómo se podía mejorar esta relación. La información útil era la

base misma de la cultura de la reforma; sin ella, los funcionarios no tenían forma de saber lo que había que hacer. En busca de ayuda para comenzar una tarea tan importante, se dirigió de nuevo a sus párrocos, solicitándoles que facilitaran respuestas detalladas de informantes locales sobre las siguientes consultas:

1. Cuál es el carácter e inclinación natural de los naturales de esta doctrina, y si entienden y hablan castellano. Si se aplican a su trabajo o no. Si alguna diferencia notable hay entre indios, españoles y otras castas, tanto en esto como en sus costumbres. Y si esto se atribuye a diferencias en su educación, o a algún otro principio natural o accidental. Y cuál es la educación que suelen dar a sus hijos.

2. Si el tiempo y el clima son favorables, y si . . . la . . . [territorios] . . . de vuestra jurisdicción se reputen sanos o enfermos, y a lo que atribuyan cualquiera de estas dos cualidades. . . son frecuentes. Cuáles son las enfermedades más comunes, y sus causas, y las medicinas comunes que se emplean para curarlas, y la edad que suelen vivir sus habitantes.

3. Si hubiere noticias de que alguno de los pueblos pertenecientes a esta doctrina ha sido abandonado, desaparecido o trasladado a otro lugar, y la causa de uno u otro.

4. A qué edad suelen casarse. . . en esta doctrina. Por qué mano suelen arreglar los matrimonios. Si hay célibes, y [dónde] se encuentra más frecuentemente esta virtud, tanto en cuanto a las castas como en cuanto a los sexos.

5. Si se encuentra aumentado o no el número de propietarios y vecinos de la ciudad, tanto en esta capital como en sus anexos, respecto de los datos de los censos y libros antiguos, o de las tradiciones de los pueblos. Y cuál es el total de este aumento o disminución, y si es de indios u otras castas, y a qué causa lo atribuyen.

6. Si en este pueblo principal o en sus anexos, o en sus alrededores nacen fuentes, si estas son las aguas que sirven para el uso común del pueblo, y si en ellas hubieren notado alguna particular; calidad, y lo que puede ser.

7. Si un río corre por su tierra o sus límites, cómo lo llaman, dónde tiene sus comienzos, si se aprovechan de sus aguas, y si se sabe que son saludables. Si es navegable y si tiene un puente, y en caso de no tener puente si sería posible construir uno, y cuánto, más o menos, costaría su construcción.

8. Qué cosechas cosechan, y su calidad, cuánto producen los campos, y cuál es el método, forma y época de hacer su siembra, cultivo y cosecha.

9. Si mantienen algún comercio. . . y de qué especie, con pueblos o provincias, y qué utilidades produce, y si puede haber algún método o medio de adelantarla.

10. Si hay ingenios o ingenios azucareros, haciendas ganaderas, talleres o haciendas agrícolas, cuáles son sus ganancias, si se les da tributo, cuánto se les da y cuántos trabajadores mantienen. Y si entre ellos hay mitayos, qué sueldos les pagan, y cómo les pagan.

11. Si hay minerales, cuáles son, cómo los extraen y qué dan.

12. Si hay hierbas, ramas o frutos medicinales, cuáles son, cuál es su forma, y la virtud de cada uno de ellos, y el modo de aplicarlos y usarlos.

13. Si hubiere aguas minerales, y . . . si son calientes o templadas, sulfurosas, nitrosas, ferrosas ó de otra calidad, qué uso hicieron de ellas y con qué efecto.

14. Si hay resinas o bálsamos de olor, cuáles son, y qué virtud les atribuyen.

15. Si hay pájaros extraños o animales carnívoros, o animales venenosos o insectos, y si los hay, qué precauciones toman los que viven alrededor de ellos.

16. Si hay maderas, su abundancia y calidades, el uso que de ellas hagan, o puedan hacer de ellas.

17. Si existen estructuras de tiempos anteriores a la conquista que se destaquen por su material, forma, grandiosidad o cualquier vestigio de ello. Si en algún momento han encontrado algún hueso enorme que parezca ser humano. Y si tienen alguna tradición de que en algún tiempo pudo haber gigantes, y en los lugares donde los pudieron haber tenido, por qué tiempo, cuándo se extinguieron y por qué razón, y qué apoyo tiene la gente para dicha leyenda.

18. Si en los indios se ve algo que huela a superstición, sobre qué puntos y cuáles son los motivos para desconfiar, o creerlo, y qué métodos serían los más eficaces para extirparlos en cuanto al carácter, inclinaciones, ideas y costumbres [de los indios]³⁴.

Una lectura atenta del cuestionario sugiere que el obispo ya estaba imaginando cómo trazar las grandes líneas de su utopía en Trujillo. Quizás pensando en la rebelión de los indios Túpac Amaru que tan recientemente había amenazado la hegemonía española en las porciones del sur del virreinato, la primera sección del documento buscaba detalles sobre “el carácter y la inclinación natural de los nativos de esta doctrina”. Esto tuvo varias facetas, la mayoría de las cuales se referían a cuán “hispanizados” estaban los indios. Martínez Compañón quería saber si hablaban español, un indicador central de la interacción significativa previa que habían tenido con las autoridades eclesiásticas y estatales. También preguntó si había alguna “diferencia notable” entre los lugares de los indígenas locales en la sociedad y los españoles u otras castas que vivían cerca. Esto revelaría si les había ido bien bajo las autoridades coloniales españolas o si se habían convertido en una subclase permanente que tendría poca motivación y pocos recursos para apoyar su agenda de reformas. Otro factor que indicaría que un grupo es receptivo a sus planes es si “se aplican o no a su trabajo”, como dijo. En respuesta a esta consulta, debe haber esperado que no escucharía comentarios estereotipadamente negativos como los que aparecerían en el Lazarillo de Carrió unos años después, que afirmaba que los indios del Perú “no tenían otro objetivo que el de la embriaguez” y que eran tan holgazanes que “se dejaban comer por los piojos” antes que trabajar.³⁵

Dada su experiencia como rector del Seminario San Toribio de Lima y sus planes de extender la educación primaria en todo el obispado, Martínez Compañón indagó si los niños de la zona asistían a la escuela, probablemente entendiendo que “diferencias . . . en la educación” para niños indios y blancos podría explicar por qué los indios no eran conocidos por su laboriosidad o facilidad con el idioma español. Si la gente local asumía que las diferencias entre españoles e indios se basaban en deficiencias inherentes a los cuerpos y mentes de los nativos, el obispo necesitaba saber sobre el “principio natural o accidental” al que atribuían esta diferencia. Suponiendo que los indios en cuestión trabajaran, Martínez Compañón quería recopilar detalles más específicos sobre cómo lo hacían. Quería saber si la comunidad en cuestión tenía redes comerciales establecidas y dónde estaban. Esperaba que el sacerdote sugiriera, si pudiera, “si podría haber algún método o medio de avanzar [tal Actividad comercial].” El Obispo sabía que la gente también podía trabajar en la agricultura o en los molinos, o quizás en pequeños talleres conocidos como obrajes, si lo hacían, se preguntaba si era para cumplir con sus deberes tributarios o para ganar dinero para ellos mismos. Preguntó cuál era el tamaño de estas

operaciones comerciales, cuántos empleados tenían y si alguno estaba asignado a trabajadores de la mita. Tal información lo ayudaría a imaginar cómo mejorar cada uno, tal vez facilitando el transporte a lo largo de las rutas comerciales, compartiendo técnicas agrícolas innovadoras, o buscando maquinaria actualizada que pudiera aumentar la producción en los ingenios u obrajes.

Si bien el trabajo y la productividad eran clave para el potencial presente y futuro de las comunidades indígenas de Trujillo, Martínez Compañón, como la mayoría de los administradores en los territorios de ultramar de España (como se ilustrará en el Capítulo 3), creía que la vida comunal en ciudades o pueblos también era clave para el desarrollo. Sabía que, con la excepción de los centros de población más grandes, como Trujillo, Piura, Cajamarca y Chachapoyas, muchos kilómetros de Trujillo estaban aislados y rurales, sin pueblos de los que hablar. Por lo tanto, preguntó si en la zona en mención había habido asentamientos urbanos anteriores que “han sido abandonados, [han] desaparecido o trasladado a otro lugar”. Una pregunta relacionada era sobre las estadísticas de población local: con el tiempo, ¿había aumentado o disminuido la población de indios y castas en el área? Esto proporcionaría pistas valiosas sobre si la tierra era lo suficientemente rica para sostener una población considerable. El cuestionario preguntaba si los registros del censo local, las tradiciones de la ciudad y los registros de archivo (o “libros antiguos”, como él los llamó) mostraban cuántos habitantes de la ciudad eran dueños de la tierra en la que vivían.

Si bien el primer cuestionario había cubierto a fondo las prácticas religiosas locales, Martínez Compañón consideró oportuno preguntar sobre ellas también en este segundo. Preguntó si había “algo que huelga a superstición” en la población indígena local. De ser así, se preguntó si los sacerdotes tenían alguna sugerencia sobre cómo erradicar estas creencias de la manera más efectiva, específicamente “con respecto al carácter, las inclinaciones, las ideas y las costumbres [de los indios]”. Si bien esto fue escrito en el tono de un extirpador dedicado, el cuestionario del obispo, de hecho, mostró que era un poco escéptico ante las duras acusaciones de “idolatría” que a menudo enfrentaban los indios. Antes de condenar tal comportamiento en la población local, quiso saber “los motivos para desconfiar, o creerlo”. Esta actitud de sensatez hacia el comportamiento indígena potencialmente incendiario resurgiría a lo largo de su tiempo en Trujillo, ayudándolo a mantener un aire de cuidadoso desapego al observar las costumbres y tradiciones de los indígenas que lo rodeaban.

Casi tan importante como comprobar que los indios se comportaban como buenos súbditos católicos era saber si seguían las normas sociales europeas que marcarían su condición de vasallos honrados de la Corona española. En el cuestionario, esto tenía que ver principalmente con la institución del matrimonio: a qué edad típicamente ocurría y cómo se arreglaba. Al preguntar sobre el matrimonio, el obispo estaba preguntando discretamente si las comunidades fomentaban los matrimonios santificados por la Iglesia, o si seguían las costumbres andinas tradicionales del matrimonio a prueba, o pantanacuy, en el que se alentaba a las parejas jóvenes a cohabitar informalmente antes del matrimonio. Martínez Compañón también quiso saber si su obispado tenía muchos habitantes que habían optado específicamente por el celibato, y qué grupo racial era más probable que lo hiciera.³⁶

Además de indagar sobre el estado actual de las relaciones sociales en Trujillo, el cuestionario indagaba sobre el pasado de la zona. La costa norte del Perú era rica en ruinas de los pueblos “gentiles” o prehispánicos Moche y Chimú. Martínez Compañón, por lo tanto, pidió a los sacerdotes que informaran “si existen estructuras de la época anterior a

la conquista que se destaquen por su material, forma, grandiosidad o algún vestigio de ello”. Con respecto a la gente del pasado, se preguntó si los sacerdotes podrían haber oído hablar de personas locales que encontraron “huesos enormes que parecen ser humanos”. Como vimos en el Capítulo 1, estos eran los huesos gigantes que servirían como evidencia para ayudar a probar que los nativos del Perú no eran físicamente débiles e inferiores.

Si bien gran parte del cuestionario de Martínez Compañón se centró en los recursos sociales, o la gente de Trujillo, también indagó sobre el mundo natural en el que vivían. Aunque estas preguntas se centraron en “geografía, metalurgia, mineralogía y botánica”, como dijo el obispo, fueron igualmente importantes para determinar cómo construir su visión utópica de mejora. Recuérdese que, como la mayoría de los primeros europeos modernos, Martínez Compañón creía en el determinismo climático, o la idea de que la Tierra y los cielos que la rodeaban influían inevitablemente en los hombres. El segundo ítem del cuestionario pedía a los sacerdotes que le informaran “si el tiempo y el clima son favorables” en su área de jurisdicción. En consecuencia, quería saber si las personas allí tenían más probabilidades de estar sanas o de estar enfermas la mayor parte del tiempo. Si sufrían de enfermedades repetidas, preguntó “cuáles son las enfermedades más comunes, y sus causas, y las medicinas comunes que se usan para curarlas”.

Esta pregunta llevó directamente a otra más abajo en la lista: si “existen hierbas, ramas o frutos medicinales, cuáles son, cuál es su forma, y la virtud de cada uno de ellos, y el modo de aplicarlos y usarlos.” Como se mostrará en el Capítulo 6, estas respuestas formaron la base de la impresionante colección de información botánica que el obispo reunió de informantes locales a lo largo de su tiempo en Trujillo: tres volúmenes de imágenes en acuarela que muestran 488 retratos individuales de plantas, árboles y arbustos (muchos de los cuales eran medicinales); y diez cajas de su colección de historia natural, la mitad de las cuales contenía exclusivamente materia vegetal y la otra mitad la mezclaba con otros especímenes. En un tema relacionado, la pregunta catorce preguntaba “si hay resinas o bálsamos de olor, cuáles son y qué virtud les atribuyen”. Los bálsamos, derivados de la resina aromática de árboles y arbustos, se habían considerado valiosos medicamentos incluso antes de Dioscórides, y desde la década de 1520, los españoles habían buscado nuevos bálsamos en la naturaleza americana. Junto con las medicinas botánicas, tenían un gran potencial como artículos comerciales en todo el mundo atlántico.³⁷

Pero Martínez Compañón también quiso saber qué recursos naturales locales pueden afectar la salud de sus diocesanos. Preguntó si “hay aguas minerales, y si las hay, si son calientes o templadas, sulfurosas, nitrosas, ferrosas o de otra calidad, qué uso hacían de ellas y con qué efecto”. Es posible que una de las respuestas que recibió a esta consulta esté representada en el volumen 2 de las acuarelas, en una imagen que muestra a una “mujer con lepra bañándose” (ver Lámina 11). A finales del período colonial, Lima tenía su propio hospital dedicado a los leprosos (llamado así por su santo patrón, Lázaro), y el virrey respaldó proyectos para desarrollar remedios para la lepra a base de bálsamos y ungüentos.³⁸ La imagen que se muestra aquí sugiere que las aguas de este arroyo de la montaña en Trujillo podría haber tenido el mismo propósito. Junto con posibles curas para enfermedades endémicas, el obispo preguntó sobre “cualquier animal o insecto venenoso” y qué se podría hacer al respecto. Pidió aviso de “cualquier pájaro extraño o animal carnívoro”, muchos de los cuales deben haber sido los representados en el volumen 6 de las acuarelas.

La vida vegetal y animal era fundamental para comprender el medio ambiente local; y en un obispado que poseía vastas extensiones de desierto árido y montañas

rocosas, el agua era un recurso aún más esencial. Entonces Martínez Compañón preguntó si había fuentes de agua en cada área. Quizás habiendo sido advertido de que las disputas por el agua eran rampantes en Trujillo (como lo eran en gran parte de los Andes y todavía lo son hoy), quiso saber si eran “para el uso común de la gente” o si eran de carácter privado. Al mismo tiempo, el agua era esencial para el transporte de productos comerciales y cultivos. Entonces, el obispo preguntó sobre los ríos locales, sus fuentes y afluentes, y su navegabilidad. Además, quiso saber si cada río en cuestión tenía un puente y, en caso contrario, “si sería posible construir uno, y cuánto, más o menos, costaría su construcción”. Los puentes se convertirían en una parte central de la agenda de reforma del obispo, especialmente en las porciones orientales acuáticas de Trujillo, donde dirigió una campaña para construir un puente sobre el río San Antonio en la provincia de Luya y Chillaos.³⁹

Una vez que se aseguró el agua tanto para el riego como para el transporte, el obispo podría dedicarse a la producción agrícola local. Quería saber qué cultivos se cultivaban en cada área, qué tan productivos eran los campos y “el método, la forma y la temporada de hacer su siembra, cultivo y cosecha”. Si bien los cultivos agrícolas proporcionaban comestibles locales y material para el comercio, Martínez Compañón se dio cuenta de que las maderas americanas eran incluso más rentables en potencia, en gran parte debido a su alta demanda en los mercados europeos. De éstas, quería saber no solo sobre “su abundancia y cualidades”, sino también “el uso que hacen de ellos, o podrían hacer de ellos”.⁴⁰

Finalmente, como la mayoría de los que tenían algún conocimiento de las Indias, Martínez Compañón sabía que los españoles todavía estaban buscando la sustancia misma que había hecho que sus primeras aventuras en América tuvieran un éxito fantástico. Simplemente preguntó: “si hay minerales, cuáles son, cómo los extraen y qué producen”. Estos habrían complementado la gran mina de plata de Hualgayoc en Cajamarca, que estaba íntimamente ligada al devenir económico de toda la provincia. Como demostrará el Capítulo 5, su trabajo de reforma allí sería uno de los más reflexivos e innovadores de sus esfuerzos en el obispado.⁴¹

Al final, el cuestionario presagiaba lo que en última instancia implicaría la agenda de reforma más amplia de Martínez Compañón. Su plan de reforma era claro: primero necesitaba enseñar a la gente habilidades, modales y hábitos de trabajo adecuados en español. Para hacerlo, usaría las escuelas primarias locales. Quería estar seguro de que el obispado estuviera lo suficientemente poblado y que las personas vivieran vidas saludables; por eso buscó información demográfica. Una vez que las personas estuvieran sanas, se aseguraría de que tuvieran estructuras familiares estables sobre matrimonios católicos fuertes. Con todo esto en su lugar, la gente necesitaba vivir junta en pueblos ordenados. Luego podrían promover las mejoras de infraestructura, como caminos y zanjas de riego, que necesitaban desarrollar para el crecimiento agrícola y comercial. La minería también era un factor económico importante, pero al obispo le preocupaba que los trabajadores indígenas fueran duramente explotados, tanto bajo tierra en los pozos de plata como sobre la superficie en haciendas y obrajes. Además de querer mejorar el bienestar social y económico de sus diocesanos, el cuestionario de Martínez Compañón demuestra que también buscaba aprender sobre “las artes, la sociedad, y cultura de los indios del Perú.”⁴² Preguntó sobre su conocimiento de la materia médica, o medicinas botánicas, bálsamos y antídotos que pudieran usar contra las mordeduras de animales venenosos. Quería saber acerca de sus antigüedades y si habían abandonado sus prácticas idolátricas. Una vez recibida y recopilada, esta información le serviría para construir su

utopía viviente en Trujillo. También podría emplearlo como evidencia en su campaña en curso para demostrar la capacidad intelectual de los indígenas.

Si las respuestas a estos cuestionarios hubieran sobrevivido en los archivos municipales o estatales, habrían formado una fuente increíblemente fecunda para la erudición sobre la vida local en el norte del Perú a fines del período colonial. Desafortunadamente, años de investigación en Perú, Colombia y España casi no produjeron evidencia de respuestas. Pero esto no quiere decir que nunca fuesen escritos; El informe del virrey Croix sobre su mandato describe claramente cómo Martínez Compañón le entregó “un documento exacto y prolífico con informes de sacerdotes, subdelegados y oficiales indios. . . todo con la documentación correspondiente.” Convencida de que la agenda de reformas que pretendían apoyar era “de suma importancia”, Croix compartió los informes con el Ministerio Fiscal en Lima. Para junio de 1786, el virrey se había encargado de que los archivos fueran enviados a Fernando Saavedra, el intendente de Trujillo. A partir de ahí, desaparecieron del registro del archivo de la visita.⁴³

Después de tanto esfuerzo preparando el cuestionario, organizando su equipo y empacando para lo que seguramente sería una larga expedición, Martínez Compañón finalmente partió en la fresca y clara mañana de invierno del Hemisferio Sur del 21 de junio de 1782. Ese día, comenzó a diseñar e implementar su agenda utópica para Trujillo. La visita le permitiría tener una vista de pájaro de su territorio. Se reuniría con autoridades locales y evaluaría personalmente los desafíos que enfrentaban las provincias y municipios. Aprendería sobre los recursos naturales de la región y llegaría a comprender sus posibilidades de mejora. Quizás lo más importante, podría difundir noticias de su visión utópica, reuniendo apoyo para sus planes e inspirando a las comunidades locales a comenzar el proceso desafiante pero gratificante de reformar su propio futuro. Primero viajó hacia el norte desde Trujillo a lo largo del Camino Real a través de las arenas pálidas y las dunas en forma de media luna del desierto de Sechura y hacia el soleado y verde valle de Chicama. Después de una breve parada en el pueblo costero de Chicama, se dirigió hacia la Sierra de Cajamarca, donde visitó varios pueblos pequeños, incluidos Contumazá, Trinidad y Gusmango, a donde llegó el 25 de junio. Continuó hacia el noreste a través de la sierra hasta Celendín, un área escasamente poblada donde los indígenas vivían dispersos en haciendas distantes. Aquí llevó a cabo una minuciosa inspección del clero local, advirtiéndole a los sacerdotes que registraran cuidadosamente los nombres, las fechas y el nivel socioeconómico de la gente del pueblo que se presentaba para el bautismo, el matrimonio y otros sacramentos.⁴⁴ Encargó un mapa de la zona de riego prehispánica de Moche, canales que bifurcaban el paisaje local.⁴⁵ Aquí también hizo su primer intento de fundar un nuevo pueblo, algo con lo que los trabajadores de la hacienda local le pidieron ayuda. Como muestra el próximo capítulo, sus esfuerzos por establecer Amalia de Celendín fueron exitosos: una carta de 1794 del cura local reveló que ya había doscientas casas construidas allí, y en 1802, la Corona otorgó oficialmente a Celendín el título de villa, lo que significa que ahora era un asentamiento español oficial, con una población de dos mil a cuatro mil habitantes.⁴⁶

Desde Celendín, el obispo y su yegua alazán, junto con Echevarri y el resto del grupo, bajaron por la sierra hacia el valle del Marañón y la provincia amazónica de Moyobamba. Aunque era la más grande de las provincias eclesiásticas de Trujillo, solo tenía un pueblo importante, también llamado Moyobamba. Las acuarelas de Trujillo incluyen un mapa que muestra que la provincia está “en las montañas”, escasamente poblada excepto a lo largo de los ríos Moyobamba, Negro y Tonchima. Estaba rodeada de bosques selváticos y era un arduo viaje de ocho días en mula desde el centro de

población más cercano. Este terreno de tierras bajas amazónicas fue el más difícil de recorrer del obispado, con caminos y ríos terriblemente empinados que crecían más allá de sus orillas durante la temporada de lluvias, haciendo que toda la región fuera intransitable. La espesa vegetación selvática estaba repleta de animales peligrosos, muchos de los cuales están representados en los volúmenes de Trujillo del Perú, como el feroz león de montaña, las serpientes de cascabel rojas y negras, y los mortales escorpiones. Aquí, en medio del desierto, el obispo fundó otro nuevo pueblo, Santo Toribio de la Nueva Rioja, llamado así por el gran defensor de los indios que finalmente había reconocido como el santo patrón de Trujillo.⁴⁷

En septiembre, después de casi tres meses de viaje, el equipo se dirigió de regreso al oeste hacia la provincia de Chachapoyas. Estratégicamente ubicada entre la selva y la sierra, su ciudad principal (también Chachapoyas) fue el enlace comercial y de transporte vital entre estas dos regiones. El obispo planeó fundar allí una escuela primaria. En sus momentos libres, él y su equipo pasaban varias tardes observando el trabajo de bordado y costura de las mujeres locales, famosas en todo el obispado. A continuación, el grupo se dirigió por la costa hasta Paita y luego a la ciudad de Piura. Permanecieron allí durante varios meses, usándola como base de operaciones desde donde realizar viajes más cortos, incluido uno a San Miguel de Piura, uno de los pueblos en los que Martínez Compañón esperaba (pero finalmente no pudo) fundar un seminario de trabajadores eclesiásticos. La gente de Piura también solicitó la ayuda de su prelado para fundar nuevos pueblos, de modo que pudieran vivir de manera más independiente en tierras propiedad de los hacendados, disfrutando del acceso regular a sacerdotes, escuelas y apoyo comunal. La historia de lo que sucedió con dos pueblos propuestos en su provincia se vuelve a contar en el Capítulo 3.

Desde allí, el grupo viajó de regreso a través de la sierra, llegando al pueblo de Sechura a fines de mayo de 1783. Aquí el obispo ordenó construir un nuevo retablo, o altar decorativo, para la iglesia parroquial. Con breves paradas en Monsefú y Reque siguió una visita al pueblo de Saña, lugar de enterramiento del arzobispo Santo Toribio. Pudo haber sido aquí donde Martínez Compañón adquirió el que sería su regalo de despedida a la catedral de Trujillo siete años después: una santa reliquia de Toribio que colocó en un relicario de oro con incrustaciones de diecinueve perlas y cuarenta y cuatro diamantes.⁴⁸ La próxima parada de la fiesta fue Lambaeque, el pueblo más importante de la región. El mapa de la ciudad que realizaron era extenso, ilustrando la catedral, cuatro iglesias y el hospital dentro de los límites de la ciudad, así como el extenso canal que la rodeaba, separándola de los campos agrícolas periféricos. Aquí el obispo trató de fundar otro seminario de operarios y construir una cripta subterránea como la que había completado en la catedral de Trujillo.⁴⁹ En sus momentos libres, instruía a sus asistentes a recolectar muestras de cascarilla local (también conocida como quina, la corteza que era la base de la quinina para combatir la malaria), y compró o adquirió un sombrero negro de fabricación local hecho de lana de vicuña, que luego agregó a las cajas de su colección de productos manufacturados de Trujillo.⁵⁰

Finalmente, la visita llevó al equipo de regreso a los Andes, al sur de Lambaeque. El 23 de octubre de 1783 llegaron a las minas de plata de Hualgayoc, situadas en las afueras de Cajamarca a más de 13 000 pies sobre el nivel del mar. Fueron allí con un propósito: el gremio de mineros local había solicitado la ayuda del obispo para mejorar su situación económica. Después de reunirse con ellos, elaboró una propuesta para fundar un nuevo pueblo llamado Los Dos Carlos, que proporcionaría a los trabajadores voluntarios tierra gratis y los implementos para trabajarla. Como demostrará el Capítulo

5, esto se convirtió en un microcosmos idealista de su visión más amplia de mejora para su obispado.

Luego de breves paradas en las doctrinas de San Pablo y Contumazá, el obispo se dirigió a la villa de Cajamarca, lugar del fatídico primer encuentro entre Pizarro y el Inca Atahualpa en 1532. Cajamarca era la segunda ciudad en importancia del obispado, hogar de los mineros y comerciantes que habían hecho fortuna en el cerro Hualgayoc. Uno de ellos fue Miguel Espinach, dueño de minas y una hacienda y sirvió como coronel en la milicia local. Más tarde, Espinach trabajaría con el obispo en las reformas mineras de Hualgayoc, presentándose ingeniosamente como un colaborador vital y al mismo tiempo logrando privilegiar su propio interés sobre el de la comunidad local. También fue aquí donde el obispo forjó una estrecha relación con el cacique indio Don Patricio Astopilco, quien solicitó ayuda para fundar escuelas locales para nativos y donó parte de su tierra ancestral para los proyectos. En los alrededores de la provincia de Cajamarca, Martínez Compañón entregó el sacramento de la confirmación a 40.398 personas, una parte importante del total de 162.600 almas que confirmó a lo largo de todo el camino.

A medida que su visita llegaba a su fin, el obispo comenzó a darse cuenta de que durante gran parte de ella había estado acosado por enfermedades aparentemente constantes: dolores de cabeza, fiebre y los ojos hinchados estaban entre sus quejas más frecuentes. Admitió que “cada día siento más y más los efectos de mi peregrinación; a veces me duelen tanto las extremidades que quiero dejar de sufrir.”⁵¹ Pero antes de que pudiera regresar al palacio del obispo en Trujillo, hizo una última parada en el pueblo costero de Santiago de Cao, donde compiló los resultados de su visita en un solo documento, los “Edictos de la Visitación a Santiago de Cao”. Estos 120 puntos constituyen las agendas de toda la visita, resumiendo el tiempo en que, como dijo el obispo, “apenas dejaba de correr como un loco día y noche”. Había pasado dos años, ocho meses y siete días de su vida en este esfuerzo, movilizando recursos locales para recopilar la información útil que necesitaba para crear una verdadera utopía en su rincón lejano del gran imperio de España en el lejano Reino de Perú.⁵²

Notas

1. “Inventario de bienes de Baltasar Jaime Martínez Compañón, Obispo de Trujillo, Trujillo, 1779” (Trujillo: ADL, Protocolos notariales siglo XVIII, Antonio de Solar, leg. 385, fols. 221v–301).
2. The rancherías are described by Katharine Coleman in “Provincial Urban Problems: Trujillo, Peru, 1600–1784,” in *Social Fabric and Spatial Structure in Colonial Latin America*, ed. David Robinson (Syracuse, N.Y.: Syracuse University Press, 1979), 405.
3. Estuardo Núñez and Georg Peterson, eds., *Alexander von Humboldt en el Perú: Diario de viaje y otros escritos* (Lima: Banco Central de Reserva, 2002), 74.
4. “Martínez Compañón to Amados Hijos Míos, Los Indios de Este Obispado de Trujillo, Piura, 19 July 1783” (Trujillo: AAT, Colegios y Universidades, legajo 1).
5. The most recent population statistics by race for colonial Peru can be found in John R. Fisher, *Bourbon Peru, 1750–1824* (Liverpool: Liverpool Latin American Studies, 2003), 82. For free blacks and slaves in Bourbon Trujillo, see Paul Rizo-Patrón Boylan and Cristóbal Aljovín de Losada, “La élite nobiliaria de Trujillo de 1700 a 1830,” in *El Norte en la historia regional: Siglos XVIII–XIX*, ed. Scarlett O’Phelan Godoy and

Yves Saint-Geours (Lima: Instituto de Estudios Andinos, 1998), 241–293. Regarding Tomás Rodríguez, I am indebted to field communications I had with Trujillan historian Ricardo Morales, a specialist on the topic. See Ricardo Morales, “Los Pardos libres en el arte virreinal de Trujillo del Perú (siglos XVIII y XIX),” in *A Propósito de Raúl Porras Barrenechea: Viejos y nuevos temas de cultura andina*, ed. Antonio Garrido Aranda (Córdoba: Universidad de Córdoba, 2001), 406–407, and “Arquitectura virreynal: Don Evaristo, un alarife negro en Trujillo,” *ArkInca* 11 (1996): 74–80. For more on why Spanish reformers so closely concentrated on Indians and ignored people of African descent, see my second book project, first outlined in Emily Berquist, “Early Anti-Slavery Sentiment in the Spanish Atlantic World, 1765–1817,” *Slavery & Abolition* 31:2 (2010): 181–205.

6. Teodoro de Croix, “Relación en que se manifiesta con toda especificación y claridad al estado que tenía el virreynato del Perú” (Madrid: Biblioteca del Palacio Real [hereafter, BPR], BPRII-26 Croix, 144).

7. Don Miguel Feyjoo, *Relación descriptiva de la ciudad, y provincia de Trujillo del Perú con noticias exactas de su estado político según el real orden dirigido al Excelentísimo Señor Virrey Conde de Super-Unda* (Madrid: Imprenta del Real Consejo Suprema de las Indias, 1763).

8. William J. Callahan, *Church, Politics, and Society in Spain, 1750–1874* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1984), 5.

9. For Bourbon-era changes in managing the clergy and the faithful, see David Brading, *Church and State in Bourbon Mexico: The Diocese of Michoacán, 1749–1810* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994); Callahan, *Church, Politics, and Society in Spain*; Margaret Chowning, *Rebellious Nuns: The Troubled History of a Mexican Convent, 1752–1863* (Oxford: Oxford University Press, 2006); Nancy Farris, *Crown and Clergy in Colonial Mexico, 1759–1821: The Crisis of Ecclesiastical Privilege* (London: Athlone, 1968); Brian Larkin, *The Very Nature of God: Baroque Catholicism and Religious Reform in Bourbon Mexico City* (Albuquerque: University of New Mexico Press, 2010); Matthew D. O’Hara, *A Flock Divided: Race, Religion, and Politics in Mexico, 1749–1857* (Durham, N.C.: Duke University Press, 2010); William Taylor, *Magistrates of the Sacred: Priests and Parishioners in Eighteenth-Century Mexico* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1996); and Pamela Voekel, *Alone Before God: The Religious Origins of Modernity in Mexico* (Durham, N.C.: Duke University Press, 2002). Martínez Compañón’s religious reforms are detailed in Daniel Restrepo Manrique’s exhaustive study, *La Iglesia de Trujillo (Perú) bajo el episcopado de Baltasar Jaime Martínez Compañón (1780–1790)* (Vitoria-Gasteiz: Servicio Central de Publicaciones, Gobierno Vasco, 1992).

10. See O’Hara, *A Flock Divided*, 55–91.

11. The Bishop’s plans to afford certain Indians with markers of noble status are discussed at length in Chapter 4 of this volume. His “Chart of 43 Castilian Words Translated” appears in vol. 2 of *Trujillo del Perú*.

12. “Plan de la bóveda subterránea construido al costado . . . sur de la Santa Iglesia Cathedral . . . en el año pasado de 1782, en la que se entierran los cadáveres que antes se enterraban en la dicha iglesia y eran los de todos los habitantes, a reserva de los Indios”: *Trujillo del Perú*, vol. 1. The portraits are discussed in “Las Vidas de los Obispos de Trujillo, 1790” (*Trujillo: AAT: Actas de Cabildo Eclesiástico*).

13. Restrepo, *La Iglesia de Trujillo*, 324–325.
14. “Martínez Compañón to the cabildo of Piura, Villa de Cajamarca, 2 August 1784” (Bogotá: ANC, *Virreyes* 7:13, *Visita a Cajamarca*). On Propaganda Fide, see Peter Guilday, “The Sacred Congregation de Propaganda Fide (1622–1922),” *Catholic Historical Review* 6:4 (January 1921): 479–494.
15. “Martínez Compañón to Agustín Hermenegildo de Querejazu, November 1782” (Lima: AGNP, *Colección Francisco Moyrera Matute*, #564).
16. “Martínez Compañón to Viceroy Jáuregui, Expedientes sobre la fundación del Seminario de Operarios de Trujillo” (Bogotá: ANC, *Virreyes* 7, 971–976). For more on the outcome of these projects, see Restrepo, *La Iglesia de Trujillo*, 255.
17. See Sabine Patricia Hyland, “Illegitimacy and Racial Hierarchy in the Peruvian Priesthood: A Seventeenth-Century Dispute,” *Catholic Historical Review* 84:3 (July 1998): 431–454; O’Hara, *A Flock Divided*, 72–79; and Robert Ricard, *The Spiritual Conquest of Mexico: An Essay on the Apostolate and the Evangelizing Methods of the Mendicant Orders in New Spain, 1532–1572* (Berkeley: University of California Press, 1966).
18. For a thorough description of the state of the lower clergy in late colonial Trujillo, see Restrepo, *La Iglesia de Trujillo*, 241–243.
19. See Dorothy Tanck de Estrada, *Pueblos de indios y educación en México colonial, 1750–1821* (Mexico City: El Colegio de México, 1999).
20. The Virgin of Guadalupe had, in fact, been popular in the area since the mid-sixteenth century, when a son of one of the original founders of Trujillo had built a chapel to her. See Kenneth Mills, “Diego de Ocaña’s Hagiography of New and Renewed Devotion in Colonial Peru,” in *Colonial Saints: Discovering the Holy in the Americas, 1500–1800*, ed. Alan Greer and Jodi Bilinkoff (New York: Routledge, 2003), 53; and “Información sobre la profamación de la imagen de la Virgen, en unas fiestas, 1786” (Bogotá: ANC, *Virreyes* 17, #20).
21. The square miles figure is in Restrepo, *La Iglesia de Trujillo*, 253. One of the most important calls for visitas was first issued by Campillo in *Nuevo sistema de gobierno económico para la América* (Mérida, Venezuela: Universidad de los Andes, 1971), 84. For Charles III’s mandate to prelates, see Jesús Paniagua Pérez, *España y América: Entre el Barroco y la Ilustración (1722–1804)* (León: Universidad de León, 2005), 123–155.
22. Martínez Compañón to Viceroy Croix, Trujillo, 29 May 1786” (Bogotá: ANC, *Miscelánea* 46, doc. 20, 602–627).
23. Gabriel B. Paquette, *Enlightenment, Governance, and Reform in Spain and Its Empire, 1759–1808* (New York: Palgrave Macmillan, 2008), 57.
24. José Palafox y Mendoza, *Virtudes del indio* (Madrid: Imprenta de Tomás Minuesa de los Rios, 1893), 73.
25. “Inventario de bienes de Baltasar Jaime Martínez Compañón.”
26. “Pastoral Letter of Martínez Compañón, Trujillo, 14 April 1782” (Seville: AGI, *Cartas y expedientes: Curiosidades para el Jardín Botánico*, Lima 798).
27. “Inventario de bienes de Baltasar Jaime Martínez Compañón.”

28. Such modest rhetoric was not exclusive to Martínez Compañón. In 1766 and in 1775, respectively, Lorenzana and his successor as archbishop of Mexico, Alonso Núñez de Haro, sent similar letters to parish priests requesting no special fanfare greet the arrival of their visita parties. See O'Hara, *A Flock Divided*, 66.
29. Rachel O'Toole argues that in Trujillo's urban areas, Indians owned property and could achieve vecino status: "Fitting In: Urban Indians, Migrants, and Muleteers in Colonial Peru," in *City Indians in Spain's American Empire: Urban Indigenous Society in Colonial Mesoamerica and Andean South America, 1530–1810*, ed. Dana Velasco Murillo, Mark Lentz, and Margarita R. Ochoa (Brighton: Sussex Academic Press, 2012), 148–172.
30. "Decree and Questionnaire of Martínez Compañón, Trujillo, 26 May 1782" (Bogotá: ANC, Virreyes 14, 356–358). Jesús Paniagua Pérez discusses the 1776 decree to the bishops in Paniagua Pérez, *España y América*, 123–155. The only two existing responses to the ecclesiastical questionnaire came from local officials in the doctrina of Jayanca. In 1789 in the parish of San Carlos, priests Francisco Collantes and Alvaro Valdés wrote their own answers to their prelate's questionnaires. Valdés revealed that the people there venerated a wooden image of the Virgin of Guadalupe and that the Virgin had "many devotees" throughout the province of Chachapoyas. Collantes explained that in his church, burials and marriages were paid by a group fund to which all community members contributed. Each was also careful to note that he had complied with Martínez Compañón's request to provide the account books of their parish finances: "Martínez Compañón to Viceroy Croix, Trujillo, 25 July 1785" (Bogotá: ANC, Virreyes 17, 432–433).
31. "Pastoral Letter of Martínez Compañón, Trujillo, 14 April 1782."
32. "Martínez Compañón to Viceroy Croix, Trujillo, 25 July 1785."
33. For a good explanation of how the Codex was created, see Donald Robertson, *Mexican Manuscript Painting of the Early Colonial Period: The Metropolitan Schools* (Norman: University of Oklahoma Press, 1994), 25–34. See also Antonio Barrera, "Empire and Knowledge: Reporting from the New World," *Colonial Latin American Review* 15:1 (June 2006): 39–54. The outstanding study of the relaciones is Barbara E. Mundy, *The Mapping of New Spain: Indigenous Cartography and the Maps of the Relaciones Geográficas* (Chicago: University of Chicago Press, 1996). Maria M. Portuondo makes an eloquent argument about the intellectual importance of changing scientific epistemologies in the Spanish world in *Secret Science: Spanish Cosmography and the New World* (Chicago: University of Chicago Press, 2009), 211.
34. "Pastoral Letter of Martínez Compañón, Trujillo, 14 April 1782."
35. Alonso Carrio, *El Lazarillo: A Guide for Inexperienced Travelers Between Buenos Aires and Lima, 1773*, ed. Walter Kline (Bloomington: Indiana University Press, 1965), 229.
36. On this practice, see Richard Price, "Trial Marriage in the Andes," *Ethnology* 4:3 (July 1965): 310–322.
37. On balsams in Spanish America, see Antonio Barrera-Osorio, *Experiencing Nature: The Spanish American Empire and the Early Scientific Revolution* (Austin: University of Texas Press, 2006), 13–29.

38. On leprosy in colonial Peru, see Adam Warren, *Medicine and Politics in Colonial Peru: Population Growth and the Bourbon Reforms* (Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 2010), 118–157.
39. “Martínez Compañón to Jorge Escobedo, Trujillo, 23 January 1784” (Bogotá: ANC, Virreyes 7, 522–523).
40. On the market for American wood in Europe, see Antonio Lafuente and Nuria Valverde, “Linnaen Botany and Spanish Imperial Biopolitics,” in *Colonial Botany: Science, Commerce, and Politics in the Early Modern World*, ed. Londa Schiebinger and Claudia Swan (Philadelphia: University of Pennsylvania, 2005), 143.
41. “Pastoral Letter of Martínez Compañón, Trujillo, 14 April 1782.”
42. Martínez Compañón to Antonio Porlier, Cartagena, 13 December 1790, “Expediente sobre la remisión de 24 cajones de curiosidades de la naturaleza y del arte.”
43. Teodoro de Croix, “Relación,” 69–70.
44. “Libro de bautismos de Celendín” (Cajamarca: Archivo Episcopal [hereafter, AEC], Celendín, Bautismos, book 4, 1782–1789).
45. These appear in vol. 9 of the Trujillo watercolors.
46. Daniel Restrepo Manrique, “Plan reformador del Obispo Martínez Compañón,” in *La Obra de Obispo Martínez Compañón sobre Trujillo del Perú en el siglo XVIII: Appendice II* (Madrid: Ediciones Cultural Hispánica del Centro Iberoamericano de Cooperación, 1994), 108.
47. *Ibid.*, 65.
48. “Actas del Cabildo de 22 Junio 1790: Oficios que dirigió Martínez Compañón antes de su partida” (Trujillo: AAT, Actas de Cabildo Eclesiástico).
49. “Autos de Visita a Santiago de Cao” (Bogotá: ANC, Virreyes 10, #15).
50. “Expediente sobre la remisión de 24 cajones.”
51. “Martínez Compañón to Antonio Hermenegildo de Querejazu, Trujillo, 10 April 1785” (Lima: AGNP, Correspondencia D1-25-727).
52. “Martínez Compañón to Viceroy Croix, Trujillo, 25 July 1785.”

CAPÍTULO 3. Imaginando Pueblos en Trujillo

A tres millas de la ciudad de Trujillo se encuentra lo que Martínez Compañón llamó “las ruinas de un pueblo de los reyes Chimú”, un sitio del patrimonio mundial de la UNESCO hoy conocido como Chan Chan. El pueblo Chimú que lo construyó predominó en la costa norte del Perú desde el siglo X hasta la llegada de los Incas en la década de 1460. En el apogeo de su poder, controlaban un vasto territorio que se extendía desde la frontera de Perú con Ecuador hasta el Valle de Chillón, al norte de Lima. Chan Chan fue en su día la ciudad más grande de todos los Andes, con una población que se cree llegó a 40.000 en su apogeo. A fines del siglo XVIII, las ruinas eran más notables por sus huacas, o túmulos funerarios, que se desmoronaban y se vislumbraban en la distancia. Sus paredes polvorientas estaban marcadas con agujeros que eran obra de los infames ladrones de tumbas conocidos como huaqueros. Robar metales preciosos, trajes ceremoniales y otros artefactos de los cementerios nativos era un gran negocio en el Perú colonial: en el siglo XVI, según los informes, un individuo desenterró casi 300.000 castellanos en oro y plata de una sola huaca; En 1602, un grupo emprendedor de hombres de Trujillo trató de desviar el río Moche directamente hacia el camino de la pirámide en la Huaca del Sol para que el agua hiciera que se derrumbara y expusiera el oro en su interior. Pero el hallazgo más valioso en Chan Chan se hizo en 1558-1559, cuando un ciudadano con suerte llamado Antonio Zarco desenterró tesoros tan brillantes que desencadenaron una fiebre de saqueo que finalmente produjo 700.000 castellanos en piezas de oro e incluso más desacuerdo sobre quién tenía el dominio legítimo sobre la riqueza.¹

Aunque estas primeras misiones estaban más enfocadas en el saqueo que en la investigación arqueológica, los europeos más académicos pronto siguieron a sus avaros predecesores a las ruinas prehispánicas de los Andes del norte. Ya en 1631, Antonio de la Calancha investigó los sitios moche de Huaca del Sol y Huaca de la Luna. Para el siglo XVIII, las anotaciones arqueológicas se habían vuelto casi de rigor en los informes de los viajeros del norte de Perú. El francés Charles Marie de La Condamine y los burócratas españoles Jorge Juan y Antonio Ulloa escribieron y mapearon las ruinas incas de Hatun Cañar, cerca de Cuenca, Ecuador. Los botánicos españoles Hipólito Ruiz y José Pavón dedicaron parte de su expedición botánica patrocinada por la Corona a la investigación arqueológica. Su trabajo no fue anómalo: a medida que los españoles buscaban datos visuales y materiales que pudieran compartir con expertos de todo el mundo atlántico, valoraron cada vez más la investigación arqueológica como un método para comprender culturas que casi trescientos años después del contacto permanecieron, en su mayoría, parte, impenetrablemente ajenas. Las muestras físicas de cerámica y herramientas, así como los mapas de edificios y los cambios de ingeniería en el medio ambiente eran datos útiles que podían transportarse a grandes distancias y compartirse con la comunidad científica en general. Tal investigación fue parte de una fiebre borbónica española más amplia por inspeccionar sitios antiguos que comenzó durante la época de Carlos III en Nápoles (1735-1759), cuando los eruditos excavaron las grandes ciudades cubiertas de cenizas de Herculano y Pompeya. Para 1777, la Corona estaba tan intrigada por los sitios antiguos que el Real Gabinete de Curiosidades en Madrid hizo una convocatoria oficial para antigüedades extraídas de tumbas y ruinas prehispánicas en América.²

Aunque los únicos registros escritos de la participación de Martínez Compañón en la locura arqueológica del imperio español borbónico son los inventarios de objetos

arqueológicos que envió a España en 1788 y 1790, un mapa detallado de Chan Chan (ver Lámina 12) en el volumen 9 de sus acuarelas de Trujillo indica que él y sus ayudantes pasaron mucho tiempo en este importante sitio, demarcando cuidadosamente los cimientos de los edificios y la ubicación de las tumbas, así como casas, montones de chatarra, los muros que separaban el complejo del desierto que lo rodeaba, e incluso un túnel subterráneo que se extendía hacia las colinas en la distancia.³

Los visitantes contemporáneos de Chan Chan encuentran un sitio que es bastante similar a lo que habrían encontrado los arqueólogos de finales del siglo XVIII. Paredes moldeadas a mano de adobe dorado de cascajo (grava y barro) tienen forma de sofisticados patrones de alto relieve donde pelícanos, peces y monos estilizados juegan junto a las olas del mar. El aire dentro del recinto es fresco a pesar de la temperatura exterior; las paredes canalizan ingeniosamente las refrescantes brisas marinas del cercano Océano Pacífico. En muchos lugares, los contornos se han suavizado por las lluvias torrenciales que atormentan la región en años de fuerte lluvia, desgastando las esquinas. Pero aún son visibles los contornos desvaídos de las conchas de *spondylus* delicadamente aguileñadas esculpidas en la pared por artesanos indios. Los chimú celebraban estas conchas como una demostración de su destreza imperial: las *spondylus* se recolectaban en el lejano norte de su reino, en lo que es ahora Ecuador, y llevado al sur de Perú.

En el apogeo del poder de Chan Chan, el interior de la ciudad estaba dominado por los restos de once estructuras que el obispo más tarde denominó “palacios”. Los eruditos de hoy se refieren a ellas como ciudadelas, debido a los altos muros que alguna vez rodearon sus patios interiores y una estructura funeraria. Aunque de cerca parecen poco más que paredes de barro desmoronadas, estas barreras originalmente tenían más de diez metros de altura. Las ciudadelas se encontraban entre treinta y cinco conjuntos habitacionales separados para las élites chimú, intercalados con otras estructuras llamadas barrios que albergaban a los plebeyos, sus talleres y las artesanías que producían. En algún momento, estas áreas de almacenamiento deben haber albergado montañas de la característica cerámica gris-negra o rosada Chimú, muchas de las cuales ya habían sido retiradas o destruidas por los saqueadores cuando el obispo y su equipo las visitaron.⁴ Pero podría haber podido salvar algunos ejemplares, como la olla silbante que Martínez Compañón describió conmovedoramente en el inventario de la colección: “figura de una india con los ojos, la boca y las fosas nasales doradas en oro; con hábito de monja y tres aberturas, una en el cuello debajo del mentón y dos cerca de los senos. Cerámica pintada de rosa-rojo y blanco. Esta pieza, si se sopla [en] sin agua suena como una flauta triste y melancólica. Si se le agrega agua, la india pequeña comienza a dar sus gemidos. Si después de echar la proporción justa de agua, para que tome aire el jarrón, y se ladea hacia el lado con el indio pequeño, aumenta el gemido, como cuando lloran los indios en su mayor desesperación. Si el jarrón se voltea hacia el lado opuesto, de modo que recupera el aliento con fuerza, regresa para soltar el torrente de lágrimas.”⁵

Esta fue solo una pieza de los artefactos moche, chimú e inca que componían la extensa colección del obispo, que detalló escrupulosamente en el inventario adjunto. También tuvo piezas como la figura de “dos indiecitos en su barquito de totora posados sobre un pez, en cerámica negra” y un vaso para beber grabado con figuras de garcetas patilargas. Conservó varias ollas para el licor de aguardiente “que aquí los indígenas llaman pisco”⁶ y un silbato de cerámica negra “en forma de indio, que tiene en cada mano un mono sobre su cabeza”. Varias figuras pequeñas eran antropomórficas o fantásticas, como un monstruo con cuerpo humano y la cabeza de una lechuza común; y una figura de cerámica rosa con cabeza de perro que se sentaba con las piernas cruzadas y tocaba el tambor con manos humanas. La colección incluso incluía elementos que podrían haber

despertado sospechas de idolatría, como la “figurilla de un indio coronado con una media luna atada debajo de la barba”, que Martínez Compañón admitió que “podría ser un ídolo”. Pero, explicó el obispo, esta estatua que muestra atributos clásicos de la realeza inca bien podría ser un “juguete para los niños porque no es un vaso que sirva para beber, o para cualquier otra cosa”.⁷

Para los estudiosos que promovieron las capacidades intelectuales de los indígenas americanos, tales artefactos eran evidencia tangible de la sofisticación de los pueblos prehispánicos de la costa norte peruana. Al mostrar los logros anteriores de los pueblos originarios de Trujillo, Martínez Compañón esperaba convencer al rey, a sus ministros y a las autoridades virreinales de que, con la debida mejora, los actuales habitantes de su obispado podrían cumplir tareas igualmente sofisticadas. En consecuencia, el obispo hizo una convocatoria oficial de información arqueológica en 1782 cuando solicitó a los párrocos que le informaran de “cualquier estructura de la época anterior a la conquista”, especialmente aquellas que eran “notable por su material, forma, grandeza o cualquier vestigio de la misma.” Cualquier evidencia que recibiera en respuesta lo ayudaría a contrarrestar la postura desdeñosa que muchos pensadores europeos asumieron hacia los pueblos nativos de las Américas.⁸

La información que remitieron sus párrocos ayudó a determinar qué sitios arqueológicos locales fueran representados en el tomo 9 de sus acuarelas de Trujillo, dedicado exclusivamente a ruinas, cerámica y otras artesanías prehispánicas. Además de los planos de Chan Chan, estas imágenes presentan una vista en corte estratigráfico única de la Huaca Tantalluc en Cajamarca (ver Lámina 13), un sitio sobre el que escribió por primera vez el corregidor Miguel Feyjoo en 1764. Las letras en la imagen indican las diversas capas de tierra, carbón, ceniza y roca escondida en la montaña, en el fondo de la cual había una cavidad que contenía "muchas piezas de diversas figuras de oro, y algunas de cobre". Otra ilustración retrata a Marcahuamachuco, un sitio ceremonial y cementerio construido ca. 400-1000 dC en lo alto de una meseta aislada en las afueras de la ciudad de Cajamarca. Igualmente fascinantes fueron los proyectos de ingeniería prehispánica a gran escala de la región, incluidos los canales de riego de Chimú, que estaban casi destruidos cuando Martínez Compañón llegó a Trujillo, pero que se ven hoy como evidencia de una "pericia hidráulica y topográfica [que] apunta a una sociedad tecnológica más avanzada". Otras acuarelas representaban ruinas incas: los restos de un edificio en las afueras de Saña; y tramos del camino Inca entre Saña y Jequete-pequeño. El Volumen 9 también contenía ocho imágenes de sitios de entierro en todo el obispado. Tomada en su conjunto, la investigación arqueológica de Martínez Compañón mostró que los antepasados de los indígenas habían mantenido un paisaje cultural complejo con una vida urbana muy desarrollada, tradiciones funerarias sofisticadas y una amplia manipulación del medio ambiente.⁹

Aunque los eruditos modernos elogian el trabajo del obispo sobre la historia arqueológica de Trujillo, llamándolo "el fundador de la arqueología peruana" y concordando en que su documentación del sitio de Chan Chan permaneció insuperable hasta la década de 1970 en el Proyecto Harvard Chan Chan-Valle de Moche, los temporeros no compartían su aprecio por el pasado prehispánico del Perú. Un comentarista de 1791 en el *Mercurio Peruano* descartó a los indios del Perú precolombino como obsesionados con “tradiciones delirantes” y “supersticiones muy ridículas y degradantes”. Fuera del Imperio español, la degradación fue aún peor: recuérdese cómo Guillaume-Thomas de Raynal se refirió burlescamente a los proyectos de construcción inca como "montones de ruinas" e insistió en que, con las excepciones de Cuzco y Quito, la arquitectura prehispánica de América del Sur nunca había llegado a mucho. William

Robertson llegó a decir que los Incas no merecían ser considerados una nación “civilizada”. Cornelius de Pauw, Amédée Frezier y Comte de Buffon coincidieron.¹⁰

Tales argumentos sobre la inferioridad de la cultura material prehispánica reflejaron discursos europeos más amplios sobre la inferioridad del mundo natural americano. Como vimos en el Capítulo 1, estos afirmaban que su clima demasiado húmedo impedía el crecimiento y la diversidad de las especies animales e incluso de los propios indios, cuyos orígenes en el Nuevo Mundo los condenaban a permanecer débiles, afeminados y holgazanes. Recuérdese cómo los hispanoamericanos y los españoles que residían en América, incluidos los jesuitas Francisco Clavijero, Juan Ignacio Molina y Juan de Velasco, salieron en su defensa, escribiendo historias lujosas que elogiaban a la gente y la naturaleza de Hispanoamérica. Estos hombres también se ocuparon de defender la arquitectura y la cultura material prehispánica. Aunque lo hicieron de manera menos directa, los mapas y planos de sitios arqueológicos, representaciones de entierros y colecciones de cerámica, textiles y otros objetos prehispánicos de Martínez Compañón sirvieron al mismo propósito retórico. Registrar la facilidad de los indios con la construcción, la ornamentación y la artesanía fue otra forma de defenderlos contra los detractores europeos. Después de todo, Raynal había desestimado a los pueblos prehispánicos del Perú al degradar sus sitios de construcción como patéticos montones de estructuras derrumbadas. Al demostrar la complejidad y el arte de los constructores y artesanos chimú, las investigaciones arqueológicas de Martínez Compañón intentaron demostrar lo contrario.

Como el resto de su trabajo de historia natural, la investigación arqueológica del obispo que celebra el Perú prehispánico estuvo ligada a cómo imaginó su agenda de reforma para los indígenas que vivían a su alrededor. El mapeo de Chan Chan, la representación de intrincadas cerámicas y la inspección del impresionante sistema de caminos incas en el norte de Perú demostraron que los indios de Trujillo alguna vez habían sido una gran sociedad. Si el pueblo de Trujillo había sido tan altamente civilizado en el pasado, forjar su lugar en la nueva utopía era una tarea mucho más realista. Con logros tan ilustres a sus espaldas, sin duda sería más fácil para los trujillanos contemporáneos prosperar dentro de los dictados de la política, la cultura y la tradición religiosa españolas del siglo XVIII.

Al igual que las generaciones de españoles que le precedieron, Martínez Compañón creía que los asentamientos urbanos eran fundamentales para la misión española de colonizar (o recolonizar, por así decirlo) la América rural española. Pero en la utopía del obispo, las nociones españolas de colonización a través de la urbanización no se trasplantarían simplemente a las comunidades locales. En su lugar, colaboraría con la gente para fundar nuevos asentamientos urbanos que abordarían las necesidades locales, confiarían en la iniciativa comunitaria y promoverían la prosperidad de las personas a las que servían. En este capítulo, dos estudios de caso de proyectos de fundación de ciudades, uno exitoso y otro fallido, demuestran cómo la población local absorbió el discurso dominante de reforma a través de asentamientos urbanos y trató de utilizarlo para promover su propio bienestar. Ambos estudios demuestran cómo la visión de la utopía de Trujillo fue fuertemente cuestionada por todos lados. Las comunidades locales, las élites y los burócratas, y el propio Martínez Compañón, tenían sus propias convicciones sobre cuál sería el mejor futuro posible de Trujillo. Comprender cómo intentaron negociar estas visiones y qué factores determinaron su éxito o fracaso revela tendencias más amplias sobre las iniciativas de reforma local a finales del siglo XVIII. Hispanoamérica del siglo XIX.

Fundación de Pueblos en la Hispanoamérica Colonial

Para cualquiera que quisiera mirar, las ruinas de Trujillo eran una prueba sorprendente de la compleja sociedad urbana que los chimú habían desarrollado en la costa norte. La evidencia de tal urbanidad debería haber sido significativa para los españoles: a lo largo de su historia en Europa y en el extranjero, habían empleado con éxito el asentamiento urbano como la herramienta esencial del conquistador. Basándose en los escritos de Aristóteles y San Agustín, concibieron la ciudad como polis, un lugar que fomentaba la civilización entre los individuos; y como una civitas, una república cristiana que promovió una ciudadanía mutua a través de eventos públicos, edificios cívicos, historias compartidas y fundaciones caritativas. Las ciudades y los pueblos también eran sitios de policía, donde florecían los modales y el refinamiento propios de los vasallos españoles. La noción de la ciudad como entidad civilizadora fue aún más importante en la naturaleza americana, ya que los asentamientos urbanos recordaron a los colonos su superioridad y su separación de los nativos “incivilizados” que acechaban fuera de los límites de la ciudad.¹¹

A finales del siglo XVI, los españoles valoraron tanto su fórmula de poblamiento urbano que ordenaron su transcripción y difusión oficial. Las “Ordenanzas Reales para Pueblos Nuevos” de 1573 estipularon cuidadosamente que cada pueblo español en el Nuevo Mundo debía construirse en un lugar saludable con buena elevación, agua dulce, madera para la construcción y tierra para el cultivo. Cada asentamiento se centraría en una plaza mayor que tendría forma rectangular, “ya que este tamaño es el mejor para celebraciones en las que se utilizan caballos”. Las principales estructuras religiosas y civiles, incluida la catedral, el palacio de justicia y el cabildo o edificio del gobierno municipal, debían erigirse alrededor del perímetro de la plaza. Después de terminar el centro de la ciudad, los colonos debían atender primero sus deberes agrícolas y ganaderos, y luego erigir sus propias casas, teniendo “mucho cuidado. . . para edificarlas con buenos cimientos y muros.”¹²

Las ordenanzas municipales tuvieron cuidado de señalar que la plaza sería la encarnación perfecta del orden, la ley y el dominio económico españoles en cada ciudad o pueblo. Para lograr un efecto dramático completo, se advirtió a los colonos que se abstuvieran de interactuar con los indígenas hasta que el centro de la ciudad estuviera completo “y las casas construidas de modo que cuando los indígenas las vean, entienda que los españoles se instalan allí para siempre”. Una vez que los indios estuvieran lo suficientemente intimidados por estas ciudades en el desierto, podría comenzar el verdadero trabajo de ganárselos, o tomarlos por la fuerza. Los colonos recibieron instrucciones de “mantener la amistad con . . . [los indios] y . . . enseñarles a vivir de manera civilizada. . . [y] conocer a Dios”. Si los nativos demostraban ser menos que conversos dispuestos, tenían órdenes de atacar sus asentamientos pero con la advertencia irónica de que no debían hacer a los indios “otro daño que el que sea necesario para la defensa de los colonos y para que los la ciudad debe [no] ser molestada.”¹³

Dejando a un lado la baja moral, esta agenda para la colonización demostró ser un éxito rotundo. En toda América, los españoles lograron construir ciudades al estilo europeo y aborrecer, intimidar o coaccionar a los indígenas para que se convirtieran en la clase subordinada de trabajadores manuales, sirvientes y artesanos que mantendrían sus propios diseños en la grandeza. Esta estrategia de colonización a través de la urbanización

quedó perfectamente encapsulada en los asentamientos conocidos como reducciones, donde grupos de indígenas vivían y trabajaban bajo la guía paternalista de españoles que supervisaban su desarrollo social y religioso mientras les enseñaban la ética de trabajo española “adecuada”. Aunque las reducciones pretendían tener en mente los mejores intereses de los indígenas, muchas fueron pobladas solo después de que los indígenas fueron desarraigados por la fuerza de sus tierras ancestrales y enviados a sus nuevos asentamientos, convenientemente ubicados cerca de las minas, talleres o granjas donde ellos trabajaban.¹⁴

A pesar del “éxito” económico y social de las reducciones, incluso en el siglo XVIII, muchos colonos aún se acurrucaban en sus grandes casas de hacienda mientras vastas franjas de desierto latían a su alrededor. En las áreas rurales, los plebeyos tenían contacto regular con un segmento muy limitado de la población española, principalmente los hacendados y sus familias. Si bien tal ecuación era inmensamente rentable para los hacendados que arrendaban tierras a cambio de trabajo, los administradores españoles y los funcionarios católicos se preocuparon de que los hacendados descuidaran su deber de instruir a los indígenas en las leyes, la moral y las costumbres españolas.

En Trujillo, Martínez Compañón abrazó los aspectos menos insidiosos de la construcción de ciudades españolas, planeando fundar nuevos pueblos y reubicar hogares aislados en áreas más urbanizadas. Aunque nunca abogó por el traslado forzoso de la población local a pueblos o ciudades, estaba seguro de que los asentamientos urbanos podrían promover la actividad económica, la interacción social, y el comportamiento cristiano, convirtiéndose en sitios que reproducían en miniatura su visión utópica más amplia de Trujillo. Convenientemente para él, esta iniciativa encajaba con una de las principales preocupaciones de la Iglesia Católica en Perú. En 1772, el Consejo Provincial de Lima había dictaminado que las parroquias rurales debían ser redivididas para que los sacerdotes pudieran llegar más fácilmente a los fieles. Dado que las parroquias tenían que estar vinculadas a una población de tamaño adecuado que viviera en áreas rurales, hubo que trasladar familias individuales o erigir nuevos asentamientos. Una vez congregados, el pueblo tendría iglesias con sacerdotes residentes y el importantísimo acceso a la confesión, la comunión y los sacramentos que marcaron la vida católica.¹⁵

Martínez Compañón sabía que si quería fortalecer la economía rural de Trujillo, tendría que solicitar más sacerdotes e iglesias en estas áreas desatendidas. Traerían consigo la creación de nuevos pueblos donde la gente pudiera ayudarse e inspirarse unos a otros. De esta manera, su obra de reforma secular complementaría la agenda más amplia de la Arquidiócesis de Lima y la Iglesia Católica en Hispanoamérica. Al apelar a objetivos religiosos, él podría movilizar los recursos de la iglesia—especialmente la influencia que los párrocos y sus asistentes tenían en las áreas rurales—mientras simultáneamente buscaba reformas temporales. Usó los recursos de su sede para promover su convicción de que los asentamientos urbanos “despertarían y excitarían el amor por el trabajo entre. . . gente de los pueblos. . . promover la industria, [y] . . . facilitar el pago de . . . alquiler” porque la gente no tendría que viajar distancias tan grandes para trabajar. También estaba seguro de que un pueblo ofrecería a las personas “una nueva vida social y civil” con “más equidad, humanidad y justicia”, por lo que estarían menos inclinadas al desorden. Aunque no lo dijo explícitamente, debió saber que si los trabajadores rurales podían brindarse ayuda mutua, sin duda su situación económica mejoraría. Al vivir en comunidades en lugar de hogares aislados, los trabajadores nativos y mestizos pobres de Trujillo podrían comenzar a dar forma a sus propias utopías comunales en la naturaleza.¹⁶

Con esto en mente, el obispo consultó a sus feligreses y comenzó a erigir nuevos asentamientos en todo Trujillo, y finalmente presentó planes para diecisiete reubicaciones de asentamientos existentes y veinte nuevos pueblos. Todos estos tenían un componente religioso: cada nuevo pueblo contaría con una parroquia, o doctrina, que sería más accesible para las personas que actualmente vivían en áreas despobladas atendidas solo por iglesias añejas distantes. El obispo estipuló que una vez que obtuvieran la autorización oficial de las autoridades virreinales, los asentamientos establecerían los cabildos necesarios para su gobierno. Por su parte, la gente tuvo que ponerse de acuerdo para construir una escuela primaria local, erigir un nuevo edificio para la iglesia y construir dormitorios separados para niños y niñas en sus hogares. Dado que las fundaciones de los pueblos no recibían beneficios económicos de las autoridades virreinales, Martínez Compañón imaginó que se financiarían con una combinación de colectas parroquiales, aportes de las comunidades nativas y su propio salario. Para la tierra de las nuevas ciudades, confió en la generosidad de los terratenientes locales. Como era de esperar, asegurar la tierra para usar en las nuevas ciudades se convertiría en uno de los mayores desafíos de sus proyectos de asentamientos urbanos.¹⁷

Si bien la mayoría de las reubicaciones de los asentamientos existentes ocurrieron en las provincias amazónicas de Moyobamba y Chachapoyas, los pueblos construidos desde sus cimientos se ubicaron con mayor frecuencia en la provincia más septentrional del obispado, Piura. Ubicado entre el Océano Pacífico y la Cordillera de los Andes, el rico suelo de este distrito fue alimentado por los ríos Chira, Piura y Olmos. Según el conteo de Martínez Compañón, el área albergaba treinta y cinco haciendas y estancias ganaderas que generaron casi el 95 por ciento de la riqueza provincial. Aunque los peones que vivían en estas haciendas no eran esclavos, generalmente sobrevivían como arrendatarios indigentes sujetos a los caprichos de sus terratenientes, quienes les pagaban tan tacaños que apenas podían comer después de cubrir la renta, los impuestos y el tributo.¹⁸

Los hacendados eran muy conscientes de que la explotación de los arrendatarios sustentaba su lujoso estilo de vida; en consecuencia, buscaron mantenerlos en condiciones feudales. A menudo, esto significaba que en lugar de construir casas para los trabajadores en lugares centralizados, preferían que sus trabajadores vivieran “en gran dispersión, dispersos por las montañas y los campos”,¹⁹ donde serían menos capaces de unirse para exigir un trato más justo. Pero para Martínez Compañón, traer a los empobrecidos y desfavorecidos a los asentamientos urbanizados era la vía más segura para “civilizarlos, mantener su libertad y ayudarlos en todo. . . para que se conviertan en vasallos útiles a sí mismos, al comercio, al buen orden y al crecimiento de la Real Hacienda.”²⁰ Su visión de las pequeñas utopías urbanas se basó en ideas contemporáneas de “civilización” a través de la construcción de ciudades, pero ofreció invitación y colaboración en lugar de la coerción que caracterizó la tradición española dominante de construir asentamientos urbanos en la naturaleza. Al guiar a la población local a crear mejores futuros para sus propias comunidades, el obispo remodeló el discurso español de dominación a través de la urbanización, transformándolo en una visión idealizada de un futuro mejor.

Aunque estos asentamientos urbanos nuevos y mejorados no siempre tuvieron éxito, resaltan las jerarquías sociales arraigadas y las ineficiencias burocráticas que plagaron las agendas de reforma local a lo largo de la Hispanoamérica colonial tardía. El primer caso del pueblo fallido de Las Playas demuestra cómo cuando las élites locales hicieron las alianzas correctas con los burócratas virreinales, pudieron unirse para preservar sus propios intereses y destruir la visión de reforma que promovían el obispo y los plebeyos. Por el contrario, el pueblo de San Antonio finalmente tuvo éxito, pero la

historia de cómo llegó a existir también destaca la importancia de las redes de poder y las alianzas de élite. Aquí, el implacable terrateniente que hizo todo lo posible para evitar que la gente de su hacienda fundara su propio pueblo finalmente fracasó en su campaña porque cometió el error fatal de trabajar en contra de los funcionarios de la iglesia local. A pesar de estas diferencias, ambos estudios de caso destacan cómo los asentamientos de las ciudades se convirtieron en un sitio de visiones utópicas ferozmente disputadas. Las comunidades locales, las élites del área, los administradores virreinales e incluso el obispo tenían su propio plan único sobre cómo los nuevos pueblos contribuirían a la utopía en Trujillo. Al final, estos conflictos ideológicos fueron uno de los mayores factores que dificultaron la fundación de los nuevos pueblos.

El Pueblo Fallido en Las Playas

Uno de los principios centrales de los planes de Martínez Compañón para crear una utopía viva en Trujillo fue incorporar ideas e iniciativas locales. De hecho, todas sus agendas de fundar pueblos, construir escuelas y mejorar las condiciones del trabajo minero comenzaron con solicitudes iniciales de comunidades individuales. Las personas que querían construir nuevos pueblos escribieron a su obispo solicitando su ayuda para que ellos también pudieran disfrutar del apoyo mutuo, la interacción social, el gobierno local y un acceso más fácil a la práctica religiosa católica que venía con un estilo de vida comunal. En un escenario que refleja lo que sucedería con las reformas educativa y minera, sus peticiones iniciales fueron seguidas por informes de funcionarios locales que confirmaron las condiciones que describieron y proporcionaron información adicional sobre geografía y demografía. Martínez Compañón intervino entonces con los terratenientes y burócratas locales, tratando de reunir los permisos necesarios para que la gente pudiera hacer realidad los nuevos pueblos. Como es el caso con tantos esfuerzos de reforma del período moderno temprano, la mayoría de los proyectos de la ciudad finalmente fracasaron. Sin embargo, un examen más detenido de cómo se decidió su destino destaca la difusión de la retórica reformista en la Hispanoamérica colonial tardía, y muestra cómo las ideas de urbanidad civilizada que tuvieron su origen en la construcción de ciudades europeas fueron difundidas y adoptadas por las poblaciones rurales de Hispanoamérica. También ejemplifica la importancia de las alianzas de poder en el bloqueo o promoción de proyectos. Pero de manera más abrumadora, estas historias recuerdan que, aunque la planificación de la utopía suena armoniosa y romántica, los actores locales de todos los grupos sociales se resistían a ceder poder o influencia a quienes consideraban su oposición.

La historia del pueblo de Las Playas incorpora estos mismos desafíos divisivos. Comenzó en mayo de 1783, cuando Martínez Compañón recibió una carta de Eusebio Palacios, Francisco Montero, Vicente Palacios y otros trece mestizos y castas. Todos vivían y trabajaban en las tierras de la hacienda Tambogrande, situada a orillas del río Piura en medio de la mayor concentración de haciendas agrícolas de la provincia de Piura. Comenzaron su pedido con un lastimero llamado a su líder espiritual: “ni nosotros, ni nuestros hijos, somos capaces de lograr una forma de vida saludable para el espíritu”, le dijeron. Su carta explicaba cómo con el sacerdote y la iglesia más cercanos ubicados a cuarenta y cinco millas de distancia, no podían adorar a los santos, donar limosnas, recibir los sacramentos o comulgar con regularidad. Para colmo, su situación de aislamiento les impedía construir una escuela o encontrar “una anciana para curar nuestras dolencias, ni

siquiera un barbero para la reparación de los accidentes que necesitan la pronta atención de sus instrumentos”. Estaban seguros de que el único remedio para su situación era “construir . . . un pueblo, y una iglesia, con su propio sacerdote.” Esperaban que su obispo los ayudara a asegurar la tierra que necesitaban, ya que los hacendados eran dueños de todo el territorio circundante, incluso la tierra que estaba vacía. La gente supuso que los terratenientes locales, que eran conocidos por tener “poca caridad”, no verían con buenos ojos su petición. Entonces recurrieron al obispo para que los ayudara a allanar el camino para fundar un nuevo pueblo en el terreno conocido como Las Playas, un pueblo que luego el obispo sugirió que llamaran “La Luisiana”.²¹

Los líderes del cabildo local, o cabildo de indios, también escribieron una carta a Martínez Compañón, que recibió el mismo día. Tomás Gulachi, José Carmen y Antonio Rentero compartieron la visión de los mestizos sobre cómo el nuevo pueblo podría mejorar sus vidas. Le pidieron al obispo, su “verdadero padre”, que les ayudara a construir una iglesia y les asegurara un terreno para su reasentamiento. Los indios describieron las dificultades que enfrentaron al adorar en una capilla vacía en el desierto que estaba lejos de sus hogares. En los días de fiesta, cuando llegaba un sacerdote itinerante a dar los sacramentos, muchos de sus vecinos tenían que caminar por lo menos tres millas y media para encontrar un lugar donde pasar la noche. Para rectificar esta situación, ellos también imaginaron fundar una nueva ciudad. Sería una verdadera utopía donde los vecinos pudieran ayudarse unos a otros en su labor, facilitando a toda la comunidad el cumplimiento de los tributos. Creían que incluso promovería la paz entre las razas porque alinearse con los vecinos mestizos y españoles pobres “proporcionaría. . . una gran ayuda y defensa contra las extorsiones de los extraños”, al tiempo que ofrece un buen modelo de vida cívica y cristiana. Al igual que los mestizos y las castas que compartirían su pueblo propuesto, los indígenas prometieron seguir los planes del obispo para su asentamiento cumpliendo con los dictados que había establecido durante su visita, incluida la construcción de sus casas alrededor de la iglesia y asegurándose de que todas sus casas tuvieran habitaciones separadas para padres, hijos varones y mujeres. Esperaban que al hacer estas promesas persuadiría al obispo para que los ayudara a construir el pueblo para que pudieran disfrutar del beneficio de su propio párroco, uno que “nos confesaría, administraría los sacramentos cuando nos estemos muriendo” y simplemente “ayudaría”. nosotros un poco. . . rescatándonos de la cobardía que proviene de una vida salvaje.”²²

En junio, José Luis Freyre Orbegoso, el sacerdote mayor de la zona, escribió al obispo confirmando el aislamiento del que habían hablado los peticionarios, aclarando que algunos tenían que viajar más de 165 millas para visitar al sacerdote más cercano. Agregó que la creación del nuevo pueblo era “absolutamente necesaria para el buen orden de la parroquia india, y para evitar la irreligiosidad. . . y rebeldía” en que siempre había vivido este pueblo.²³ El Ayuntamiento de Piura también apoyó a los pueblos que el Obispo proponía fundar en la zona, diciéndole que el plan era, a su juicio, “uno de los mejores, y utilísimo”, y “llenaría de felicidad a esta ciudad”.²⁴ La comunidad claramente contaba con el apoyo de las autoridades religiosas y del gobierno municipal de la zona, pero eso no era suficiente. Necesitaban que los terratenientes locales les dieran permiso para mudarse y donar o vender la tierra en la que construirían sus pueblos.

En consecuencia, Martínez Compañón asumió el papel protagónico en las delicadas negociaciones con los hacendados titulares de los derechos sobre los trabajadores y la tierra. Primero se acercó a la familia Castillo, propietaria de la hacienda Tambogrande, donde trabajaban los peticionarios, y por lo tanto tenía los derechos sobre su trabajo. Sin su permiso, la gente no podía mudarse a su nueva ciudad. El obispo trató

de calmar sus supuestos temores de perder el control de su fuerza laboral explicando que vivir más juntos en las ciudades en realidad animaría a la gente a trabajar más, porque observarían a sus vecinos trabajando a su alrededor. “Fomentaría de mil maneras la industria que hoy no conocen”, prometió. Lo que es más importante, esta inspiración mutua y el apoyo comunitario facilitarían que la gente pagara las rentas que le debían a la familia. Razonó que una población saludable y feliz produciría más y se convertiría en la base de una economía local más fuerte.²⁵

Por su parte, los Castillo —Silvestre, Diego, Miguel y su hermana Mariana— no se convencieron tan fácilmente. Coincidieron en que los arrendatarios que proponían asentar el nuevo pueblo actuaban de “buena fe”, pero les preocupaba que “esta gente [fuera] motivada únicamente por un espíritu de novedad e inquietud” y, peor aún, impulsada por “la firme creencia . . . que llegarán a ser dueños y legítimos poseedores de esta, nuestra dicha hacienda de Tambogrande.” Al igual que los terratenientes de todo el obispado, los Castillo temían que compartir la jurisdicción sobre los trabajadores o la tierra pudiera poner en peligro su mano de obra cautiva. Como ya se beneficiaban de las jerarquías sociales y económicas vigentes, no tenían ningún interés en promover esfuerzos que pudieran poner en peligro sus posiciones de privilegio.

A pesar de sus reservas, los Castillo escribieron que estaban de acuerdo con la propuesta del obispo y los trabajadores. Tal vez lo hicieron desde un sentido de equidad, o deber hacia su obispo y su iglesia. Podrían haberse dado cuenta de que su simple aquiescencia de ninguna manera significaba que el proyecto continuaría sin obstáculos por otros factores. Cualquiera que sea su razonamiento, la familia reconoció que al construir cuatro o seis bloques de asentamientos urbanos alrededor de la capilla en el desierto, la gente podría “crear una ciudad muy cómoda” pero que, sin embargo, estaría “sujeta a las siguientes condiciones. Los Castillo ordenaron que la tierra y las casas que la gente construiría en ella serían en última instancia propiedad de la hacienda, no de la gente misma. Estipularon que los habitantes del nuevo pueblo no podrían criar ningún tipo de ganado, y no podrían hacer uso de los cerros y riberas que rodeaban al pueblo para pastoreo o cultivo; ni podían usar ningún campo en barbecho en la propiedad. Los Castillo conservaron el derecho de despedir a cualquier ciudadano del asentamiento en cualquier momento y por cualquier motivo, y si la gente abandonaba sus casas y el pueblo por su propia voluntad, tenían que vender sus casas o comprarlas ellos mismos; de esa manera, los pagos del alquiler no serían interrumpidos.

Al final, una serie tan compleja de advertencias comprometió lo que a primera vista parece ser una aceptación magnánima del plan. En la visión de los Castillo del futuro pueblo de Las Playas, la gente del pueblo no sería dueña de las casas que habían construido con sus propias manos. Se verían obligados a continuar con su trabajo como trabajadores remunerados porque se les prohibía poseer su propio ganado o cultivar sus propios campos. Si de algún modo desagradaban a los hacendados, podían ser excluidos de su nuevo pueblo en cualquier momento y por cualquier motivo. Si alguna vez decidieran mudarse, se verían obligados a pagar por las casas que en realidad nunca habían tenido en primer lugar. La visión de los Castillo ciertamente distaba mucho de la utopía plebeya que Eusebio Palacios y los demás habían imaginado en sus primeras peticiones. Sin embargo, en la mente de Martínez Compañón, todavía era preferible a la situación actual y, por lo tanto, valía la pena un mayor esfuerzo.²⁶

Una vez que obtuvo el permiso para que los trabajadores se mudaran, el obispo necesitaba derechos sobre la tierra que estas 689 personas se proponían usar para que pudieran venir “a vivir de manera civil y cristiana”.²⁷ El terreno desocupado que tenían

en la mira era parte de la hacienda vecina Tangarará, propiedad del Marqués de Salinas, un burócrata de Lima. Probablemente suponiendo que Salinas se resistiría a desprenderse de una parte de su territorio, Martínez Compañón decidió ir por encima de su cabeza y ponerse en contacto directamente con el virrey Croix para determinar “lo más adecuado en esta materia”. Explicó cómo la gente planeaba construir sus casas con habitaciones separadas y establecer “una buena Iglesia para el uso común de todos”. Pero aún más importante, señaló, en el proceso podrían “establecer y mantener un buen orden”.²⁸ No fue sino hasta casi un año después que Martínez Compañón le escribió directamente al terrateniente Salinas. Después de explicar lo que él y el pueblo imaginaban para las tierras de Las Playas, obsequiosamente le dijo: “Nunca deseé de ninguna manera que Vuestra Ilustreza sufriera el menor daño”.²⁹ Al mes siguiente, el obispo obtuvo su respuesta de su virrey. Era uno que podría haber anticipado, pero probablemente no el que había estado esperando. “Cuando [los archivos sobre el proyecto] . . . son examinados y examinados por mí con la atención que exigen”, escribió Croix, “ordenaré para cada asunto lo que merece, y le informaré a Vuestra Ilma. de los resultados”.

En contraste con el bloqueo burocrático de Croix, Salinas respondió casi de inmediato, probablemente temiendo lo que podría haber visto como un intento de apropiación de tierras. Comenzó diciéndole al obispo que Tangarará en realidad era propiedad de su hijo, quien estaba convenientemente en Madrid. Aunque afirmó encontrar el plan del obispo “muy agradable”, señaló que él mismo no estaba capacitado para tomar tales decisiones sobre la tierra porque no era suya y nunca había estado allí. La única persona que podría determinar el destino de la nueva ciudad sería su hijo. Por lo tanto, pudo convenientemente parecer agradable y dejar una valiosa estrategia de salida para la familia y su hijo, mientras mantenía intacto el statu quo. Fue el tipo de cálculo ingenioso que ayudó a los poderosos a conservar lo que era suyo.³¹

Dado que era imposible obtener el permiso de la familia Salinas dentro de un plazo razonable, Martínez Compañón no tuvo más remedio que esperar la respuesta de Croix. Todo lo que escuchó de la capital fue un silencio estrepitoso; por lo que en diciembre de 1789 intentó otra vía: contactar al intendente Saavedra para ver si había habido algún progreso en el asunto. Le imploró a Saavedra que use su “respeto, constancia y prudencia” para superar “cualquier diferencia”. dificultades puedan oponerse a la ejecución del proyecto.” Destacó que esperaba que Saavedra pudiera convencer a los hacendados de que estaban equivocados en la noción de que “dichas fundaciones vendrán a ser la ruina de sus intereses”³². Aunque la respuesta del intendente tomó sólo cuatro días, debe haber sido decepcionantes. Luego de elogiar el objetivo de los proyectos, Saavedra le dijo a Martínez Compañón que su gran visión probablemente tendría poco éxito. Él notó que el problema de implementar los planes para los pueblos era el “mal clima” de la zona (no precisó si se refería al clima meteorológico o al sociopolítico) y la “poca, o total falta de ganas [la indios] tienen de cumplir con estos ofrecimientos”, o cumplir con las estrictas condiciones que los Castillo habían dispuesto. Concluyó con la afirmación pesimista pero perspicaz de que “este reino, como sabe Vuestra Ilma., tiene la desgracia de que nadie hace nada, salvo su interés particular”³³.

Esto es lo último que consta en el expediente del proyecto de fundar un pueblo en Las Playas. Aunque el obispo, la gente del pueblo y las autoridades locales hicieron todo lo posible por persuadir tanto a los hacendados como a los administradores virreinales para que apoyaran su proyecto, el pueblo nunca llegó a existir. Una mirada más cercana revela varios problemas estructurales que ayudan a explicar su fracaso. Primero, los arrendatarios de Tambogrande propusieron que todo el trabajo relacionado con las casas nuevas, la iglesia y la donación de terrenos se hiciera para beneficiar a un grupo

relativamente pequeño de solo 689 personas. Los peticionarios también estaban en un dilema en lo que respecta al patrocinio de su nueva ciudad. Sabían que su obispo era su principal defensor y que enfatizar su necesidad de una iglesia y un sacerdote era más probable que captara su apoyo ideológico y financiero. Lo que parecen no haber sabido es que, a pesar de su ilustre reputación, Martínez Compañón tenía una capacidad limitada para ayudarlos. Un funcionario de la Iglesia tenía poca influencia sobre las acciones de los terratenientes y los funcionarios cívicos, y solo tenía fondos limitados para donar; de hecho, con todos los proyectos de su ciudad, todo el dinero que aportaba Martínez Compañón procedía directamente de su propio salario.³⁴

Lo que es más importante, lo que la gente pedía se oponía directamente a los intereses de las élites terratenientes de la zona. Este último grupo lo reconoció de inmediato: la familia Castillo temía perder el control de su fuerza de trabajo y su territorio. También se dieron cuenta de que en una tierra de tan grandes distancias, sería extremadamente difícil monitorear si la gente del pueblo robaba ganado o hacía mal uso de la tierra. Peor aún, una vez reunidos en un asentamiento de la ciudad, los trabajadores estarían en fácil contacto entre sí y, por lo tanto, mucho más capaces de unirse contra ellos. Así que los hacendados establecieron una serie de “condiciones” que parecían adecuadas para la fundación del pueblo pero que en realidad distorsionaron tanto los contornos del proyecto que era casi irreconocible. En cuanto al hijo desaparecido del marqués de Salinas, si el virrey Croix alguna vez se molestó en mostrarle los archivos sobre la propuesta (el registro no lo dice), seguramente se habría preguntado por qué debería ceder las tierras de su propia familia para que las usaran peones que supuestamente estaban trabajando en la hacienda de los Castillo.

Resultó que, en muchos sentidos, Saavedra tenía razón. Las Playas fue solo uno de los dieciséis proyectos de fundación de la ciudad que fracasaron. Si bien nunca se construyó, otras ciudades que lograron superar la etapa de construcción y que comenzaron a funcionar eventualmente también fracasaron. Por ejemplo, el nuevo pueblo de San Carlos, fundado en las selvas de Chachapoyas en 1782, enfrentó dificultades desde el principio. Apenas dos años después de su establecimiento, el alcalde indígena Bernardino Cucca le escribió a su obispo con sus preocupaciones. Desanimado por cómo se estaba desarrollando el proyecto, afirmó que los indígenas locales lo despreciaban debido a sus intentos de controlar su comportamiento y moderar su embriaguez. Informó que en lugar de vivir permanentemente en San Carlos, los indígenas habitaban sus nuevos hogares por sólo tres o cuatro meses porque la tierra era estéril y no podían cultivar allí. Los indios también le dijeron que no podían asistir a misa porque sus casas estaban muy lejos del centro del pueblo; temían que si los abandonaban, los vagabundos los invadirían.³⁵ El tono desesperado de su carta sugiere que los planes para San Carlos pueden no haber sido del todo apropiados a la realidad local. La ubicación no ofrecía ninguna forma de ganarse la vida y, en última instancia, no era atractiva para aquellos a quienes estaba destinada. Tal vez esta fue una estrategia alternativa de un terrateniente intratable: en lugar de diferir y evadir complejos, uno podría simplemente ofrecer tierras que no eran adecuadas para una habitación permanente. Todas estas técnicas contenían los beneficios de parecer cumplir con las intenciones magnánimas del obispo mientras bloqueaban efectivamente cualquier cambio.

El Pueblo Exitoso de San Antonio

Aunque un resultado decepcionante de fracaso parece haber sido la regla para la mayoría de los intentos de fundación de ciudades, Trujillo tiene varias excepciones en las que se desarrollaron e incluso florecieron nuevas ciudades. Cuando los arrendatarios de la hacienda Chipillico, que se ubicaba a lo largo del río Chira, ligeramente al noroeste de Tambogrande, se acercaron a Martínez Compañón en la primavera de 1783 con una solicitud para construir un pueblo llamado San Antonio, podrían haber asumido razonablemente que, como la mayoría de los demás, su consulta fue inútil. La familiaridad con su casero, el impredecible y vengativo Vicente Fernández Otero, quizás les haya dado la mayor pausa: bien podrían haber adivinado cómo lucharía hasta el final con su proyecto en un episodio épico de acusación, intimidación y brutalidad. Sin embargo, el resultado de su batalla demuestra que eligió mal al orquestar sus esfuerzos; al desafiar a las figuras religiosas locales, puso a Martínez Compañón en su contra y finalmente condenó su causa.

Fernández Otero fue un notorio alborotador cuyo comportamiento exaltado lo convierte en una de las figuras más memorables del Trujillo de finales del siglo XVIII. Seguramente, su reputación lo precedió en el caso de la fundación del pueblo en San Antonio; sin embargo, don Miguel Sarmiento, Juan Manuel Rodríguez, Antonio de García y los demás españoles, mestizos y pardos de la hacienda Chipillico creían lo suficiente en las ventajas que traería un pueblo, que pensaron que valía la pena tratar de formar un nuevo asentamiento fuera de su territorio. control. Le explicaron a Martínez Compañón cómo su comunidad sufría “los efectos fatales de la vida salvaje”. Los más perjudiciales fueron “el aislamiento de la gente, la enfermedad de sus aires, la falta de alimentos” y la “falta de comodidades” en general. Señalaron que la comunidad había llorado muchas veces la muerte de un miembro sin la adecuada administración de los últimos ritos porque los sacerdotes rara vez los visitaban. Además, en un entorno tan rural, escribieron, “no tenemos maestros que nos disciplinen a nosotros ni a nuestros hijos” en las escuelas primarias. Por estas razones, solicitaron poder construir sus casas (con los propios dormitorios separados para niños y niñas) en un asentamiento centralizado con una iglesia. Solo había un problema: su arrendador, Don Vicente Fernández Otero, ya era dueño de la única tierra disponible.³⁶

Aunque Sarmiento esperaba que algo de “justicia y cristiandad” en Fernández Otero lo impulsara a aprobar su propuesta, rápidamente se dieron cuenta de que no haría tal cosa. En cambio, Fernández Otero aprovechó de inmediato la miríada de “consecuencias perniciosas” que tendría el propuesto pueblo de San Antonio. Indignado por la mera proposición, rápidamente escribió una carta a su obispo. Esto desencadenó una ráfaga de acalorada correspondencia entre Piura, Trujillo y Lima, generando un episodio muy controvertido con un final inesperado. La carta revelaba con gran detalle cómo Fernández Otero estaba preocupado por perder el control tanto de su tierra como de sus recursos. Primero, aunque la tierra que la gente se proponía utilizar era fértil y de fácil riego, el hacendado la consideró totalmente inadecuada para el proyecto, señalando que el nuevo pueblo lo despojaría de esta excelente tierra, aunque no tuviera necesidad de ella. previamente. También pensó que el ganado del nuevo pueblo diezmaría los pastos que necesitaba para su ganado. Además, el sitio propuesto estaba demasiado cerca de sus campos de caña de azúcar, de los cuales le preocupaba que “muchos muchachos y sirvientes, por ser jóvenes y problemáticos”, robarían inevitablemente. Al igual que los Castillo, temía la pérdida de rentas si la gente de San Antonio de repente decidiera mudarse y abandonar sus casas. Simplemente no podía ser persuadido para que renunciara altruistamente a una pequeña parte de su territorio por el bien de aquellos que trabajaban para él. Como último golpe mortal a la propuesta, sostuvo que las firmas de las personas

en la carta de solicitud original habían sido “falsificadas”. Explicó que “el asistente del sacerdote. . . forzado . . . [la gente] a firmar, sin explicarles el contexto de la solicitud” o decirles que la propuesta básicamente crearía una “guarida de ladrones” donde tendrían aún más dificultades para obtener la guía religiosa y los servicios civiles. En su mente, esto invalidaba todo el proyecto, que esperaba que simplemente fuera cancelado.³⁷

Mientras tanto, en Piura, el sacerdote Freyre Orbegoso se enteró de las acusaciones contra su asistente. Con la esperanza de razonar con el hacendado, Freyre Orbegoso viajó a su casa para persuadirlo de que se retractara de su condena. Después de dos visitas de este tipo, se hizo evidente que las súplicas del sacerdote caían en saco roto y, en cambio, Fernández Otero subió aún más las apuestas. Reclutó a su cuñado, don Baltasar Ruiz, para que llamara a las puertas de los inquilinos que habían firmado la petición original. Cuando no respondieron a sus amenazas iniciales, irrumpió en sus casas sin ser invitado, exigiendo la retractación de sus firmas bajo amenaza de aumento de rentas o expulsión total de la hacienda. Mientras Ruiz se ocupaba de hacer de hombre fuerte, Fernández Otero se dedicó a redactar una carta amenazante para Apolinario Herrera, el ayudante del cura a quien había acusado de inventar la petición. Esta carta le advertía pétreamente que establecer el pueblo sería “muy difícil” y que “sólo la piedad divina puede hacer que suceda lo que quiere Vuestra Ilma.”³⁸

Aparentemente, las invasiones de Ruiz a los hogares de los arrendatarios surtieron efecto porque poco tiempo después, una segunda carta de los arrendatarios de Chipillico llegó al escritorio de Martínez Compañón. Debe haberse sorprendido al saber que estaban revirtiendo su solicitud de ayuda. Su carta decía: “ha llegado a nuestro conocimiento que se ha presentado un documento a nuestro nombre solicitando el permiso para formar una ciudad”. No habían puesto voluntariamente sus nombres en tal documento, afirmaba ahora la gente. En cambio, el asistente del sacerdote Herrera les había hecho firmarlo, sin explicar las diversas formas en que la nueva ciudad realmente los lastimaría. La carta de retractación razonaba que si se mudaban a San Antonio, su ganado se perdería cuando inevitablemente se mezclaran con el de su dueño, o la manada se comería todo el pasto disponible en la hacienda. También les preocupaba que si se mudaban, su nuevo asentamiento sería vulnerable si alguna vez tuvieran que dejarlo en manos de mujeres y niños. Terminaron su carta confirmando su creencia de que “no hay lugar para el intento de pueblo en la hacienda de Chipillico”. La campaña de miedo de Fernández Otero había sido tan efectiva que la gente había renunciado al sueño de su propio pueblo.³⁹

Pero Herrera, el asistente del joven sacerdote en el centro de la controversia, no se dejó influir tan fácilmente. Indignado por las acusaciones en su contra y seguro de haber actuado de buena fe, buscó limpiar su nombre escribiendo a su superior, Freyre Orbegoso. Concluyó que la gente de Chipillico se había asustado tanto por las amenazas de Baltasar Ruiz que “me dijeron que sería imposible hacer la capilla y las casas” que querían.⁴⁰ A las pocas semanas, envió otra carta a Martínez Compañón, en el que insistía en que era simplemente falso que “los inquilinos habían presentado la solicitud [original] en contra de su voluntad”. Había explicado cuidadosamente los beneficios del nuevo asentamiento a la gente, afirmó. La acusación de falsificación había sido inventada por el enojado hacendado, quien “solo parece querer un cura que . . . desgarrar sus ovejas, sin tratar de proteger [las] o remediar [la situación]”. Insistió en que Fernández Otero había obligado al pueblo a escribir la retractación en contra de su voluntad.⁴¹

A estas alturas, Martínez Compañón ya había tenido suficiente. Fernández Otero no sólo había frustrado el proyecto de fundación del pueblo; había mancillado el nombre de los eclesiásticos locales en el proceso, llegando incluso a afirmar que habían

intimidado y chantajeado a sus feligreses en nombre de la agenda de reforma del obispo. Aunque Martínez Compañón arriesgó atención negativa por su proyecto favorito de fundar pueblos en Piura, su enojo por las calumnias de Fernández Otero lo obligó a informar al virrey Croix de lo que estaba sucediendo en la hacienda Chipillico. Remitió copia del expediente desde Piura el 22 de septiembre de 1783. El asunto luego quedó fuera del registro documental hasta junio de 1785, cuando Pedro Castillo, alcalde de Chipillico, escribió una suave carta a Fernández Otero, rogándole que “llevase adelante”. afuera . . . las excelentes ideas que inspiran al venerable prelado” al permitir que procediera la fundación del pueblo.⁴² Su súplica mansa hizo poco para impresionar al hacendado, quien respondió con una carta detallando los resultados negativos de dos experimentos similares. Fernández Otero explicó cómo el dueño de la hacienda cercana de Pacaipampa había perdido su propiedad cuando no pudo defenderla de los robos y ataques después de que todos sus arrendatarios se habían ido. Un caso aún peor se dio en el recién fundado pueblo de Corocotillo. Allí “no obedecen las reglas de la justicia”, afirmó Fernández Otero; colonos enojados una vez casi matan al alcalde de Piura. El pueblo era conocido por “robos, apuñalamientos, muertes, asesinatos y flagelaciones públicas”, y el robo de ganado era endémico. Ni el asistente del sacerdote ni el ayudante del corregidor tenía ningún control sobre lo que pasaba, y “el alcalde provincial tampoco puede hacer nada”, porque no quería arriesgarse a perder la vida. Fernández Otero hizo todo lo posible para que pareciera que los proyectos de fundación de la ciudad estaban generando lo contrario de la civilidad. Claramente creía, o trató de hacer creer a otros, que si a los plebeyos locales se les extendía más autonomía e independencia, se convertirían en un lío de infieles sin ley, amenazando la estabilidad y el buen orden. Lo que describió fue lo opuesto a la utopía. En lugar de evocar la retórica de la reforma, visualizó amenazadoramente la nueva ciudad como una distopía.

Ante tan escandalosas afirmaciones, algo debe haber hecho que el hacendado reconsiderara su posición porque más adelante en la carta, Fernández Otero admitía que el subintendente y el intendente eran en última instancia los “patrones de mi voluntad” y que él se lo dejaría a ellos. para decidir si “se establece o no el pueblo”. Pero si lo fuera, aseveró, cada persona que allí viviera estaría obligada a pagarle dos pesos al año como renta por el uso de la tierra para casas, pastos para el ganado y campos para labranza. También quería asegurarse de que él y sus familiares pudieran mantener su residencia en las casas de la hacienda “porque estas son nuestras propias casas en las que vivimos con nuestras propias familias y sirvientes”. Aunque es imposible saber qué fue exactamente lo que convenció a Fernández Otero de cambiar de opinión y permitir el acuerdo, el párrafo final de su carta ofrece una pista. Parece que una vez que las autoridades civiles se involucraron en nombre del obispo, no tuvo más remedio que aceptar la gravedad de lo que había hecho. Enemistarse sumariamente con el clero local, el obispo y los burócratas virreinales obstaculizaría gravemente sus futuros negocios y tratos sociales. Por lo tanto, buscó hacer las paces tan bien como sabía. “Para obtener la bendición de Su Majestad”, prometió, “estoy dispuesto a dar 4.000 pesos a su real tesoro. . . por la santa voluntad de Vuestra Ilma.”⁴³ Aunque esta oferta era generosa, no podía ocultar por completo el hecho de que los términos que proponía delineaban un nuevo “pueblo” que parecía poco diferente de la situación de vida actual. La gente seguiría pagando “renta” por la tierra, las casas y las actividades agrícolas.

Incluso bajo estas estrictas condiciones, el hacendado había cedido. Sus propios pasos en falso con el asistente del sacerdote lo habían convertido en el propietario manipulador. En respuesta, Martínez Compañón empujó todos los recursos disponibles para que el proyecto de fundación del pueblo pudiera seguir adelante. Con el asunto

finalmente resuelto, el obispo escribió una carta al virrey Croix en diciembre siguiente. Con orgullo le dijo que el nuevo pueblo que se asentaría en los terrenos de la hacienda Chipillico de Fernández Otero sería el hogar de 943 almas. Viviendo juntos, a la gente le resultaría más fácil asistir a los servicios de la iglesia y podrían construir una escuela. Disfrutarían del apoyo de una comunidad. Lo que es más importante, sentirían un sentido de pertenencia que los inspiraría a trabajar más duro y, en última instancia, a producir más bienes agrícolas y criar más ganado. Esto beneficiaría a todos los involucrados. Haciendo una retrospectiva de lo que había sido un episodio difícil, concluyó: “Creo que Fernández Otero, y los demás propietarios, van a recibir. . . más beneficio de la fundación de dichos pueblos, que los propios arrendatarios.”⁴⁴ A lo largo de las tribulaciones en San Antonio, el obispo se había aferrado a su creencia de que su nuevo pueblo utópico equilibraba los intereses de todas las partes involucradas: le dio a la gente local una verdadera participación en sus hogares y sus tierras y les proporcionó las ventajas del gobierno municipal, una iglesia local y el apoyo mutuo de la vida comunal. Al mismo tiempo, confiaba en que los hacendados estarían complacidos con el resultado porque los arrendatarios más felices con intereses creados en sus propias comunidades inevitablemente trabajarían más duro.

Al final, la oposición de Fernández Otero fue en vano. Tal vez incluso funcionó a favor de los inquilinos, al obtener el apoyo para su causa del clero y los burócratas locales. Los inquilinos se mudaron a San Antonio, construyeron sus nuevas casas y su ciudad prosperó. Hoy ha retomado el nombre de la hacienda de donde fue arrebatado originalmente: se llama Chipillico. No es el único éxito duradero de las fundaciones del pueblo en Trujillo. Un informe indicó que aunque Santo Toribio en Moyobamba aún no había recibido el decreto oficial de Lima, en abril de 1783, los indígenas locales ya se habían mudado al sitio, construyeron su iglesia y la mayoría de sus casas, y prepararon sus campos para la agricultura. La misma carta confirmaba que prosperaba el pueblo de Santa Rosa, en la selvática provincia de Chillaos. Aunque el pueblo de San Carlos en Chachapoyas estaba luchando un poco, los indígenas locales continuaron expresando entusiasmo por el plan.⁴⁵

Años más tarde, cuando Martínez Compañón se preparaba para su salida de Trujillo recopilando estadísticas sobre sus logros, enumeró veinte nuevos pueblos que aún existían o se encontraban en diversas fases de desarrollo. De esos, los estudiosos tienen evidencia de archivo de que al menos tres sobrevivieron hasta el día de hoy. Uno es El Príncipe, excavado en las tierras de las haciendas de la familia Castillo, que estuvo a cargo de un cabildo de indios hasta 1823. Hoy El Príncipe se llama Sullana. También sobrevivió un segundo pueblo fundado en las tierras de la hacienda Tambogrande; al igual que Chipillico, lleva el nombre de la hacienda original. Finalmente, Amalia de Celendín, que se estableció en Piura en 1785, sorteó las dificultades de la fundación. Tenía plaza principal, iglesia y cementerio que el obispo previó para todos sus pueblos. Una carta de 1794 del párroco local informaba a Martínez Compañón que allí ya se habían construido doscientas casas. Para 1802, Celendín recibió el título de villa. Allí, al menos, Martínez Compañón había cumplido definitivamente su objetivo de “reducir a la vida de pueblo a muchos miles de hombres que vivían una vida misántropa en el campo”. Celendín quedó como testimonio de los logros del obispo y sus diocesanos, un lugar donde habían creado un laboratorio de utopía en la accidentada sierra del norte del Perú.⁴⁶

Evaluando la fundación de ciudades

Aunque San Antonio tuvo éxito mientras que el pueblo de Las Playas no logró progresar, los ejemplos comparten conexiones. En ambos casos, los grupos locales solicitaron asistencia para fundar nuevas comunidades. Al hacerlo, se basaron en una noción española clásica de colonización a través de la construcción de ciudades. Pero la construcción de su ciudad no se basó en la conquista y la intimidación, como lo habían hecho las primeras fundaciones de ciudades españolas en América. El pueblo de Trujillo buscó colaborar con su obispo y aplicar su propio esfuerzo e iniciativa para crear sus propias versiones locales de la utopía que mejor satisficiera las necesidades de sus comunidades.

Un examen detallado de los dos casos demuestra cómo ambas agendas quedaron atrapadas en la burocracia colonial altamente compleja, con correspondencia, documentos y permisos que se abrían paso lentamente desde el lugar de su inicio a Trujillo, luego a Lima y de regreso. Ambas agendas fueron sujetas a la probada técnica burocrática del aplazamiento. Se vieron obstaculizados por el cambio institucional de corregidores a intendentes, lo que obstruyó aún más los canales burocráticos cuando la autoridad local que había estado comprometida con el proyecto fue repentinamente usurpada por un extraño con escasa familiaridad con la situación local.

Finalmente, las historias de Las Playas y San Antonio evidencian cómo las élites podían lograr sus objetivos o destruirlos sin saberlo, según las alianzas que eligieran. Los terratenientes de Las Playas, los Castillos y el Marqués de Salinas, confiaron en sus alianzas estratégicas en Lima y Madrid para ayudarlos a bloquear la ciudad. Quizás aún más importante fue que no eligieron manipular a los eclesiásticos locales. Cuando Fernández Otero calumnió a Apolinario Herrera y se negó en repetidas ocasiones a cumplir con los pedidos de Freyre Orbegoso, se convirtió en enemigo de la Iglesia Católica en Piura, con el poderoso Obispo e intendente vueltos contra él, corría el riesgo de desagradar hasta al virrey, la persona más poderosa de todo el Perú. Por lo tanto, no le quedó más remedio que apoyar la fundación del pueblo y donar dinero a Martínez Compañón por si acaso.

La reticencia de los terratenientes a realizar lo que Martínez Compañón estaba convencido eran mejoras muy ventajosas pone de relieve las visiones divergentes de la utopía que plagaron el proyecto. Los indios, mestizos y españoles pobres que solicitaron la ayuda del obispo en primer lugar, imaginaron que estos nuevos pueblos les darían autonomía en su vida diaria, ofreciéndoles lugares donde podrían volver a sus propias casas que habían construido con sus propias manos. Esperaban que los asentamientos fomentaran redes sociales de ayuda mutua y camaradería. Aún más importante, vieron los pueblos como lugares donde podían asumir su legítimo estatus como vasallos del rey español, lugares donde tendrían derecho a acceder a funcionarios municipales, lugares de culto y oportunidades educativas. La visión de Martínez Compañón fue similar en la forma en que promovió la ayuda mutua, la comunidad religiosa y los hogares autónomos, pero él también aportó su propia agenda al proyecto. Además de las peticiones originales de asistencia, insistió en que la gente del pueblo se ajustara a los dictados religiosos viviendo cerca de la iglesia y asistiendo regularmente, así como proporcionando seminarios de trabajadores religiosos. Solicitó que apoyasen a las escuelas primarias tanto a nivel local como provincial. Y exigió que la gente manejara sus hogares de acuerdo con las normas culturales europeas, sobre todo, asegurándose de que los niños y las niñas no compartieran un dormitorio. Inevitablemente, estas adiciones ya se estiraron: las finanzas

escasas, así como el tiempo disponible que la gente tenía para construir sus casas, escuelas, iglesias o nuevos dormitorios.

Si bien la idea de utopía del pueblo y del obispo puede haber sido lo suficientemente cercana como para ser conciliable, surgieron profundas dificultades cuando se hizo evidente que las figuras más poderosas en la ecuación, los hacendados que poseían la tierra y el trabajo de los trabajadores, tenían una visión totalmente separada. Tratando de preservar sus posiciones cada vez más peligrosas en la economía del norte de Perú, les preocupaba que los plebeyos a los que se les concedieran nuevas libertades pronto llamarían a sus puertas pidiendo más. Los Castillo, el Marqués de Salinas y Fernández Otero temían que los trabajadores permitieran la autonomía en sus situaciones de vida se volverían más intratables en los campos; abandonando sus funciones, dejando de pagar sus rentas, o incluso llegando a agredir a figuras de autoridad. Al mismo tiempo, las élites estaban aún más preocupadas de que permitir que sus trabajadores vivieran de forma independiente pudiera darles a sus subordinados un motivo para argumentar que tenían más de los derechos de propiedad de usufructo que se les había dado. Tal escenario fácilmente podría poner en peligro las dinastías familiares construidas sobre la posesión de valiosos terrenos agrícolas.

Si bien las nuevas ciudades utópicas eran, por lo tanto, una visión de un futuro disputado desde tres lados, también evidencian al menos un aspecto del desarrollo en el que todas las partes parecían estar de acuerdo. Los plebeyos, Martínez Compañón y los hacendados eran muy conscientes del poder de los asentamientos urbanos. Todos reconocieron cómo las ciudades y los pueblos habían ayudado a los españoles a conquistar y controlar inmensas porciones del hemisferio occidental. Sabían cómo las ciudades se habían convertido en lugares de reproducción cultural española, de cohesión religiosa, de comercio e industria y de civilidad en general. Los casos de Las Playas y San Antonio demuestran cómo la gente creía en el poder de la vida de la ciudad y los asentamientos en los pueblos. Estaban dispuestos a ajustarse a los dictados del estilo de vida español modificado en los que insistía Martínez Compañón porque veían cómo las ciudades y los pueblos eran la clave para diseñar sus propios espacios en la sociedad del futuro que se acercaba rápidamente.

Notas

1. I would like to extend grateful thanks to Joanne Pillsbury for her bibliographic and editorial suggestions for this chapter. For an introduction to Chan Chan, see Joanne Pillsbury and Banks L. Leonard, "Identifying Chimú Palaces: Elite Residential Architecture in the Late Intermediate Period," in *Palaces of the Ancient New World*, ed. Susan Toby Evans and Joanne Pillsbury (Washington, D.C.: Dumbarton Oaks, 2004), 248. The 1602 episode is recounted in Don Miguel Feyjoo, *Relación descriptiva de la ciudad, y provincia de Truxillo del Peru, con noticias exactas de su estado político, según el real orden dirigido al Excelentísimo Señor Virrey Conde de Super-Unda* (Madrid: Imprenta del Real Consejo Suprema de las Indias, 1763), 25. For an excellent retelling of the Antonio Zarco incident, see Susan E. Ramírez, *The World Upside Down: Cross-Cultural Contact and Conflict in Sixteenth-Century Peru* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1996), 121–151.

2. For early north coast archaeological investigations, see José Alcina Franch, *Arqueólogos o anticuarios: Historia antigua de la arqueología en la América española* (Barce-

lona: Ediciones del Serbal, 1995). On La Condamine in the region, see Monica Barnes, "Charles-Marie de La Condamine (1701–1774)," in *Guide to Documentary Sources for Andean Studies, 1530–1900*, ed. Joanne Pillsbury (Norman: University of Oklahoma Press, 2008), 2:336–342. On Spanish investigations at Pompeii, see Alicia M. Canto, *La Arqueología española en la época de Charles IV y Godoy: Los Dibujos de Mérida de Don Manuel de Villena Moziño, 1791–1794* (Madrid: Ministerio de Educación, Cultura, y Deporte, 2001), 18–19. Joanne Pillsbury and Lisa Trever discuss the call for antiquities in their article on Martínez Compañón's archaeological investigations, "The King, the Bishop, and the Creation of an American Antiquity," *Śawpa Pacha: Journal of Andean Archaeology* 29 (2008): 191–219.

3. For the first 24 crates sent in 1788, see "Expediente sobre la remisión de 24 cajones de curiosidades de la naturaleza y del arte, recogidos por el obispo de Trujillo (hoy arzobispo de Santa Fé) y remitidas por el Virrey de Lima, venidas en la Fragata Rosa" (Seville: AGI, Lima 798). The inventory of the second shipments totaling six crates of artifacts remitted from Cartagena in 1790 and 1791 is "Expediente sobre la remisión a España por el Arzobispo de Santa Fé de 6 cajones de huacos o barros de la gentilidad del obispado de Trujillo" (Seville: AGI, Indiferente General 1545).

4. The shells and the ciudadelas are discussed in Joanne Pillsbury, "The Thorny Oyster and the Origins of Empire: Implications of Recently Uncovered *Spondylus* Imagery from Chan Chan, Peru," *Latin American Antiquity* 7:4 (December 1996): 313–340. The contents of the storage areas are discussed in Pillsbury and Leonard, "Identifying Chimú Palaces," 248–255.

5. "Expediente sobre la remisión de 24 cajones de curiosidades." For more on Chimú whistling jugs, see Cecilia Bákula, "The Art of the Late Intermediate Period," in *The Inca World: The Development of Pre-Columbian Peru, A.D. 1000–1534*, ed. Laura Larencich Minelli (Norman: University of Oklahoma Press, 2000), 111–121.

6. "Expedientes de remisiones de maderas, plantas, semillas y otras producciones de America" (Seville: AGI, Indiferente General, 1545).

7. "Expediente sobre la remisión de 24 cajones de curiosidades."

8. "Pastoral Letter of Martínez Compañón, Trujillo, 14 April 1782" (Seville: AGI, Cartas y expedientes: Curiosidades para el Jardín Botánico, Lima 798).

9. This detail about the huaca is mentioned in the key to the corresponding image. Paz Cabello Carro points out that Feyjoo and Martínez Compañón lived in Lima at the same time, so it is likely that they conversed about these explorations before the latter became bishop of Trujillo: "Spanish Collections of Americana in the Late Eighteenth Century," in *Collecting Across Cultures: Material Exchanges in the Early Modern Atlantic World*, ed. Daniela Bleichmar and Peter C. Mancall (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2011), 219. Marcahuamachuco is discussed in John R. Topic, "A Sequence of Monumental Architecture from Huamachuco," in *Perspectives on Andean Prehistory and Protohistory: Papers from the Third Annual Northeast Conference on Andean Archaeology and Ethnohistory*, ed. Daniel H. Sandweiss and D. Peter Kvietok (Ithaca, N.Y.: Cornell Latin American Studies Program, 1986), 63. See also the pertinent website of the Global Heritage Fund. Some archaeologists assume that the Chimú irrigation canals were never completed because of tectonic movement below. See Charles R. Ortloff, Michael E. Moseley, and Robert E. Feldman, "Hydraulic Engineering Aspects

of the Chimu Chicama-Moche Intervalley Canal,” *American Antiquity* 47:3 (July 1982): 593. Lisa Trever characterizes the Trujillo burial portraits as “disarmingly lifelike” images that defied archaeological convention by depicting their subjects “as perfectly preserved and lifelike, as if not deceased but perhaps just sleeping”: Lisa Trever, “The Uncanny Tombs in Martínez Compañón’s Trujillo del Perú,” in *Past Presented* (Washington, D.C.: *Dumbarton Oaks*, 2012), 112.

10. For Martínez Compañón’s archaeological work, see Philip Ainsworth Means, “A Great Prelate and Archaeologist,” in *Hispanic American Essays: A Memorial to James Alexander Robertson*, ed. A. Curtis Wilgus (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1942), 67. For the denigrating narrative on Inca history and material culture, see José Mariano Millán de Aguirre, “Discurso sobre la falsa religión y costumbres supersticiosas de los Indios de Peru,” *Mercurio Peruano* (December 11, 1791). Guillaume-Thomas de Raynal wrote dismissively about Inca ruins in *A Philosophical and Political History of the Settlement and Trade of the Europeans in the East and West Indies* (Glasgow: Mundell and Son, 1804), 25. There is an excellent discussion of how pre-Hispanic monuments and antiquities were involved in the debate over the inferiority of the Americas in Franch, *Arqueólogos o anticuarios*, chap. 4. See also Jorge Cañizares-Esguerra, *How to Write the History of the New World: Histories, Epistemologies, and Identities in the Eighteenth-Century Atlantic World* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2001), chap. 1.

11. Richard Kagan with Fernando Marias, *Urban Images of the Hispanic World, 1493–1793* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 2000), 21.

12. Zelia Nuttall, “Royal Ordinances Concerning the Laying Out of New Towns,” *Hispanic American Historical Review* 4 (1921): 743–753.

13. *Ibid.*

14. Margarita Durán Estragó, “The Reductions,” in *The Church in Latin America 1492–1992*, ed. Enrique Dussel (London: Burns & Oates, 1992), 355.

15. D. Juan Tejada y Ramiro, *Colección de cánones y de todos los concilios de la iglesia de España y de América* (Madrid: Imprenta de D. Pedro Montero, 1859), 317.

16. “Visita a Piura, 3 June 1783” (Bogotá: ANC, Virreyes 13, #33).

17. For a good overview of the town foundation projects, see Restrepo Manrique, *Sociedad y religión en Trujillo*, 184–194.

18. “Carta topográfica de la Provincia de Piura,” *Trujillo del Perú*.

19. “Martínez Compañón to Viceroy Croix, Trujillo, 1 December 1785” (Bogotá: ANC, Virreyes 13, #33).

20. José Campillo, *Nuevo sistema de gobierno económico para la América* (Merida, Venezuela: Universidad de los Andes, 1971), 98.

21. “Representación de los Españoles y Mixtos Oriundos, y residentes en el Partido de Tambogrande, Anexo de la Ciudad de Piura, sobre reducirse en población, Tambo-

grande, n.d.” (Bogotá: ANC, Virreyes 13, #33). The date Martínez Compañón received (or inventoried) the letter is listed in the following notation, “Santa Visita de Piura, 24 May, 1783” (Bogotá: ANC, Virreyes 13, #33).

22. “Otra representación de los Indios del dicho partido, sobre el mismo intento, Piura, n.d.” (Bogotá: ANC, Virreyes 13, #33). The date Martínez Compañón received (or inventoried) the letter is listed in the following notation, “Santa Visita de Piura, 24 May, 1783” (Bogotá: ANC, Virreyes 13, #33).

23. “José Luis Freyre Orbegoso to Martínez Compañón, Piura, 17 June 1783” (Bogotá: ANC, Virreyes 7, #13).

24. “Don José Vizente de Zavala to Martínez Compañón, Piura, 6 July 1783” (Bogotá: ANC, Virreyes 13, #33).

25. “Martínez Compañón to Señores Don Silvestre, Doctor Don Diego, Don Miguel, y Doña Mariana del Castillo, Dueños de las Haciendas de Tambogrande, Piura, 3 June 1783” (Bogotá: ANC, Virreyes 7, #13).

26. “Silvestre Antonio del Castillo, Doctor Diego del Castillo, Miguel Serafín del Castillo and Doña Maria Ana del Castillo to Martínez Compañón, San Miguel de Piura, n.d.” (Bogotá: ANC, Virreyes 13, #33).

27. “Visita a Piura, 15 June 1783” (Bogotá: ANC, Virreyes 7, #13).

28. “Martínez Compañón to Viceroy Croix, Trujillo, 1 December 1785.”

29. “Martínez Compañón to the Marqués de Salinas, Trujillo, 10 March 1786” (Bogotá: ANC, Virreyes 13, #33).

30. “Viceroy Croix to Martínez Compañón, Lima, 5 April 1786” (Bogotá: ANC, Virreyes 13, #33).

31. “Marqués de Salinas to Martínez Compañón, Lima, 5 April 1786” (Bogotá: ANC, Virreyes 13, #32).

32. “Martínez Compañón to Intendant Saavedra, Trujillo, 7 December 1789” (Bogotá: ANC, Virreyes 13, #33).

33. “Intendant Saavedra to Martínez Compañón, Trujillo, 11 December 1789” (Trujillo: AAT, Comunicaciones Eclesiásticas, Expediente K-1-17).

34. Restrepo Manrique, *Sociedad y religión en Trujillo*, 169.

35. “Bernardino Cuccha to Martínez Compañón, San Carlos, July 1784” (Trujillo: AAT, Curatos).

36. “Miguel Sarmiento, Pedro Nolasco Castillo, Jazinto Merchena et al. to Martínez Compañón, n.d.” (Bogotá: ANC, Virreyes 13, #32).

37. “Don Vicente Fernández Otero to Martínez Compañón, n.d.” (Bogotá: ANC, Virreyes 13, #32).

38. “Vicente Fernández Otero to Apolinario Herrera, Piura, 20 June 1783” (Bogotá: ANC, Virreyes 13, #32).

39. “Antonio Alvarado y Astudillo, Justo Roberto, Juan Jazinto Ortiz et al. to Martínez Compañón, n.d.” (Bogotá: ANC, Virreyes 13, #32).

40. “Fray Apolinario Herrera to Luis José Freyre Orbegoso, Chipillico, 17 August 1783” (Bogotá: ANC, Virreyes 13, #32).
41. “Fray Apolinario Herrera to Martínez Compañón, Tambogrande, 13 September 1783” (Bogotá: ANC, Virreyes 13, #32).
42. “Don Pedro Rafael Castillo a Vicente Fernández Otero, Piura, 27 June 1785” (Bogotá: ANC, Virreyes 13, #32).
43. “Don Vicente Fernández Otero to Rafael Castillo, Piura, 30 June 1785” (Bogotá: ANC, Virreyes 13, #32).
44. “Martínez Compañón to Viceroy Croix, Trujillo, 1 December 1785.”
45. “Juan José Pinillos to Martínez Compañón, Chachapoyas, 25 April 1783” (Lima: Ministerio de Relaciones Exteriores, Archivo Histórico de Límites [hereafter, ALMR], legajo 90, #LEB-4-13).
46. The figure about town foundations is taken from “Estado que demuestra el número de pueblos nuevos, y trasladados,” Trujillo del Perú, vol. 1. For the history of Sullana, see Miguel Arturo Seminario Ojeda, *Historia de Sullana* (Peru: Municipalidad Provincial de Sullana, 1994). On Tambogrande, Miguel Arturo Seminario Ojeda, *Historia de Tambogrande: Una aproximación socio-económica del medio Piura, 1532–1932* (Peru: Municipalidad de Tambogrande, 1995). The letter about Celendín is mentioned in Manuel Ballesteros Gaibrois, introduction to *Trujillo del Perú: Appendice II* (Madrid: Ediciones de Cultura Hispánica, 1994). The Bishop wrote about the town in “Martínez Compañón to Viceroy Croix, Trujillo, 25 July 1785” (Bogotá: ANC, Virreyes 17, 432–433).

CAPÍTULO 4. Mejora a través de la educación

Una vez que el obispo y su equipo partieron de la ciudad de Trujillo para comenzar su visita en junio de 1782, comenzaron a trabajar en los cientos de imágenes en acuarela que luego se compilarían en los nueve volúmenes llamados Trujillo del Perú. Estas ilustraciones recordaban los muchos lugares que habían visitado, retratando intrincadamente los ambientes naturales y humanos del norte del Perú en el siglo XVIII. Durante los casi tres años de viaje, habían observado criaturas grandes y pequeñas, desde el rotundo colibrí quinde que se posaba en un arbusto con flores rojas hasta un delicado caballito de mar y erizos de mar espinosos. Las imágenes que crearon incluían un gato montés, o león de montaña, un felino temible con garras traicioneras, colmillos gruñones y malvados ojos rojos. Habían visto gente de todo tipo, desde españoles con atuendos militares montados en musculosos caballos blancos hasta esclavos africanos trabajando en los campos. En conjunto, los cientos de ilustraciones dibujadas a mano y pintadas presentaban a Trujillo como una verdadera utopía con una maravillosa multitud de animales, plantas, paisajes y personas, cada uno de los cuales cumplía un propósito único.

Si bien las ilustraciones ofrecían una visión enciclopédica de Trujillo, también retrataban cómo el propio Martínez Compañón imaginaba la utopía que allí estaba construyendo. Como otros reformadores sociales de finales del siglo XVIII, el obispo creía que las personas eran la base de la mejora. En consecuencia, las imágenes los muestran trabajando duro, construyendo la utopía de su futuro. Se ocupan de herrar ganado, cultivar campos y pescar en las aguas costeras. Esquilan ovejas, cardan lana, la tiñen e hilan. La “india pastora que da a luz” (ver Lámina 14) está tan dedicada a cuidar ovejas e hilar que cuando comienza el trabajo de parto, se acucilla en los exuberantes campos verdes y da a luz a su bebé bajo el brillante cielo azul. Al representar a los indios de Trujillo como vasallos ideales, las acuarelas demostraron que, como Martínez Compañón había argumentado, los indios eran “hombres dotados de un alma racional como la nuestra y que viven en el mismo medio en que vivimos nosotros, de donde procede que tienen las mismas disposiciones naturales de cuerpo y alma que tenemos nosotros”¹. Las imágenes de los nueve volúmenes fueron otra forma en que Martínez Compañón defendió a los indios de sus detractores.

Un ejemplo sorprendente de este idealismo visual es “Indios jugando a las cartas” (ver Lámina 2), que muestra a un hombre y una mujer nativos sentados bajo un refugio de juncos. Aunque su falta de zapatos y medias los marca como humildes, estos indios visten ropa de estilo europeo, el hombre incluso tiene un abrigo largo con botones. Sus cartas están apiladas entre ellos, lo que demuestra que ellos también pueden divertirse como europeos civilizados, reuniéndose en lo que los eruditos llamarían más tarde “el gran altar de la sociabilidad”, con todos los rituales que lo acompañan de civilidad y decoro. Su pasatiempo contribuyó al crecimiento económico imperial: en el período colonial, la Corona española tenía monopolios rentables sobre artículos de lujo como naipes, tabaco, alcohol y papel. La imagen detalla cuidadosamente las plumas que están usando para hacer sus apuestas. Al apostar con plumas en lugar de moneda real, los indios están siguiendo la recomendación utilitaria del obispo de jugar cartas con “monedas imaginarias” en lugar de arriesgar el dinero que tanto les costó ganar. El artesano que presenció esta escena retrató a los dos indios como de piel blanca y cabello rubio, un tropo visual que se repite a lo largo de las acuarelas. Representar a indios que “parecían blancos” era un método artístico de insinuar que los nativos de Trujillo eran tan receptivos

a los esfuerzos de reforma de Martínez Compañón que sus mismos cuerpos se estaban volviendo cada vez más hispanos, su piel más clara y su cabello más rubio.²

De manera similar, las acuarelas que representaban a niños eran una evidencia particularmente sorprendente de la afirmación del obispo de que a través de la educación, los jóvenes indios podrían convertirse en súbditos coloniales “más útiles para Dios, para ellos mismos y para el estado”.³ En lugar de jugar, dos niños indios trabajan en los campos con sus padres, aprendiendo a arar con un implemento en miniatura atado a un par de perros. Estaban practicando el trabajo duro y la obediencia que los convertiría en lo que debían ser: vasallos diligentes que eran “el verdadero tesoro del estado”, como lo expresó el reformador José Campillo en 1743.⁴ Al obispo y otros reformadores que estaban interesados en la educación infantil, su juventud los convirtió en los sujetos idóneos para tal formación. Al igual que Vasco de Quiroga, el visionario obispo que había trabajado con niños indígenas en México 250 años antes que él, Martínez Compañón creía que “en nuestra primera infancia somos como cera blanda. . . las primeras impresiones forman imágenes tan profundas en nuestras almas que llegan a ser las raíces de nuestros juicios y operaciones en todo el curso de nuestra vida.”⁵

Su agenda para reformar Trujillo se basaría en la noción de niñez como base para éxito futuro, mediante la creación de escuelas para todos los niños del obispado, incluidos los indios. La utopía del obispo presentaba un plan detallado para dos colegios indígenas en Trujillo que cultivarían una clase privilegiada de líderes comunitarios indígenas. Su agenda de reformas imaginaba que las comunidades asumirían el liderazgo en las escuelas primarias de sus propias ciudades que educarían a los niños en todo el obispado.

En ambas iniciativas, Martínez Compañón traspasó los límites de la cultura reformista contemporánea al colaborar estrechamente con los habitantes locales, especialmente los indígenas. Al involucrar a la gente en la concepción, planificación, financiación y construcción de las escuelas que servirían a sus comunidades, el obispo se aseguró de que fueran participantes dispuestos a aprender a leer y escribir al estilo español. Al mismo tiempo, practicarían las costumbres sociales españolas, la ética laboral y los hábitos de consumo, proporcionando a la colonia un impulso económico a la par de su mejora social. Las escuelas nativas también beneficiarían a las élites locales y a la Corona española porque los nativos trabajadores inculcados en la cultura material española y la vida social comprarían productos fabricados en España y ayudarían a mantener un entorno más pacífico donde pudieran disfrutarlos. Esta empresa de salpicar el paisaje de Trujillo con escuelas primarias para la gente común parece aún más innovadora, incluso radical, cuando se examina dentro del contexto de lo que había ocurrido en Perú solo unos meses antes. Las autoridades imperiales habían respondido a las rebeliones de Túpac Amaru, Tomás Katari y Túpac Katari —las amenazas más graves a su hegemonía en todo el período colonial— con la pena capital, la censura cultural y un interés ferozmente renovado en poner a los indígenas en su lugar propio (subordinado).

Política indígena después de la rebelión de Túpac Amaru

El 4 de noviembre de 1780, menos de dos años después de la llegada de Martínez Compañón a Trujillo, en las afueras del pueblo de Tinta, en el sur de Perú, un cacique indio llamado José Gabriel Condorcanqui secuestró al corregidor local, cambiando el

curso de la historia peruana. Alegando que Antonio de Arriaga había cobrado de más a los nativos en los tratos comerciales, Condorcanqui mantuvo prisioneros al burócrata y a varios de sus ayudantes durante cinco días mientras convocaba a los líderes indígenas al pueblo cercano de Tungasuca. Hablando ante una multitud de lugareños reunidos en la plaza el 10 de noviembre, afirmó que, como descendiente de Túpac Amaru, el último líder inca ejecutado por el virrey Toledo en 1572, era el gobernante legítimo del Perú. Asumió el nombre de su antepasado, llamándose Túpac Amaru II. Anunció audazmente que el rey le había dado instrucciones personales para abolir el impuesto sobre las ventas de alcabala, poner fin a la conscripción laboral de la mita de Potosí y ejecutar a Antonio de Arriaga. Túpac Amaru II hizo vestir a Arriaga con la ropa vergonzosa de un penitente y lo ahorcó. Los ansiosos habitantes del pueblo murmuraban sobre si el líder rebelde planeaba encontrar y asesinar a seis corregidores más y destruir las fábricas textiles locales donde muchos indígenas eran obligados a trabajar en condiciones de esclavitud.

Nadie podría haber previsto que el desafío de Túpac Amaru II al dominio español generaría rápidamente una rebelión a gran escala que, según algunas estimaciones, incluyó hasta 50.000 combatientes indios, mestizos y castas en su apogeo de popularidad. Después de una serie de ofensivas exitosas (incluyendo una sangrienta masacre de las tropas españolas refugiadas en una iglesia para pasar la noche), el ejército rebelde atacó a Cuzco, la ciudad española más importante de la sierra peruana. Pero después de solo dos días de lucha, los rebeldes fueron superados en número por las tropas realistas y se retiraron. A mediados de abril, los españoles recuperaron la ventaja y capturaron a Túpac Amaru II y sus asesores más cercanos. El 18 de mayo de 1781 fueron ejecutados y descuartizados en una espantosa ceremonia en el centro de Cuzco. El visitador español Antonio de Areche envió varias cabezas, brazos y piernas por todo el virreinato en un intento de “evitar la propagación de varias ideas que se han extendido por toda la nación de indios”.⁶

El levantamiento de Cuzco fue lo suficientemente aterrador por sí solo, pero los españoles también enfrentaron disturbios en la región de Chayanta en el Alto Perú (hoy Bolivia), donde Tomás Katari había comenzado a rebelarse contra el gobierno colonial a mediados de 1777. Después de su captura y ejecución en enero 1781, otro líder rebelde llamado Túpac Katari lo reemplazó y sostuvo el movimiento hasta su muerte en noviembre siguiente. En el Alto Perú, la retórica de los rebeldes fue más dura: pidieron sacar a todos los pueblos no indígenas, incluidos los mestizos, de los Andes. Cuando se combinaron con la rebelión de Túpac Amaru, estos levantamientos resultaron en cuatro años de desafío directo a la hegemonía española, la amenaza más inequívoca que los españoles enfrentaron en sus reinos americanos antes de las guerras por la independencia.⁷

Aunque continúa el debate sobre si los movimientos eran protonacionalistas o motivados racialmente, los académicos están de acuerdo en que los rebeldes indios estaban insatisfechos con el gobierno local, particularmente los efectos recientes de las reformas borbónicas. Los problemas habían comenzado cuando los administradores españoles revisaron las listas de impuestos para incluir más indios que anteriormente solo pagaban tributo. Simultáneamente, los españoles legalizaron el reparto o venta forzosa de bienes a los indios. Esto significaba que los nativos a menudo se veían obligados a pagar el doble o el triple del precio justo de mercado por artículos que a veces no querían o necesitaban, como navajas de afeitar, anteojos y medias de seda. También subieron las tasas de la alcabala y se agregaron a la lista artículos de primera necesidad que antes no estaban gravados, como la hoja de coca y el ají picante. Pero lo más oneroso de todo fue la mita de Potosí, el sistema de trabajo forzoso que proporcionó trabajadores para la mina

de plata más notoria de América del Sur. En medio de tantas causas de descontento, los líderes rebeldes aprovecharon con éxito la inestabilidad política resultante, la discordia social y la agitación financiera.⁸

Algunos estudiosos estiman que a lo largo de los años de la rebelión india, 100.000 personas murieron en los conflictos. Posteriormente, las autoridades españolas se apresuraron a recalibrar la política oficial hacia los indios, a quienes consideraban la fuente inequívoca de las revueltas. Lo más importante en sus mentes era prevenir otro episodio de este tipo. Así que reemplazaron a los muy odiados corregidores con intendentes mejor regulados, burócratas designados por la Corona a quienes se les pagaba un salario más alto y, por lo tanto, teóricamente menos inclinados a la corrupción. El rey prohibió el reparto, aunque en la práctica era imposible eliminarlo por completo. La Corona se volcó entonces hacia la reforma social, enfatizando la necesidad de “hispanizar” a los indios. Temiendo que su lengua materna ayudara a fomentar la conspiración y la diferencia cultural, Areche y otros funcionarios españoles determinaron que los indios debían ser obligados a vestirse, trabajar y comportarse más como europeos, lo que ayudaría a integrarlos al mundo español. Areche insistió en que los indios aprendieran a hablar castellano (o mejoraran su limitado conocimiento del mismo). Cuatro años de educación en escuelas de español, razonó, deberían ser suficientes para que “hablen con fluidez o al menos . . . para explicarse en castellano.” También censuró las expresiones culturales de ascendencia indígena. Mientras que anteriormente se había alentado a los indígenas a marcar su distinción cultural incorporando elementos como la túnica unco, el chal de yacolla y el tocado maskapaycha en sus disfraces en ocasiones ceremoniales, ahora la ley prohibía el uso de tales “ropas paganas”. Los retratos de la realeza inca, un género popular que se encuentra en muchos hogares peruanos, también fueron prohibidos, ya que podrían inspirar lealtad a los antiguos reyes del Tawatinsuyo.⁹

Casi 700 millas al norte, en Trujillo, la situación no era tan grave. En lugar de organizarse en masa y amenazar el dominio español, los indígenas locales montaron varios levantamientos espontáneos a pequeña escala contra los funcionarios locales entre 1780 y 1800. El más conocido ocurrió en el pueblo de Otusco, en la fría sierra, menos de cuatro meses después de que Martínez Compañón asumió su cargo. A la medianoche del 10 de septiembre de 1780, los indios se rebelaron contra los funcionarios locales, enojados porque el nuevo censo les pedía que pagaran tributo individual. Amenazaron con violencia contra los alcaldes que la imponían. Apenas supo del levantamiento, Martínez Compañón se puso en contacto con el párroco local, Bernabé Antonio Caballero, implorándole que resolviera el conflicto sin intervención militar. El obispo le recomendó que empleara un tono paternal y convincente en lugar de la mano dura con la que Areche había respondido a la rebelión de Túpac Amaru. Animó al sacerdote a razonar con los enojados indios, explicándoles el papel de los impuestos en el gobierno y comparando la relación del rey con sus súbditos con la de un padre y sus hijos. Sugirió que Caballero les recordara a los indios cómo los reyes españoles les dieron una guía benévola y que, a cambio, se les pidió que se sometieran a su gobierno.¹⁰ Cuando se compara con la extensa lista de prohibiciones y decretos que Areche había hecho a raíz de la rebelión de Túpac Amaru, su solución negociada parece lógica y pacífica. Trató de razonar con los indios locales en lugar de dominarlos. En este caso, la solución más suave demostró ser eficaz. Finalmente, la rebelión se disipó y el pueblo de Otusco no causó más dificultades al obispo. Martínez Compañón había sugerido que su cura respondiera a los indios de Otusco en los términos que ellos mismos se habían fijado: como vasallos españoles cuyos derechos consuetudinarios habían sido violados. Aunque su tono era ciertamente

paternalista, todavía negociaba con los indios, tratándolos como miembros de la misma sociedad.

Aunque este episodio había terminado bien, la rebelión de Otusco debió estar en la mente de Martínez Compañón mientras se preparaba para partir a su visita casi dos años después. Los indios allí no habían seguido adelante con ningún acto violento, pero ciertamente habían hecho saber su disgusto por el dominio español. Al considerar cómo prevenir otra situación similar, el obispo puede haber recordado la insistencia de Areche en que se obligara a los indígenas a asistir a escuelas de español para “liberarse del odio que han concebido contra los españoles”. tiempo. El rey Carlos había decretado en 1770 que se debía enseñar a todos los indios a hablar español con fluidez para que pudieran participar mejor en la vida social, económica y religiosa española. Decidió que los funcionarios eclesiásticos debían ser los encargados de animar a los indios a utilizar el castellano en la iglesia y en la vida cotidiana. Ocho años después, declaró que se debían establecer escuelas primarias en los pueblos de indios y que el salario de los maestros que instruirían a los niños en español, lectura y escritura se pagaría tanto con los impuestos reales como con los ahorros de la comunidad. En 1782 ordenó a las principales ciudades en toda Hispanoamérica para construir escuelas indígenas y sugirió que una forma de pagar el salario de un maestro era que la comunidad cultivara una parcela específica de tierra comunal, o que los indígenas contribuyeran con cabezas de ganado. Señaló que se debía persuadir a los padres para que enviaran a sus hijos a la escuela “mediante los métodos más suaves, sin ninguna coerción”. Pensó que los obispos y arzobispos eran las figuras ideales para supervisar estos esfuerzos, probablemente porque podían movilizar a los sacerdotes que tenían la mayor interacción con las comunidades indígenas.¹²

Aunque estos decretos que promovían la educación indígena debieron estar motivados en parte por el temor a que la rebelión se extendiera por toda América, la idea de educar formalmente a los indígenas había gozado de renovado interés desde el comienzo de la era borbónica. En 1743, el reformador José Campillo había sostenido que el “verdadero tesoro” de las Indias ya no era la plata ni el tabaco sino los hombres, o los indígenas plebeyos de Hispanoamérica. Serían ellos quienes rescatarían el futuro fiscal del imperio cultivando los campos, fabricando los paños y construyendo las ciudades que eran la visión de los reformadores peninsulares. Pero nada de esto podría suceder, escribió Campillo, a menos que los españoles fueran capaces de “reducir a los indios a la vida civil, tratarlos con bondad y dulzura, introducirlos en la industria, y así hacer de ellos útiles vasallos y españoles. En su opinión, esto podría lograrse encargando a los caciques indios la enseñanza del idioma y las costumbres españolas. También señaló que los sacerdotes podían ayudar a los indios “levantándolos de la pereza, la borrachera y los demás vicios que limitan su progreso”. Finalmente, Campillo pensó que los indios o españoles bien informados deberían enseñar a los estudiantes sobre agricultura de acuerdo con las “mejores reglas y conceptos que se siguen en Europa”.¹³

Sobre el terreno en América, los reformadores transformaron las clases agrarias de Campillo en educación primaria para todos los niños, incluidos los indígenas. Algunos estudiosos estiman que a fines del siglo XVIII en la Nueva España había más de mil escuelas primarias en los pueblos indígenas, que atendían a estudiantes indígenas, castas e incluso blancos. La mayoría de estas fueron financiados con fondos comunitarios, y algunos incluso contaron con profesores nativos. Por su parte, Martínez Compañón confiaba en que los niños indígenas adecuadamente educados podrían ser “la gloria de sus padres, de su hogar y de su república” serían vehículos de mejora para los niños indios. Inculcados en los estilos de vida y hábitos de trabajo europeos, regresaban a sus hogares por la noche y compartían su aprendizaje con sus padres, efectuando cambios en

los adultos mucho más eficientemente que los administradores o eclesiásticos de mano dura. Una vez educados, estos niños serían ejemplos ambulantes de los beneficios de aprender el idioma español, entender el catecismo y conocer las costumbres y maneras de los europeos. A los ojos del resto del mundo, serían brillantes ejemplos de la benevolencia y diligencia de la Corona española y la Iglesia Católica. Algunos, imaginó, podrían incluso convertirse en líderes distinguidos de la comunidad que tenían acceso a algunos de los mismos adornos de estatus noble que disfrutaban los españoles de élite. Pero en un mundo posterior a Túpac Amaru, donde muchos españoles recurrieron a la represión y la dominación para controlar a los indígenas, la visión de Martínez Compañón podría verse como terriblemente radical. En última instancia, los administradores españoles parecen haber estado menos preocupados por ayudar a los indios a avanzar en la sociedad que por asegurar que permanecieran en el lugar que les correspondía en la jerarquía social. Una vez más, el obispo encontraría impugnadas sus ideas utópicas.¹⁵

Colegios para indios

Como veremos, si bien la visión de Martínez Compañón sobre una utopía educativa en Trujillo resultaría demasiado radical para el gusto popular; no fue el único que imaginó el potencial reformador de la educación primaria. A partir de la segunda mitad del siglo XVIII, los burócratas y administradores de todo el imperio enfatizaron la importancia de la educación básica para la juventud plebeya. Esto generalmente incluía alfabetización básica, habilidades matemáticas e instrucción religiosa. En América, donde gran parte de la población era indígena, los funcionarios reales y eclesiásticos ordenaron que se agregaran clases de español al plan de estudios. El Concilio Provincial de la Iglesia de Lima de 1772, por ejemplo, recomendó establecer escuelas primarias en los pueblos locales y sugirió que estas instituciones enseñaran español a los niños indígenas para que fueran “más fáciles y mejor instruidos en las materias de religión y del estado y gobierno político.”¹⁶ Esto era aún más importante porque en la mayor parte de América había muy poca educación primaria a fines del período colonial. Lo mismo sucedía en Trujillo: muchas de las pocas escuelas que existían aún no habían sido reparadas de los daños que sufrieron durante el terremoto de 1759, o permanecían cerradas desde la expulsión de los jesuitas en 1767. Casi no había oportunidades de educación primaria que no implicaran enviar a los niños a costosos internados en Lima.¹⁷

Después de sus viajes por su obispado, Martínez Compañón llegó a la misma conclusión que los líderes del consejo en el que había servido diez años antes: el pueblo, especialmente los indios, necesitaba escuelas. Educar a los niños pequeños era fundamental para su utopía porque los jóvenes adecuadamente educados tendrían toda su vida para comportarse como vasallos ideales y servirían como modelos a seguir para sus padres, otros miembros de la comunidad y sus propios hijos. Desde Piura, en abril de 1783, envió un apasionado alegato sobre el asunto a los párrocos de Trujillo. Después de describir amablemente el “estado desafortunado” de las comunidades indias que había visto a lo largo de su obispado, evaluó su condición general como de “ignorancia y pobreza generales, y falta de fe”. Sin embargo, en lugar de achacar esto a la inferioridad indígena innata (como hicieron tantos de sus contemporáneos), Martínez Compañón insistió en que estos problemas se debían a la “falta de aplicación y celo por la instrucción, dirección y reforma” en los pueblos indígenas. Para remediar los males de las generaciones pasadas de españoles seculares y eclesiásticos, sugirió que “donde sea

posible”, los pueblos construyan escuelas primarias y contraten maestros que serían supervisados por párrocos. Además, propuso la fundación de dos colegios indígenas en Trujillo: en uno, los niños aprenderían doctrina, alfabetización básica y oficios; en el otro, se instruiría a las niñas indias en la alfabetización básica y los “deberes y habilidades propias de su sexo y condición”. Al igual que los reformadores en España y los canónigos de la catedral de Lima, confiaba en que este plan demostraría que “bien criados y enseñados, los indios podrían llegar a ser hombres distintos, más útiles a Dios, a ellos mismos y al Estado”.¹⁸ Pero en contraste con el paradigma dominante de imponer iniciativas de reforma a los nativos reacios, los planes de Martínez Compañón para educar a los indígenas se basaban en invitarlos a participar y convertirse en participantes plenamente investidos de su propio mejoramiento.

La carta del obispo se distribuyó a las parroquias a través del correo real. Unas semanas después, Pedro José Buque, cura de Ferreñafe, reunió a los indígenas de su parroquia para compartirlo. Estuvieron presentes los alcaldes indígenas Domingo Trino y Benicio de la Cruz, así como Basilio Capitán, quien actuó como procurador o representante legal del cabildo de indios. Incluso los forasteros locales —indígenas que habían llegado a Ferreñafe desde otros destinos, dejando atrás sus comunidades ancestrales y sus derechos territoriales— estuvieron representados por Isidro Soto. La carta del obispo comenzaba con un tono serio: “Escuchen con atención lo que les voy a decir”, escribió. “Es un asunto de gran importancia para tu vida en el próximo mundo y en este”. Continuó detallando cómo creía que los indios vivían “en parte escondidos en la noche de la ignorancia, y por lo demás sumergidos en un abismo de pobreza y miseria”, en el que muy pocos “han entendido lo que realmente significa ser hombre y mucho menos un cristiano, o un miembro de la sociedad”. Sin embargo, la carta les aseguraba que el obispo creía en las posibilidades de los indios. Había viajado por todo su territorio, y sus experiencias le habían demostrado que eran “tanto hombres, tanto cristianos, tanto miembros y partes del Estado, tanto hombres casados, tanto cabezas de familia, e incluso tanto como muchos ministros de justicia y personas públicas”, quienes eran plenamente capaces de cumplir con las obligaciones de sus funciones en la sociedad civil.

La carta pasó a discutir los roles de los hombres como padres. La más importante de sus obligaciones era alimentar y vestir a sus hijos, enseñarles una habilidad u oficio útil, instruirlos en la doctrina cristiana e inculcarles “el amor a la virtud”. Les recordó que la mejor manera de lograr estas metas era dar un buen ejemplo a sus hijos “corrigiéndolos” y exhortándolos a dejar atrás “la superstición, el comportamiento orgulloso. . . pereza, irreligiosidad, embriaguez, sensualidad, [y] prejuicio”. Después de “la reflexión más seria”, su obispo había formulado una agenda que ayudaría a eliminar estos obstáculos para su avance. Esto implicó “dos casas de educación en la Capital de Trujillo, una para los indios muchachos y otra para las indias muchachas de todo el obispado”.

Con la excepción del prestigioso colegio San Borja en Cuzco, que educó a niños indios a lo largo del siglo XVIII, la propuesta de Martínez Compañón de colegios de indios en Trujillo no tenía precedentes en el virreinato.¹⁹ En Trujillo, la escuela de niños sería patrocinada por la Corona española y regentado por el obispado. Acogería a unos 225 alumnos de siete a nueve años que serían elegidos por sorteo de todas las ciudades, villas y pueblos de Trujillo. Una vez llegados a la ciudad, aprenderían la doctrina cristiana y “a leer, escribir y contar a la perfección”. Al mismo tiempo, serían instruidos en una habilidad u oficio de su elección. Varios años después, Martínez Compañón elaboró una lista de ocupaciones preferidas: “albañil, carpintero, escultor, pintor, músico. . . latonero, alfarero, sillero, molinillo, panadero, barbero, sangrador, cirujano, cataplasma, sastre,

zapatero, carnicero, perforador, sombrerero, curtidor, [y] tintorero.”²⁰ Cada año, los estudiantes serían llevados ante un comité de dignatarios y funcionarios locales para enfrentar exámenes de doctrina religiosa, idioma español y habilidades agrícolas. El muchacho que más sobresalió en esta exhibición pública de saber sería recompensado con una mula o veinticinco pesos, que podría cobrar al graduarse. Cuando llegaba el momento de regresar a su pueblo natal, a cada estudiante se le entregaba “los instrumentos de su oficio, y un poco de capital para que pudiera comenzar a practicarlo, o abrir una tiendita”. La escuela proporcionaría alojamiento, comida y todo lo que los niños necesitarían durante su estadía. Estos detalles implican que Martínez Compañón esperaba que los niños salieran de la escuela como jóvenes que supieran leer, escribir y contar con facilidad, y que estas habilidades les ayudaran a comprender la doctrina católica. También planeó que se volvieran competentes en un oficio calificado rentable que beneficiaría no solo a sus propias familias sino también a sus comunidades en general mediante el desarrollo de redes comerciales y la promoción de la industria local. Fue un gran paso hacia la creación de una utopía autosuficiente.

La carta continuaba describiendo una escuela femenina similar en la que residirían 120 alumnas bajo la supervisión de una madre superiora que sería una “mujer anciana, culta y virtuosa”. Una maestra de escuela los instruiría en doctrina, escritura, lectura y conteo, al igual que sus contrapartes en la escuela de niños. Sin embargo, en lugar de aprender oficios, las alumnas aprenderían a “tejer, coser, bordar y demás destrezas propias de su sexo”. Al igual que los niños, vendrían de comunidades de todo Trujillo, pero llegarían un año antes, entre los seis y los ocho años. Sus exámenes anuales, realizados dentro de la escuela, se centrarían en “las obligaciones y habilidades de una mujer casada y de una madre para con su esposo e hijos y sirvientes”. La chica que dominara el examen recibiría un premio de veinticinco pesos. Cuando regresaban a sus casas a la edad de dieciséis años, las niñas traían todas consigo una rueca, útiles de coser y tejer, y una dote “de por lo menos 25 pesos en plata”, algo que les permitiría casarse bien y convertirse en los cimientos de familias fuertes en sus pueblos, promoviendo la moralidad y el comportamiento sociable para complementar adecuadamente la productividad económica de sus pares masculinos.

La carta de Martínez Compañón reveló que él ya había considerado cómo responderían las comunidades a una propuesta tan extensa. “Me imagino que cada uno de ustedes se estará diciendo a sí mismo”, señaló, “lo que propone nuestro prelado está bien, está bien pensado, será muy útil, pero al mismo tiempo, no puedo dejar de ver que estas dos escuelas requerirían una gran dotación y fundamento, y que sería imposible construir sustentar, o mantenerlos sin grandes gastos y honorarios”. Sin embargo, Martínez Compañón les aseguró que “no hay por qué desmayarse, ni desanimarse por esto”. Prometió mil pesos al año de su propio dinero para las escuelas, y esperaba que cada hogar pudiera agregar una contribución anual de seis reales, una cantidad moderada que casi igualaba los ingresos diarios de un trabajador calificado en una mina de plata peruana. A menos que fueran desesperadamente pobres, los indios de Trujillo deberían haber podido hacer este pago.²¹

Si bien fue progresista promover la participación india en oficios especializados y educación para las niñas, estas no eran las partes más radicales de la agenda educativa de Martínez Compañón. En consonancia con su convicción de que “los indios son iguales, o muy poco diferentes de los demás hombres en su calidad”,²² Martínez Compañón llegó a aventurar que varios de los signos más visibles de superioridad social se extendieran a los estudiantes que hicieron lo mejor en sus exámenes anuales. Después de que se casaron y tuvieron hijos, propuso, estos antiguos alumnos deberían ser referidos con el título

honorífico don y el uso suplicatorio de segunda persona de vos, dos de los marcadores de estatus social que se encuentran con más frecuencia en un entorno tan estrictamente jerárquico. 23 Incluso sugirió que después de su muerte, los estudiantes indios más meritorios y sus cónyuges fueran honrados con tumbas privilegiadas en las ubicaciones más cercanas a los presbiterios de sus iglesias locales, lo que significa permanentemente cómo sus logros en el mundo temporal los acercaron a Dios. Propuso burlar las leyes suntuarias imperiales que prohibían a los indios vestir las finas ropas de seda reservadas a los nobles españoles y españolas. En una época en que las autoridades virreinales se concentraban en eliminar los marcadores de “indianidad” a través de la censura y el control, un programa como este, que adoptó el enfoque opuesto e invitó a ciertos indígenas a volverse más españoles, fue particularmente innovador. En lugar de imponer marcadores visibles de diferencia social, el obispo planeó usar la asimilación cultural para alentar el comportamiento apropiado.²⁴

Mientras que el virrey Areche y otros españoles a su alrededor estaban ocupados orquestando ataques sin precedentes contra las comunidades indígenas a raíz de su comportamiento traidor, las nociones de Martínez Compañón de extender el estatus social de élite a los nativos que lo merecían se basaban en cambio en promover la “inclinación [hacia] y el amor por los pueblos indígenas”. Estaba seguro de que al ofrecer símbolos de estatus tan preciados a un grupo selecto de indios educados, podría traer “muchas grandes ventajas para la administración y el buen orden de los pueblos”. Él creía que cuando otros indios observaran que a sus amigos y vecinos se les hablaba con deferencia y títulos honoríficos y se vestían como europeos de alto estatus, ellos también querían “aplicarse al trabajo” para poder disfrutar de las mismas ventajas. Esto tendría el beneficio adicional de hacer crecer el sector exportador español en América porque la tela y los adornos para la ropa de lujo tenían que importarse de la Península. Si estas recompensas de estatus propuestas se usaran y recibieran de la manera que Martínez Compañón imaginó, alimentarían las agendas más importantes de su utopía en Trujillo: mejorar a los indios y hacer crecer la economía imperial. Este enfoque fue notable porque ordenó que los indios se involucraran personalmente en la economía cada vez más capitalista, en lugar de proponer aumentar las ganancias administrando mejor los viejos métodos de tributo y turnos laborales. Era un programa basado en el incentivo más que en la extracción.

Pero tales cuestiones de recompensas tendrían que esperar. Después de que las comunidades indígenas recibieron la propuesta original para los dos colegios indígenas en Trujillo, tuvieron ocho días para informar a sus párrocos con noticias de su apoyo o su oposición a los proyectos. El obispo rogó a los párrocos que recordaran a sus rebaños que, aunque los colegios indígenas eran el punto central de esta campaña de recaudación de fondos, el dinero se dividiría en tres partes, yendo también a las escuelas primarias de la ciudad y a los seminarios misioneros que planeaba fundar en Piura y Cajamarca. Concluyó sus instrucciones recordando a los sacerdotes que se aseguraran de que si los indios estaban de acuerdo, lo hicieran sin reservas, incluso con el consentimiento de las esposas.

A juzgar por las respuestas de los indios que los párrocos le enviaron al obispo, parece que éste tenía pocos motivos para preocuparse de que rechazaran los proyectos. El pueblo de Cajabamba respondió que se encontraba “sumergido en repliegue, terror y sin sociedad. . . pobre, desnudo y necesitado.” Sin embargo, la retórica del obispo los había influido lo suficiente como para admitir que consideraban que los colegios indios eran “beneficiosos en todos los sentidos para nuestra nación, el rey, el público, para nosotros, para nuestros padres, nuestras familias y nuestros pueblos”. Pudieron ver cómo “si

llegamos a lograr el establecimiento de estas dos escuelas. . . [nuestra juventud] aprenderá política, urbanidad y el mejor método para trabajar y crecer.”²⁵ Junto con esa aprobación ideológica llegaron promesas de financiamiento solicitado. La gente de Monsefú y Etén escribieron que reasignarían el dinero de la cofradía hacia las escuelas. Un funcionario de Guancabamba informó que la gente de su comunidad contribuiría con los colegios. Otros indios escribieron a través de sus curas locales, acordando que podían contribuir anualmente con seis reales por persona.²⁶ En general, la respuesta fue tan positiva que en marzo de 1785, Martínez Compañón registró cuidadosamente que, de la comunidadvínculos con los que se había puesto en contacto hasta ahora, “todos y cada uno. . . concurrieron sobre dichos establecimientos, obligándose a contribuir”²⁷. El paso siguiente era uno que preocupaba a Martínez Compañón desde el inicio del proyecto. Tenía que asegurar los fondos necesarios para las escuelas y era muy consciente de que incluso si las comunidades indígenas podían pagar los seis reales por año acordados por hogar, su agenda educativa aún necesitaría asistencia financiera. Sus contribuciones prometidas alcanzaron la impresionante cifra de 7.000 pesos al año. Sin embargo, incluso después de que Martínez Compañón duplicó su donación propuesta a 2.000, las escuelas aún necesitarían más. Acercarse a la corona española con problemas financieros para compensar la diferencia no era una opción. Entonces, el obispo imaginó una serie de métodos alternativos para recaudar dinero, incluido el alquiler de terrenos baldíos, la solicitud de donaciones durante la temporada de Pascua y la imposición de un impuesto sobre el alcohol. Estas posibilidades eran más exigentes e innovadoras que las estipulaciones habituales de que las escuelas indias serían patrocinadas por “fondos comunitarios” indeterminados o por donaciones de las familias.²⁸

Independientemente de los ingeniosos esquemas de recaudación de fondos que proponía, las escuelas indias no podían abrir sin la licencia real apropiada, lo que requería otro ciclo de proceso burocrático. El obispo redactó la larga carta explicando los colegios al rey, pero la correspondencia tuvo que ser remitida a España por el cauce adecuado: el propio virrey Croix. Para el 30 de octubre de 1785, las cartas habían llegado al palacio virreinal de Lima. En enero de 1786, Croix alababa “el loable e incansable celo” con que Martínez Compañón “se dedicaba a todo lo que favoreciera la superación. . . y beneficio de estos reinos.” En cuanto a su decisión sobre qué hacer con los colegios indígenas propuestos, simplemente escribió: “He decidido remitir el asunto del expediente al Lord Intendente Gobernador de esta provincia”.²⁹ No ofreció ninguna explicación de por qué lo consideraba indigno de consideración real. Para febrero, los archivos habían llegado a Saavedra, de regreso a Trujillo, donde comenzaron. Al mes siguiente, el intendente tomó su decisión: pasar el asunto al cuidado de su subdelegado, Juan de Guizla Larrea. Quizá Guizla no apreció el proyecto, porque la documentación no dice nada más de lo que pasó con los colegios indios. No hay indicaciones de archivo de que los colegios indios alguna vez operaran.

En retrospectiva, aunque hubo muchos factores que podrían haber impedido el avance de las escuelas, en particular, la falta de fondos y la inminente partida de Martínez Compañón de Trujillo, también hubo obstáculos ideológicos decididos para el programa. A primera vista, los colegios parecen ser la culminación de la utopía indígena que el obispo pretendía construir en Trujillo. Sus egresados serían ciudadanos trabajadores, honrados, que entendieran y propagaran la doctrina cristiana, el idioma español y las costumbres europeas, en teoría, la clase de jóvenes que enorgullecerían al obispo ya los administradores coloniales. Sin embargo, es posible que otros españoles no se hayan sentido tan generosos al construir escuelas especiales para cultivar jóvenes “hispanizados”, especialmente en el tumultuoso clima político de la década de 1780.

James Axtell ha mostrado cómo el apoyo a esfuerzos educativos indios similares en la Nueva Inglaterra colonial se desvaneció a raíz del conflicto entre los ingleses y los nativos. En el Perú de Martínez Compañón, las rebeliones indígenas trascendentales de la primera década habían pasado apenas unos años atrás, y con esto en mente, tal vez Croix, Saavedra y otros burócratas estaban menos inclinados a apoyar escuelas para el mismo grupo social que había causado ellos tanta preocupación. Aún más importante, es posible que estos funcionarios españoles no hayan sido los únicos electores que encontraron las propuestas del colegio indio menos que satisfactorias. Es posible que, aunque sus cartas decían lo contrario, los propios indios vieran poco sentido en pagar para enviar a sus hijos lejos para que pudieran ser adoctrinados en el idioma, la religión y las costumbres de los españoles, convirtiéndose potencialmente en extraños culturales. una vez que regresaron a sus propias comunidades. Tal vez se dieron cuenta astutamente de que los colegios de indios eran en su mayoría parte de la utopía imaginada por Martínez Compañón en Trujillo, no la que ellos vislumbraron cuando pensaron en su propio futuro y el de sus hijos y nietos.³⁰

Escuelas primarias de la ciudad

Con las universidades indias, los mejores esfuerzos de Martínez Compañón para diseñar cuidadosamente los planes, reunir apoyo local, acumular fondos y solicitar los permisos necesarios parecieron pasar desapercibidos. Las comunidades nativas y los funcionarios virreinales hablaron de boquilla sobre la agenda, pero finalmente se mostraron reacios a apoyarla, tal vez sintiendo que las universidades no coincidían con su visión más estrecha de mejora. Sin embargo, de alguna manera, estas mismas comunidades ofrecieron una gran cantidad de apoyo a las escuelas primarias locales que fueron informadas sobrepero sólo en los términos más oblicuos. Las instrucciones que acompañan a la carta pastoral detallando los colegios decían a los sacerdotes que “en los pueblos donde era posible”, el obispo esperaba construir escuelas primarias. Aparte de estipular que los párrocos deberían supervisarlas, no ofreció detalles sobre cómo serían las escuelas, quién asistiría a ellas o cómo se administrarían. Correspondería a las comunidades locales reunir fondos suficientes “para mantener un maestro de aprendizaje, virtud y celo”. Al igual que con las universidades indias, a la gente se le dio ocho días para considerar si apoyaría una escuela primaria en su ciudad. Al final, parece que las escuelas primarias locales se incorporaron más fácilmente a las utopías que los trujillonos querían construir. Lo más obvio, mientras que las universidades indias estarían a millas de distancia en la distante capital provincial, las escuelas primarias en sus propios pueblos podrían ser más fácilmente supervisadas y dirigidas para adaptarse mejor a los intereses locales.

La mayoría de las comunidades locales, como lo expresaron el gobernador Gabriel Carrillo y los funcionarios españoles de Etén, “reconocieron la gran utilidad y ventajas que traería tener un maestro de escuela en nuestro pueblo”, encontrando lleno de promesas sin embargo. Los miembros del cabildo de Chachapoyas respondieron que “no sabían cómo agradecer al dicho señor obispo los honores y premios con que favorece a esta pobre ciudad”. Confiaban en que una escuela primaria para niñas y niños locales rescataría en unos años a su comunidad “del atraso en el que hoy está sumergida”. Prometieron que si el obispo podía ayudarlos a conseguir terrenos para la escuela, podrían contribuir de uno a dos reales por mes de cada familia.³² El gobernador, los alcaldes y el

secretario de Morrope escribieron en nombre de sus electores y “la comunidad de indígenas” que el pueblo reconocía “las muchas ventajas que resultarían a este pueblo y a cada uno de sus vecinos si establecieran una escuela en la que se educaran nuestros hijos.”³³ Los alcaldes indios de Santa Cruz pensaron que las escuelas ayudarían a sus hijos a aprender “doctrina cristiana, buenos modales y los fundamentos de la religión”.³⁴ Eventualmente, 124 de sus habitantes firmaron una carta en apoyo de la fundación de la escuela. La noticia de las escuelas incluso viajó por tierra: don Pedro Llontop, el cacique de Chiclayo, informó que “nuestros hermanos”, los indios de Lambayeque, Motupe y Ferreñafe, le habían dicho cosas buenas sobre la fundación de la escuela allí. Por lo tanto, respaldó el plan para educar a los niños y niñas indios en una escuela primaria donde aprenderían “el Santo Temor de Dios”, junto con “leer, escribir y contar, con todo cuidado y perfección”.³⁵ Estas respuestas abrumadoramente positivas son evidencia sorprendente de cuán comprometidas estaban las comunidades nativas y plebeyas con la educación como parte del discurso de mejora del siglo XVIII.

En muchos casos, los lugareños, tanto nativos como españoles, estaban tan entusiasmados con la posibilidad de construir una escuela primaria que ofrecieron varias estrategias de financiamiento incluso antes de saber cómo operarían las escuelas, una clara indicación de su apoyo a los esfuerzos educativos locales. Imaginaron agendas basadas en sus propias situaciones financieras y sus métodos tradicionales de recaudar dinero. En el pueblo selvático de Lamas, los españoles casados y los mestizos aportaban cuatro reales al año, mientras que los solteros sólo aportaban dos. Los indios, mientras tanto, recurrieron a estrategias colectivas tradicionales y ofrecieron cultivar un campo de trigo y otro de maíz que se destinaría al salario del maestro. Mientras que los naturales de Ferreñafe eran lo suficientemente ricos como para prometer dos reales “a cada persona, sin excepción”, sus pares de Pacora solo podían ofrecer construir un galpón donde se pudieran dar las clases. Los fondos sobrantes de la cofradía eran otra fuente de financiamiento: los indios de Morrope pensaron que podrían aportar cien pesos al año con estos dineros. Los nativos de San Pedro de Lloc ofrecieron dos reales al año por cada persona, pero tuvieron cuidado de señalar que esto solo sería posible después de que terminaran las renovaciones necesarias en su iglesia local.³⁶ Tal vez imaginando una educación más completa para los estudiantes varones que sería más valioso, la gente de Guancabamba prometió pagar dos reales al mes por cada niño que aprendiera a leer en la escuela y cuatro por los que practicasen la escritura.³⁷

Tal multitud de estrategias para cubrir los costos de la educación primaria sugiere que las comunidades locales creían que sus niños y sus pueblos se beneficiarían de las escuelas. Tal vez vieron que, a diferencia de las universidades que sacarían a sus hijos de la cultura nativa y la guía de los padres, las escuelas primarias locales permitirían que sus hijos permanecieran dentro de sus redes familiares y comunales. Si bien se les enseñó a practicar la religión católica, a hablar español y, en general, a comportarse “como españoles” durante el día, sus padres seguían supervisando su comportamiento una vez que regresaban a casa de la escuela. Los padres probablemente también se dieron cuenta de que sería más difícil para los maestros o administradores que no son de confianza explotar a sus hijos obligándolos a trabajar en nombre de la escuela.

Pero una vez que la gente estuvo de acuerdo en que querían fundar escuelas en sus comunidades, necesitaban ubicar terrenos para construirlas. El sacerdote José Urteaga sugirió que la escuela de Chachapoyas se construyera en un terreno baldío en poder de la iglesia.³⁸ Su colega Gregorio Guinea, encargado de la iglesia con el terreno en cuestión, respondió que aunque tenía órdenes de no desprenderse de ningún terreno baldío, podría

donar el lote para la escuela con el pretexto de “satisfacer las necesidades de los pobres.”³⁹

Después de asegurar una ubicación para la escuela, el siguiente paso para las comunidades fue escribir a su obispo solicitando “ordenanzas y reglas que parecieran . . . más oportuno para la mejor dirección y gobierno de la escuela.”⁴⁰ Nunca faltó de ideas, Martínez Compañón respondió rápidamente. Dispuso que de lunes a sábado, los niños de cinco a diez años y las niñas de cuatro a ocho asistieran a la escuela de siete a once de la mañana y de dos a cinco de la tarde, con un descanso para regresar a casa a almorzar. Los jueves por la mañana y los sábados por la tarde debían dedicar sus estudios a doctrina cristiana, y asistían a Misa todos los días. Los estudiantes debían llegar a la escuela “lavados y con el cabello peinado y la camisa abotonada”. Los niños deben usar una chupa, o abrigo de manga larga con cuatro colas, el tipo de prenda que se muestra en la Lámina 15, que muestra a dos jóvenes estudiantes vestidos con abrigos de estilo europeo jugando en el patio de una escuela. El uso de tal indumentaria era fundamental, afirmó Martínez Compañón, porque “el exterior del hombre indica su interior”. Pensó que tal vestimenta adecuada reemplazaría el “desorden” y la “suciedad” de muchos niños por “limpieza y cultura”, lo que “sin duda contribuiría a la buena salud del cuerpo”. Ordenó que los estudiantes asistieran a clase regularmente y estipuló que sería deber del maestro reprender a los padres que no enviaran a sus estudiantes a la escuela todos los días. Aquellos que no cumplieran con estas obligaciones debían ser disciplinados con “el castigo que merecían”, que a menudo era corporal. Los maestros debían ignorar las quejas de los padres que no estaban de acuerdo con el trato tan duro de sus hijos.⁴¹

Martínez Compañón estipuló que a los alumnos de todas las escuelas primarias se les enseñara con el mismo juego de libros. Muchos de los textos que recomendaba eran de naturaleza religiosa: *Imitación de Cristo* de Thomas Kempis era un manual devocional que animaba a los lectores a meditar en la vida de Jesús. En un capítulo que probablemente haya sido impopular entre los niños, “De la charla superflua”, Kempis declaró que “mucho conversación sobre asuntos seculares, por muy inocente que sea su manejo, retarda en gran medida el progreso de la vida espiritual”.⁴² Martínez Compañón insistió en que los estudiantes iban a familiarizarse con la obra del teólogo dominico español Luis de Granada. Su *Guía del pecador* explicaba por qué los católicos tenían el deber de servir a Dios. Quizás para divertirse un poco con sus lecciones, el obispo recomendó que los estudiantes leyeran las fábulas de Esopo, así como la *Introducción al símbolo de la fe* de Granada, que explicaba varias cuestiones de historia natural relacionadas con el cultivo de plantas, el cuerpo humano y el Reino animal. Les recordó a los maestros que los libros no identificados que “no fueran edificantes o de buena doctrina” estaban estrictamente prohibidos.⁴³ Si bien las ordenanzas de Martínez Compañón no parecen haber causado controversia con las comunidades locales, el factor más importante de cómo se administraría una escuela—la persona que lo dirigía, resultó ser más polémico. El obispo tenía una visión clara del maestro de escuela primaria ideal: debía ser un “experto prudente y celoso” que pudiera cuidar de que “desde que abrieran los ojos, los niños aprendieran sus oficios y deberes para con Dios, su rey, ellos mismos y otros hombres.”⁴⁴ Las buenas habilidades de los maestros eran particularmente importantes en Perú, decidió el obispo, porque los “dóciles y fácilmente susceptibles” niños “generalmente siguen el ejemplo de sus maestros”.⁴⁵ Los maestros debían estar adecuadamente preparados con las habilidades que necesitarían: tenían que saber leer, escribir y contar. Debían ser “bien instruidos” en la doctrina cristiana y vivir “libres de vicios, especialmente de borracheras”. Además, los maestros deben tener buenos modales, ser prudentes, valientes y simpáticos.⁴⁶ Junto con todas las cosas que se exhorta

a los maestros a hacer, hay ciertas cosas que deben evitar. No podían, bajo ninguna circunstancia, hacer que los niños trabajaran en sus campos o ayudaran en sus empresas económicas privadas. Si la vivienda de un maestro estuviera contigua al salón de clases, tenía que asegurarse de que no se permitiera a los estudiantes entrar en sus habitaciones privadas debido a los “inconvenientes. . . que pudiera resultar” de tal informalidad.⁴⁷ Los maestros tenían que tener cuidado de impartir las lecciones (especialmente las relacionadas con el dogma católico) de la manera adecuada, asegurándose de que los estudiantes entendieran el material y no simplemente “aprendieran la doctrina de memoria, como losos.”⁴⁸

Martínez Compañón consideró que él y los futuros obispos de Trujillo deberían ser los encargados de elegir a los maestros, algo que eliminaría las “diferencias y desacuerdos” que pudieran resultar de la competencia abierta por los cargos. La gente de Chiclayo confirmó que él estaría mejor equipado para tomar la decisión, pero otros pueblos querían el derecho a elegir por sí mismos. En estos casos, el obispo recomendó que se procediera con “imparcialidad”, escogiendo al mejor de los postulantes sin considerar la “carne o sangre” (raza o condición social) del maestro.⁴⁹ Independientemente de lo que quisieran las comunidades, los funcionarios virreinales no buscaban nada. demasiado amable con el control eclesiástico sobre lo que deberían haber sido instituciones de la Corona. En mayo de 1786, Martínez Compañón recibió una carta de Lima recordándole que los obispos no podían encargarse de elegir a los maestros, ni los sacerdotes podían ayudar a recaudar las contribuciones de la comunidad para pagar los salarios de los maestros.⁵⁰

Una vez decidido el maestro, le correspondía a Martínez Compañón solicitar la homologación de las escuelas, que debían venir de Lima. Primero contactó allí al asesor financiero del arzobispado, quien le dio su bendición y calificó el programa como un “experimento radical” que sería útil para todo el virreinato. Pero el verdadero golpe fue la carta que recibió del virrey Jáuregui en marzo de 1783. Esta expresaba la aprobación oficial de las tres escuelas de Chachapoyas, Lamas y Tarapoto, junto con el “debido agradecimiento” por la labor del obispo en la zona. El siguiente paso consistía en enviar el expediente nuevamente al nivel local, específicamente al corregidor y ayuntamiento de Chachapoyas, quienes serían los encargados de ejecutarlo. El proyecto parecía preparado para el éxito; incluso antes de enterarse de la aprobación de Jáuregui, el corregidor Pinillos informó que casi 200 niños locales ya estaban asistiendo a las tres escuelas.⁵¹ En general, la agenda de la escuela primaria para Trujillo tuvo un éxito modesto. De las cincuenta y cuatro escuelas primarias que Martínez Compañón esperaba fundar, treinta y siete recibieron la aprobación oficial del Virrey Croix en junio de 1786—un logro en sí mismo.⁵² Varias de ellas funcionaron hasta bien entrado el siglo XIX: a partir de 1809, la escuela de Santo Toribio de Rioja permaneció abierta (aunque ya no atendía a niños nativos). La escuela de Chiclayo duró hasta 1813 y la de Otusco tres años más.⁵³

Incluso estos logros no pueden explicar el destino del proyecto en su totalidad. Diecisiete escuelas nunca fueron aprobadas o fueron abandonadas antes de llegar a esa etapa. También fracasó un intento de fundar una escuela separada solo para estudiantes femeninas en Huamachuco.⁵⁴ En parte, su destino debe haber estado ligado a la agitación burocrática masiva que enfrentó Perú a fines del siglo XVIII. En abril de 1784, el virrey Jáuregui, un colega navarro que parecía entusiasmado con la agenda de reforma del obispo, fue reemplazado por Teodoro de Croix, un hombre del que se rumoreaba que tenía una “mala opinión” de todos los indios, incluso de aquellos que se habían sometido al dominio español. ⁵⁵ Casi inmediatamente, Croix comenzó a implementar la Ordenanza de Intendentes, reemplazando a los corruptos corregidores locales con

intendentes designados por la realeza (y teóricamente más honrados). Lo que es más desconcertante, todos los asuntos de negocios virreinales previamente presentados a los corregidores tenían que ser reexpedidos a los intendentes. Fue en medio de tales transformaciones que Martínez Compañón se acercó a Croix en busca de ayuda con los proyectos educativos.⁵⁶ Después de un año, el virrey Croix respondió que había visto los archivos sobre las fundaciones de la escuela y los había examinado con “la reflexión y el cuidado que ameritan”. Sin embargo, cuando Martínez Compañón recibió su ascenso a arzobispo de Bogotá, el asunto quedó sin resolver. Por esa misma época, informes independientes confirmaron que las escuelas de Chachapoyas habían sido abandonadas. Francisco Paula Collantes informó que la escuela estaba “hoy completamente cerrada”, y Álvaro Llanos Valdés señaló que el plan para la escuela “nunca tuvo estabilidad: no sé el motivo ni la causa”⁵⁷.

Tal vez podríamos mirar una imagen en las acuarelas de Trujillo en busca de pistas sobre los problemas con el proyecto educativo de Chachapoyas. Un examen más detenido del boceto o “plan para la escuela primaria en la ciudad de San Juan de la Frontera de Chachapoyas” (ver Lámina 4) indica varias dificultades potenciales con el diseño de la escuela. En lugar de impartir clases en una estructura existente o incluso en la casa del maestro, como se hacía a menudo en la Nueva España, los planes requerían un edificio completamente nuevo con una fachada neoclásica ornamentada. En lugar de usar bancos económicos sin pupitres, la escuela tendría nueve mesas para acomodar a los estudiantes. Los diminutos tinteros minuciosamente dibujados indican que los estudiantes no solo tendrían pupitres, sino también tinta y bolígrafos, muy lejos de las hojas del árbol del duco que los niños del remoto pueblo de Jaén arañaban para practicar sus alfabetos.⁵⁸ La escuela debía tener habitaciones separadas para estudiantes principiantes, estudiantes avanzados y estudiantes femeninas. También contaría con una oficina para maestros y dormitorios y una cocina. Aunque impresionantes, estos lujos relativos no eran esenciales para la misión básica de la escuela, y tratar de organizarlos puede haber causado otra distracción del proyecto.

Si bien tales problemas estructurales podrían haber obstaculizado los cimientos de la escuela, los conflictos ideológicos sobre su misión probablemente fueron aún más dañinos. Estos resaltan cómo incluso cuando estaban estrechamente calibrados con las circunstancias locales, las visiones de reforma utópica podían estar llenas de controversia. Los españoles y las élites parecen haber considerado los proyectos escolares como oportunidades para hacer contribuciones financieras demostrando su generosidad hacia la comunidad local. Los grupos indígenas, por el contrario, vieron valiosas oportunidades para dar a sus propios hijos las mismas ventajas que tenían los niños españoles y mestizos más ricos. Martínez Compañón también tenía su propia agenda. Debido a que estaba tratando de lograr tantos aspectos de “mejora” durante sus breves visitas a los pueblos de su obispado, vinculó sus propuestas escolares iniciales a otros cambios que deseaba en las comunidades locales: solicitó que los indígenas que vivían en áreas rurales se trasladaran a centros urbanos, que las familias creasen dormitorios separados para niños y niñas, y que las comunidades que necesitasen zanjas de riego las cavaran y cultivaran algodón y otros cultivos que probablemente produjeran ganancias. Con tantas tareas que realizar simultáneamente, es fácil ver cómo la gente del pueblo sobrecargada financieramente se vio abrumada hasta el punto de la desesperación.⁵⁹

Para 1790, Martínez Compañón indicó que los dineros que las comunidades indígenas habían prometido nunca se materializaron. Admitió que, respecto de los campos que alternativamente acordaron sembrar para recaudar dinero para las escuelas, “aún esto no cumplieron”⁶⁰. Sin embargo, los proyectos escolares destacan cómo la

mejora a través de la educación fue un camino tortuoso hacia la utopía en el Perú de finales del siglo XVIII. Con su visión coloreada por la rebelión de Túpac Amaru, las autoridades españolas imaginaron un futuro basado en gran medida en el control social. A través de la educación y el mejoramiento, los indios aprenderían a hablar, comportarse, vestirse y trabajar como españoles. En el proceso, inevitablemente se volverían más leales a la Corona española, las autoridades virreinales y los burócratas locales. Mientras que algunos indios adultos ya se habían mostrado intratables ante esta visión extranjera de su futuro ideal, los niños podrían transformarse fácilmente en los recipientes ideales de mejora. No solo eran más impresionables y fáciles de controlar; regresarían a sus familias y comunidades como embajadores del feliz estado de conversión cultural que buscaban los españoles. Así, para los administradores virreinales, los niños se convirtieron en instrumentos de coerción social.

Pero al igual que sus planes de fundación de pueblos, la visión de la utopía de Martínez Compañón no se basaba tan estrictamente en la fuerza. En cambio, imaginó incorporar a los pueblos originarios de Trujillo en su visión de mejora y reforma. Alentaría a las comunidades a participar e invitaría a los niños a unirse. En su opinión, las escuelas daban buena prensa al imperio español porque cada indio, casta o mestizo que asistía demostraba que la gente de Hispanoamérica estaba mejor bajo la mirada paternal de la Corona. Cada niño que se peinaba prolijamente, se lavaba la cara y se ponía el abrigo con frac todas las mañanas y cada niña que cantaba los versos religiosos correctos cuando pasaba junto a una figura de autoridad española demostraban que la "Leyenda Negra" de la crueldad de España en América ya no existía. Proporcionaron una forma de capital moral, una demostración pública de cómo los indios y plebeyos de América eran lo suficientemente inteligentes y útiles para convertirse en participantes dispuestos y agradecidos en la aventura imperial de España, y cuán benévolos fueron los españoles para transformarlos de esta manera. 61

* * *

Años más tarde, los visitantes de la Biblioteca del Palacio Real podían encontrar las ilustraciones de Trujillo del Perú que capturaban las actividades y pasatiempos de las personas que el obispo había trabajado tan diligentemente para reformar en Trujillo. Floreciendo con una laboriosidad renovada, los trujillanos trabajaron juntos para vender sus productos locales en los mercados regionales, sembrar alfalfa y defender sus campos de los venados hambrientos. Mantuvieron sus propios talleres de hierro y operaron las minas de plata en Hualgayoc. En su tiempo libre, escenificaban bailes elaborados para la temporada de Carnaval, con acompañamiento musical y disfraces intrincados. Sin embargo, entre los trajes tradicionales de diablo, león y oso que marcaban las festividades anuales en los Andes, las ilustraciones en acuarela presentaban varios bailes que eran inequívocamente diferentes. En la "danza Chimú" (ver Lámina 16), dos bailarines actúan con el traje tradicional inca: túnicas unku, hachas ceremoniales e incluso tocados suntur paqwar. Todos estos elementos habían sido prohibidos expresamente a raíz de las rebeliones de Túpac Amaru, pero las imágenes de Trujillo todavía los representaban. Pero estos no fueron tan controvertidos como un par de imágenes llamadas "danza de la decapitación del Inca". El primero muestra a un actor vestido como el último rey inca, Atahualpa, con su túnica dorada, corona y bastón adornado con el sol, el símbolo tradicional de la realeza inca. Está sentado en un trono de oro y rodeado por su corte. La siguiente imagen, Lámina 17, muestra que el trono se ha movido hacia afuera. Han aparecido seis españoles con sombreros negros, abrigos largos, zapatos y medias. El

cuerpo sin vida de Atahualpa yace junto a su trono, un español de casaca roja agarra por los cabellos su cabeza decapitada mientras otro prepara una fuente para llevarla.

Un contemporáneo astuto del obispo habría visto fácilmente lo que los observadores modernos tendrán que deducir acerca de esta imagen: no muestra un “baile” en absoluto. De hecho, representa una de las “obras de conquista” que se representaron en toda la América colonial española para conmemorar algunos de los eventos más memorables de los primeros encuentros entre el Viejo y el Nuevo Mundo. Pero estos también habían sido proscritos en la represión posterior a Túpac Amaru, cuando los españoles temían que los indios los usaran como propaganda antiespañola. ¿Por qué, entonces, Martínez Compañón optó por incluirlos en una selección de imágenes que esperaba fervientemente algún día sentaran ante el mismísimo rey de España? Permitir que se presentara al rey una imagen potencialmente traicionera no fue un mero capricho. Por el contrario, sugiere que el obispo tenía tanta confianza en sus esfuerzos de mejora en Trujillo que para él la imagen no indicaba una insubordinación prohibida sino que mostraba cómo los indígenas de su obispado podían participar en estas manifestaciones culturales de su herencia, manteniéndose leal a la Corona española. Mientras que en la utopía de Martínez Compañón, los indios ocasionalmente se vestían como incas y actuaban en obras de teatro o bailes que evocaban su poder, estas eran solo ceremonias. Los verdaderos indios de Trujillo, aquellos a quienes el obispo conocía, amaba y trabajaba para ayudar, estaban mejor representados por los indios representados trabajando en los campos, trabajando como esclavos en sus telares y jugando a las cartas, pero no apostando, en su tiempo libre. 62

Promocionar sus logros en Trujillo no fue la única intención de los nueve volúmenes encuadernados en piel roja. Como cualquier informe visual del Nuevo Mundo, los libros estaban destinados a ilustrar lo que ya había sucedido; y también fueron una parte esencial de su continua solicitud de patrocinio. Eran un regalo destinado a complacer y, al mismo tiempo, eran un recordatorio y una petición. Mientras transmitían los muchos éxitos de Trujillo al convertirse en un puesto avanzado productivo del imperio, le recordaban a su patrón que había más trabajo por hacer. En ninguna parte fue esto más claro que con las tres imágenes que cierran el volumen 2. Después de 201 imágenes de sujetos correctos y obedientes, aparecen de repente tres acuarelas de “indios infieles”, estableciendo un marcado contraste con las ilustraciones anteriores. El hombre de aspecto salvaje lleva un impresionante tocado de plumas casi eclipsado por el largo palo que le atraviesa el labio inferior perforado (ver ilustración 18). Lleva dos instrumentos de guerra: un pesado garrote de madera; y un gran arco y flecha. Su contraparte femenina se niega a cubrir sus pechos desnudos o envolver a su bebé en otra cosa que no sea una hoja de plátano. La imagen final, “Indios infieles en canoa”, (ver Lámina 10) muestra a diez indios presumidos, desnudos y mugrientos amontonados en un bote hecho de corteza de árbol. Parecen estar riendo mientras reman más profundo en el desierto y más lejos de los alcances de la Iglesia Católica y la Corona española. Seguirían siendo felizmente bárbaros hasta que Martínez Compañón —u otra figura igual de emprendedora y conectada— pudiera alcanzarlos de alguna manera.

Notas

1. “Santa Visita de Piura, 19 July 1793” (Trujillo: AAT, Colegios y Universidades, Erección y fundación de dos colegios).

2. On card playing and sociability in the eighteenth-century Atlantic world, see David S. Shields, *Civil Tongues and Polite Letters in British America* (Chapel Hill: University of North Carolina, 1997), 159. For more on Bourbon monopolies, see Susan Deans-Smith, *Bureaucrats, Planters, and Workers: The Making of the Tobacco Monopoly in Mexico* (Austin: University of Texas, 1992). Martínez Compañón's decree on the morally upstanding way to make wagers in card playing is discussed in "Disposiciones sobre el culto Católico para las distintas parroquias de su diócesis, dictadas por el Excelentísimo Baltasar Jaime Martínez Compañón" (Bogotá: ANC, *Virreyes* 10, #15, 525–594).
3. "Disposiciones sobre el culto Católico para las distintas parroquias de su diócesis, dictadas por el Excelentísimo Baltasar Jaime Martínez Compañón."
4. José del Campillo, *Nuevo sistema de gobierno económico para la América* (Merida, Venezuela: Universidad de los Andes, 1971), 74.
5. "Martínez Compañón to José Urteaga, Trujillo, 26 June 1785" (Trujillo: AAT, *Colegios y Universidades, Erección y fundación de dos colegios*).
6. For this retelling of events, I relied mostly on the excellent work of Charles Walker, *Smoldering Ashes: Cuzco and the Creation of Republican Peru, 1780–1840* (Durham, N.C.: Duke University Press, 1999). See also Sergio Serulnikov, *Subverting Colonial Authority: Challenges to Spanish Rule in Eighteenth-Century Southern Andes* (Durham, N.C.: Duke University Press, 2003); and Ward Stavig, *The World of Túpac Amaru: Conflict, Community, and Identity in Colonial Peru* (Lincoln: University of Nebraska Press, 1999). Stavig also coedited a document reader about the rebellions that was published posthumously: *The Tupac Amaru and Catarista Rebellions: An Anthology of Sources*, ed. Ward Stavig and Ella Schmidt (Indianapolis: Hackett, 2008).
7. For a good synthesis of the three different rebellions, see Sergio Serulnikov, *Subverting Colonial Authority: Challenges to Spanish Rule in the Eighteenth-Century Southern Andes* (Durham, N.C.: Duke University Press, 2003).
8. Stavig, *The World of Túpac Amaru*, 216–224.
9. The figure of the number killed is provided by Stavig in *The Túpac Amaru and Catarista Rebellions*, xiii. For documentation on the cultural restrictions put into place after the rebellion, see "Sentence Pronounced in Cuzco by the Visitador D. José Antonio de Areche against José Gabriel Túpac Amaru, His Wife, Children, and Other Principal Prisoners (Defendants)," *ibid.*, 134.
10. The documents from this rebellion are reproduced in José Manuel Pérez Ayala, *Baltasar Jaime Martínez Compañón y Bujanda: Prelado español de Colombia y el Perú, 1737–1797* (Bogotá: Imprenta Nacional, 1955), 169–221. The best work on these Northern Peruvian rebellions is by Scarlett O'Phelan, esp. *Rebellions and Revolts in Eighteenth-Century Peru and Upper Peru* (Cologne: Bohlau, 1984).
11. "Sentence Pronounced in Cuzco by the Visitador D. José Antonio de Areche against José Gabriel Túpac Amaru," ed. Stavig and Schmidt, 135.
12. "Real cédula para que los Indios sean admitidos en las religiones, educados en los colegios y promovidos, según su mérito y capacidad, a dignidades y oficios públicos, San Ildefonso, 11 de Septiembre 1776," in *Colección de documentos para la historia de la formación social de Hispanoamérica, 1493–1820*, vol. 3, *Primer Tomo, 1661–1779*, ed.

Richard Konetzke (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1962), 333–334; “Real cédula sobre establecimiento de escuelas del idioma Castellano en los pueblos de Indios, El Pardo, 22 February 1778,” *ibid.*, 436–437; and “Real cédula sobre dotación de maestros para las escuelas del idioma Castellano en los pueblos de Indios, San Lorenzo, 5 November 1782,” *ibid.*, 500–501.

13. Campillo, *Nuevo sistema*, 73–74, 114–115.

14. “Martínez Compañón to Intendant Saavedra, Trujillo, 1 November 1785” (Trujillo: AAT: Colegios y Universidades, “Sobre la Fundación de Escuelas de Primeras Letras en Trujillo”).

15. For excellent background information on Indian education in Spain and New Spain, see Dorothy Tanck de Estrada, *Pueblos de indios y educación en el México colonial, 1750–1821* (Mexico City: El Colegio de México, 1999). For Peru, Robert D. Wood’s *Teach Them Good Customs* (Culver City, Calif.: Labyrinthos, 1986) is a starting point, but the literature lacks a good scholarly survey on the topic.

16. Rubén Vargas Ugarte, *Concilios Limenses, 1551–1772* (Lima: Arzobispado de Lima, 1952), 12.

17. The most comprehensive work on primary education in colonial Spanish America remains Tanck de Estrada, *Pueblos de indios*. See also Julio Ruiz Berrio, “La Educación del pueblo español en el proyecto de los ilustrados,” *Revista de Educación* (1988): 165–191. The Lima Council is examined in Rubén Vargas Ugarte, *Concilios limenses, 1551–1772* (Lima: Arzobispado de Lima, 1952), 2:18. For more on the state of late colonial education in Peru, see Luis Martín, *The Intellectual Conquest of Peru: The Jesuit College of San Pablo, 1568–1767* (New York: Fordham University, 1968); Bianca Premo, *Children of the Father King: Youth, Authority, and Legal Minority in Colonial Lima* (Chapel Hill: University of North Carolina, 2005); and Daniel Valcárcel Esparza, *Historia de la educación colonial* (Lima: Editorial Universo, 1968), vol. 2.

18. *Ibid.* In eighteenth-century Spanish usage, *colegio* denoted an educational house of primary and secondary education—not a university, as it means in English; see *Diccionario de la Real Academia Española* (Madrid: Joaquín Ibarra, 1783).

19. On elite Indian education in Cuzco, see David T. Garrett, *Shadows of Empire: The Indian Nobility of Cuzco, 1750–1825* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005).

20. “Martínez Compañón to Charles III, Trujillo, 15 May 1786” (Trujillo: AAT, Colegios y Universidades, Erección y fundación de dos colegios).

21. “Martínez Compañón to Amados hijos míos, los Indios de este Obispado de Trujillo, 31 July 1783” (Trujillo: AAT, Colegios y Universidades, Erección y fundación de dos colegios).

22. “Martínez Compañón to Don Juan José Urteaga, Cura y Vicario de la Provincia de Chachapoyas, Trujillo, 26 June 1785” (Trujillo: AAT, Colegios y Universidades, Erección y fundación de dos colegios de cholos y cholas en Trujillo).

23. In early modern Spanish, *vos* was used more commonly than the better-known contemporary *usted*. Today throughout much of South America, *vos* has replaced *tu* but no longer carries the same deference.

24. “Martínez Compañón to Charles III, Trujillo, 15 May 1786.”

25. "Town of Cajabamba to Martínez Compañón, n.d." (Trujillo: AAT, Colegios y Universidades, Erección y fundación de dos colegios).
26. "Santa Visita de Etén, 7 June 1784" (Lima: ALMR, legajo 90, #LEB-4-13, 110).
27. "Martínez Compañón to King Charles III of Spain, Trujillo, 15 May 1786."
28. Ibid. The process of funding Indian schools is discussed for the case of colonial New Spain in Tanck de Estrada, *Pueblos de indios*, esp. chap. 3.
29. "Teodoro de Croix to Martínez Compañón, Lima, 20 January 1786" (Lima: ALMR: Documentos de fundación de escuelas por el Obispo Martínez de Compañón de Trujillo, legajo 90, #LEB-4-13).
30. See James Axtell, *The Invasion Within: The Contest of Cultures in Colonial North America* (New York: Oxford University Press, 1985), esp. chap. 8.
31. "Don Gabriel Carillo to Martínez Compañón, Etén, 14 June 1784" (Lima: ALMR, Documentos de fundación de escuelas por el Obispo Martínez de Compañón de Trujillo, legajo 90, #LEB-4-13).
32. "Cabildo y Ayuntamiento de Chachapoyas to Martínez Compañón, Chachapoyas, 6 December 1782" (Lima: ALMR, Documentos de fundación de escuelas por el Obispo Martínez de Compañón de Trujillo, legajo 90, #LEB-4-13).
33. "Don Juan Fernando Coronado to Martínez Compañón, Morrope, n.d." (Lima: ALMR, Documentos de fundación de escuelas por el Obispo Martínez de Compañón de Trujillo, legajo 90, #LEB-4-13, 98r).
34. "Los Alcaldes Ordinarios de Naturales de Santa Cruz to Martínez Compañón, Santa Cruz, n.d." (Lima: ALMR, Documentos de fundación de escuelas por el Obispo Martínez de Compañón de Trujillo, legajo 90, #LEB-4-13, 80r).
35. "Don Pedro Llontop Chumbisino to Martínez Compañón, Chiclayo, 7 June 1784" (Lima: ALMR, Documentos de fundación de escuelas por el Obispo Martínez de Compañón de Trujillo, legajo 90, #LEB-4-13, 102v).
36. "Capítulos y ordenanzas generales de las escuelas fundadas y por fundar en esta diócesis de Trujillo del Perú" (Lima: ALMR, Documentos de fundación de escuelas por el Obispo Martínez de Compañón de Trujillo, legajo 90, #LEB-4-13, 121r).
37. Martínez Compañón, "Decretos de visita, Trujillo, 3 November 1785" (Seville: AGI, Estado 75, no. 109).
38. "José de Urteaga to Martínez Compañón, Chachapoyas, 9 December 1782" (Lima: ALMR, #LEB-4-13, 123r).
39. "Gregorio de Guinea to Martínez Compañón, Chachapoyas, 10 December 1782" (Lima: ALMR, #LEB-4-13, 11v).
40. "Visita a Ferreñafe, Ferreñafe, 24 November 1783" (Trujillo: AAT, Visitas).
41. Martínez Compañón, "Decretos de visita, Trujillo, 3 November 1785."
42. Thomas A. Kempis, *The Imitation of Christ* (Boston: Lincoln & Edmands, 1829), 39.

43. The inventory taken of Martínez Compañón's possessions when he arrived in Trujillo in 1779 listed several of these titles as already in his possession. He owned the nine-volume set of Granada's Works, two folio-size volumes of Luis Vive's Works, as well as copies of his Dialogues both in Latin and Spanish, and a copy of his Latin work *Coloquia*. He had three volumes of Plutarch's *De Viris Illustribus*, a collection of moralistic biographies of classical and biblical figures. He owned a thirty-four-volume collection of small hardbacks with speckled covers of Cicero's Works. "Inventario de bienes de Baltasar Jaime Martínez Compañón, Obispo de Trujillo, 1779" (Trujillo: ADL, Protocolos Notariales Siglo XVIII, Antoniodel Solar, leg. 385, fols. 221v–301).
44. "Martínez Compañón to Intendant Saavedra, Trujillo, 1 November 1785" (Trujillo: AAT, Colegios y Universidades, legajo 1).
45. "Decretos de visita a Trujillo, Trujillo, 3 November 1785," 4r.
46. "Capítulos y ordenanzas generales de las escuelas fundadas y por fundar en esta diócesis de Trujillo del Perú, Trujillo, 1 December 1785" (Lima: ALMR, #LEB-4-13, 123r).
47. "Decretos de visita a Ferreñafe, Ferreñafe, 24 November 1784" (Lima: ALMR, #LEB-4-13, 91v).
48. "Advertencias particulares al nuevo maestro mayor y director de las escuelas de primeras letras de la villa de Cajamarca, Cajamarca, 20 October 1784" (Lima: ALMR, #LEB-4-13, 51r).
49. "Martínez Compañón to the Intendant of Lamas, Lamas, 28 August 1782" (Lima: ALMR, #LEB-4-13, 2r).
50. "Marqués de Salinas to Martínez Compañón, Lima, 28 May 1786" (Trujillo: AAT, Colegios y Universidades, legajo 1: "Sobre la fundación de escuelas de primeras letras en Trujillo").
51. "Fiscal Gálvez to Martínez Compañón, Lima, 20 February 1783" (Trujillo: AAT, Colegios y Universidades, legajo 1: "Sobre la fundación de escuelas de primeras letras en Trujillo," 28r).
52. "Viceroy Croix to Martínez Compañón, Lima, 9 June 1786" (Trujillo: AAT, Colegios y Universidades, legajo 1).
53. Susan E. Ramírez, "To Serve God and King: The Origins of Public Schools for Native Children in Eighteenth-Century Northern Peru," *Colonial Latin American Review* 17:1 (June 2008): 73–99. Of course, it is also possible that more extensive research in municipal archives would produce evidence of others that were successful.
54. In 1784, the plan to found a girls' school outside Cajamarca in Huamachuco began when the Bishop received a letter from the powerful Indian cacique of the area, Patricio Astopilco. Astopilco sought the Bishop's help in founding a primary school for local Indian, mestiza, and Spanish girls. He was confident that the Indian community could raise most of the necessary funding, except for the more expensive doors and windows for the building. Once Bishop Martínez Compañón came on board, the community's initial response to the proposal seemed positive: the parish priests supported it, and offers of help poured in. A Spanish militia captain offered to donate two hundred head of cattle, and two aging *beatas* said that they were available to teach classes. Martínez Compañón designated two Spaniards to oversee the project after he departed from the area. It seems

that they had a difficult time persuading the Spanish majority of the area to go along with the plan: in July 1784, the Spaniards and mestizos of Caja-marca sent the Bishop a letter expressing concern about funding the project, which, in their opinion (even though this had not been part of the original plan), would require the appointment of an additional ecclesiastic to run it. Soon thereafter, the school fell from the archival records. Perhaps the Bishop had made a fatal error in placing two Spaniards in charge of a project initiated by—and largely intended to benefit—the Indian community. For documentation of this episode, see “De la erección de una beatería para niñas en la capital de Huamachuco” (Trujillo: AAT, Colegios y universidades).

55. David Weber, *Bárbaros: Spaniards and Their Savages in the Age of Enlightenment*

(New Haven, Conn.: Yale University Press, 2005), 157.

56. For a good explanation of political events at the time, see John Fisher, *Bourbon Peru, 1750–1824* (Liverpool: Liverpool University Press, 2003), esp. chap. 2.

57. “Cartas de Francisco Paula Collantes y Alvaro Vietano Llanos Valdes a Martínez Compañón, Chachapoyas, June 1789” (Bogotá: ANC, *Miscelánea de la Colonia III*, SC-39, 210–213).

58. “Expediente sobre la remisión de 24 cajones de curiosidades de la naturaleza y del arte, recogidos por el obispo de Trujillo (hoy arzobispo de Santa Fé) y remitidas por el Virrey de Lima, venidas en la Fragata Rosa” (Seville: AGI, Lima 798).

59. “Martínez Compañón to Viceroy Croix, Lima, 9 June 1786” (Lima: ALMR, #LEB-4-13, 147r).

60. “Martínez Compañón to Andrés de Achurra, Trujillo, 26 May 1790” (Bogotá: ANC, *Virreyes 7*, 559–560).

61. I borrow the phrase “moral capital” from Christopher Brown’s essential work on early abolitionism in the British Empire. He defines it as a “resource” that “is employed in a way that sustains the moral prestige of the actor”: Christopher Leslie Brown, *Moral Capital: Foundations of British Abolitionism* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2006), 457.

62. The definitive scholarship on conquest plays and religious theater in colonial Spanish America is by Louise Burkhart: *Aztecs on Stage: Religious Theater in Colonial Mexico* (Norman: University of Oklahoma, 2011); *Nahuatl Theater*, vol. 1: *Life and Death in Colonial Mexico* (Norman: University of Oklahoma, 2004); and *Holy Wednesday: A Nahuatl Drama from Early Colonial Mexico* (Philadelphia: University of Pennsylvania, 1996).

CAPÍTULO 5. La mina de plata de Hualgayoc

Situadas a 13.000 pies sobre el nivel del mar, las grandes minas de plata de Trujillo en Cajamarca se encontraban a la misma altura que la lejana tierra nevada del Tíbet sobre la que el científico jesuita Athanasius Kircher había escrito en su epopeya *China Illustrata*. Pero este no era un reino fantástico: el desaliñado campamento minero de Micuypampa, la puerta de entrada a la mina de plata Hualgayoc de Cajamarca, era un lugar inhóspito sobre el cual un visitante comentó una vez que “el agua se congela adentro, por la noche, durante gran parte del año”.¹ Además del clima desagradable, la zona no era famosa por su belleza natural. El terreno estaba estropeado por pozos de minas inclinados excavados en el suelo gélido, colgados con simples escaleras hechas de tablas y delgadas correas de cuero enganchadas a las paredes de tierra cavadas alrededor de ellas. Las escaleras presentaban tablones anchos colocados estratégicamente destinados a proporcionar descanso a los capacheros, o portadores de cestas, que ascendían por el pozo llevando cargas de mineral de plata que pesaban casi tanto como un hombre adulto atado a sus espaldas morenas.²

El interior de las minas de plata coloniales era una parte intensamente extraña de Trujillo que no se parecía en nada a las selvas densamente verdes de la cuenca del Amazonas. No había flores amarillas con centros morados colgando de las delicadas ramas del árbol de Santo Tomás. En lugar de la sinfonía de aullidos de los monos de la selva amazónica, los únicos sonidos eran los fuertes golpes de los instrumentos de hierro contra la tierra. En este mundo lunar, la abundancia de la naturaleza se volvió contra sí misma. Proliferaron las rocas, la tierra y el barro. Los únicos signos de vida eran los pequeños riachuelos de agua sudorosa que goteaban por las paredes de barro desnudo, formando charcos. Mientras trabajaban, los trabajadores mineros indios, mestizos y afroperuanos esperaban que estos goteos no se convirtieran algún día en arroyos o incluso en pequeños ríos que inundarían el pozo, haciendo que se derrumbara y los sepultara mientras luchaban por respirar. Para contrarrestar este peligro, los hombres conocidos como desagüadores, o escurridores, inspeccionaban periódicamente los sitios activos, examinando los pequeños flujos de agua y desviándolos para evitar un colapso posiblemente fatal, como el de la mina de mercurio de Huancavelica en el centro de Perú que mataría a doscientos trabajadores en 1786.³

Los trabajadores mineros más numerosos en la América colonial española eran los barreteros, o piqueteros, que eran responsables del trabajo más pesado. Llevaban con ellos martillos de veinte libras para romper el mineral de plata de las paredes del depósito, y palancas de veinticinco libras para soltarlo. Mientras trabajaban, montones de tierra suelta y rocas se apilaban a sus pies. Llenaron sus canastas con lo que algunos de los trabajadores indios llamaban *killa sut'u*: las lágrimas de la luna, el antiguo término andino para la plata. Típicamente, los pozos de las minas donde trabajaban estaban apenas reforzados con desvencijados soportes de madera; la mayoría de los mineros en Perú eran demasiado pobres para invertir en una infraestructura tan vital. Esto ponía en peligro a sus trabajadores y hacía que su compromiso con los depósitos fuera mucho más voluble: cuando cierta veta se volvía demasiado difícil de explotar, a menudo simplemente la alquilaban o la vendían al mejor postor, quien luego se ponía a trabajar a un precio aún más arduo y complicado. tarea arriesgada Después de enterarse de las condiciones de trabajo en Hualgayoc durante una visita al sitio, Martínez Compañón decidió que la gente no debería ser forzada a lo que más tarde llamó un trabajo tan “oscuro y difícil”.⁴ Su

oposición al proyecto de trabajo forzoso de la mita confirmó lo que el jurista y reformador minero Francisco Xavier Gamboa había escrito quince años antes sobre las minas de plata novohispanas: “la minería, en fin, se atiende . . . con todos los dolores que el mismo infierno puede infligir.”⁵

Pocos de los contemporáneos de Gamboa se habrían atrevido a cuestionarlo; los abusos y malestares que sufrían quienes trabajaban en la clandestinidad eran notorios en toda América. La plata había sido durante mucho tiempo el sector económico más espectacular del Imperio español (en un momento dado representó hasta el 90 por ciento de las exportaciones americanas a Sevilla) y la Corona española y los propietarios de las minas habían moldeado un sistema laboral en consecuencia. En la mita de Perú, los trabajadores nativos se vieron obligados a viajar grandes distancias por terrenos inhóspitos para poder trabajar en la fría oscuridad durante hasta doce meses seguidos. La leve compensación que se les dio no hizo que su trabajo agotador valiera la pena. Dado que los esclavos recién importados de África no estaban aclimatados para trabajar a alturas vertiginosas, el destino de los trabajadores indígenas en las minas de plata de Perú parecía inalterable.⁶

La mita, en la época de Martínez Compañón, había sido proscrita en todo el virreinato excepto en la mina de mercurio de Huancavelica en el sur de Perú. (También seguía operando en el Cerro Rico de Potosí, que había sido trasladado a Río de la Plata cuando se creó el nuevo virreinato en 1776). Incluso con la prohibición del trabajo forzoso, los mineros continuaron insistiendo en la necesidad de trabajadores reclutados, y los de Hualgayoc no fueron diferentes: ellos imaginaron un sistema mercantilista de mercado cerrado en el que serían los principales beneficiarios del trabajo forzoso, los contratos de monopolio y la fijación de precios. Al igual que sus contrapartes en toda la América española colonial, fueron algunos de los hombres más poderosos y ricos de la colonia. Aquellos que se atrevieron a frustrar sus deseos enfrentaron una retribución potencialmente desastrosa. Al mismo tiempo, era bien sabido que una de las principales denuncias de los rebeldes de Túpac Amaru había sido la mita de Potosí. Un trabajo tan difícil en condiciones tan deletéreas por tan poca paga ponía en peligro el orden pacífico del reino. En consecuencia, Martínez Compañón creía que existía un amplio precedente histórico para oponerse a la mita, que contradecía los verdaderos propósitos de la Corona española en América. Como le dijo más tarde al virrey Croix, estaba seguro de que “no sería correcto imponer la mita en el reino del monarca más religioso y piadoso de la tierra”⁷.

Fue con esto en mente que el obispo inició una prolongada lucha por el futuro de los indios y castas que trabajaban en Hualgayoc. En lugar de defender un modelo económico explotador basado en el trabajo forzoso, Martínez Compañón recurrió a las ideas de comunidad, sociabilidad e industria que habían sido el sello distintivo de sus otros intentos de reforma en Trujillo. Aunque su plan para modernizar la industria minera no tenía precedentes, no fue el único que abogó por los beneficios potenciales de una política económica y social liberal en las regiones mineras. En 1761, Gamboa había argumentado que los asentamientos urbanos debían construirse en los campamentos mineros. “Los pueblos promueven la civilización y reducción de los indios”, insistió. “Luego sigue el consumo, la industria, los impuestos y muchas otras consecuencias de la mayor importancia para la religión y el Estado”. dividen su tiempo entre el trabajo subterráneo y en el campo. Confiaba en que luego de llegar al pueblo utópico que se proponía construir en Hualgaoc, los pobladores encontrarían que “en poco tiempo podrán cumplir, y tal vez incluso superar, la suma de su tributo, [y] esto los hará más civilizados . . . [y] luego introducirán el orden necesario y el buen gobierno.”⁹

Por supuesto, el episodio no se desarrolló de manera tan simple. La visión radical del obispo de una utopía plebeya que promovía los derechos y beneficios de los trabajadores, un mercado libre y una clase trabajadora independiente contrastaba fuertemente con lo que los dueños de minas querían. Vieron la visita del obispo a su área como un momento de oportunidad, una oportunidad para mejorar su fortuna al reforzar su acceso a una mano de obra cautiva. Lo que no previeron fue que Martínez Compañón también vio en su viaje a Cajamarca una oportunidad para promover su propia visión de la utopía. Una línea de demarcación similar se había trazado con los otros proyectos de reforma del obispo en Trujillo, cuando el pueblo pidió pueblos independientes pero los terratenientes temieron la insubordinación que resultaría; y cuando las comunidades locales apoyaron las escuelas primarias pero finalmente no lograron producir los fondos necesarios para operarlas. Esta batalla de voluntades se repitió una y otra vez en todo el continente americano cuando los reformadores propusieron agendas de mejora. Lo que fue diferente esta vez fue cuán lejos estaba dispuesto a llegar Martínez Compañón para crear una utopía de los trabajadores en la mina.¹⁰

El encuentro con el gremio de mineros

El 28 de octubre de 1783, el obispo se reunió con el gremio de mineros de Hualgayoc en la hacienda Chala, cerca de la mina de Hualgayoc. Los mineros ya le habían pedido que sirviera como “director y protector” de su gremio, una señal reveladora de su fe en la influencia general de un hombre sin experiencia real en el negocio de la minería, y de sus esperanzas de hasta dónde llegaría la adulación podría conseguirlos. No era extraño que un prelado visitara una mina y sus alrededores. El arzobispo Luis Francisco Romero de Sucre viajó al pueblo minero más famoso de América del Sur, Potosí, en 1727, pero sus preocupaciones eran inspeccionar las órdenes religiosas y detener las actividades “lascivas” que ocupaban a tantos habitantes de Potosí.¹¹ Los mineros de Cajamarca, en cambio, no estaban interesados en la censura de su vida privada o religiosa. En cambio, buscaron la experiencia del obispo como mejorador y reformador. En su mente, los nuevos pueblos, escuelas primarias y seminarios que había fundado en todo Trujillo evidenciaban sus logros y lo convertían en un candidato atractivo para el puesto. Con la esperanza de ganar su favor, los mineros lo elogiaron como “el más firme defensor de hacer avanzar el negocio de la minería”, un hombre cuya “capacidad, prudencia y destacados talentos bien conocidos iluminan todo lo que intenta”. Pero lo que realmente querían era que el obispo los ayudara a fomentar un sistema económico cerrado en la mina. Buscaron una letra de trabajo forzado, un contrato de monopolio para el mercurio y un banco real que compraría su plata a precios preestablecidos y haría préstamos de capital. Solicitaron permiso para pagar a sus trabajadores en especie, no en efectivo, y el derecho a ser los únicos vendedores de bienes materiales y comestibles en las minas. Para ellos, la mina de plata ideal de Hualgayoc del futuro se veía apenas diferente de cómo se ve hoy, con la excepción de sus márgenes de ganancia, por supuesto.¹²

Los documentos revelan que la mañana en que se reunieron el obispo y el gremio, la sesión comenzó cuando el diputado gremial Joseph Costales Estrada se puso de pie y se presentó, luego leyó en voz alta las treinta y dos ideas de reforma que los mineros ya le habían presentado al obispo en un escrito. Al redactarlas, se basaron en sus propias experiencias y utilizaron una investigación real oficial sobre el estado de la mina realizada cinco años antes, cuando en 1778, el visitador Areche había instruido al burócrata local

Francisco Uralde para inspeccionar Hualgayoc y presentar un informe explicando por qué la mina se estaba volviendo cada vez menos rentable. Uralde también sugeriría “los métodos que podrían emplearse para hacerlo florecer”. Areche estaba desesperado por saber cómo la mina había caído en un estado tan lúgubre solo unos años después de que los entusiastas afirmaran sin aliento que “superaba a Potosí en riquezas y ventajas”.¹³ Las investigaciones de Uralde revelaron que Chota y Cajamarca, los pueblos más cercanos a la mina —se encuentran a veintiocho y cuarenta millas de distancia, respectivamente. Debido a que no había forma de viajar una distancia tan grande todos los días, los trabajadores vivían cerca en campamentos mineros desordenados, donde las chozas de paja brindaban poca protección contra el viento y la lluvia casi constantes. Uralde estimó que los alrededores tenían sólo unos 1.500 habitantes, la mitad de los cuales eran hombres aptos para trabajar en la mina. Como resultado, los pocos que estaban disponibles podían exigir salarios más altos, lo que ponía en peligro aún más las ganancias de los propietarios de las minas. La escasez de trabajadores también significaba que los mineros normalmente solo podían colocar unos diez trabajadores en un solo pozo. Debido a que este proceso prolongado resultó en altos costos de transporte y mano de obra, los mineros no podían permitirse la tecnología y la maquinaria que los ayudaría a extraer el mineral de manera más eficiente. Podrían haber deseado una máquina refinadora de barriles (en la que la plata, el mercurio y los demás ingredientes del proceso de refinación se colocaban en un barril que giraba automáticamente) como la construida por el minero de Huamachuco Ignacio Amoroto, que se detalla cuidadosamente en el volumen 2 de las imágenes de Trujillo. Pero en Hualgaoc, nadie parecía tener tanto ingenio o el capital para respaldarlo. Con todo, la situación era tan mala que Uralde sólo vio un remedio posible: “la mita de indios es el único y eficaz método para poblar las minas de trabajadores”, le dijo sin rodeos a Areche. Junto con esto, recomendó un contrato de monopolio de asiento real, a través del cual la Corona proporcionaría a los mineros el mercurio que necesitaban para refinar.¹⁴

Este arreglo abordó otra queja común de los mineros americanos: la escasez de mercurio, un componente indispensable del proceso de refinación. España tenía una sola fuente en toda América del Sur: la mina Huancavelica en el Alto Perú. Cualquier mercurio adicional tenía que ser enviado desde Europa. Para empeorar las cosas, los frecuentes conflictos hispano-británicos pusieron en peligro los canales de envío transatlánticos para el mercurio español extraído en Almadén (España). Pero ese no fue el final de las dificultades; una vez que se preparó la plata, los mineros todavía tenían el desafío de encontrar comerciantes locales dispuestos a comprarla a un precio justo. Uralde esperaba que la Corona pudiera comprar la plata refinada y proporcionar a los mineros capital para préstamos. A su vez, los mineros aceptarían vender solo a la Corona, y a precios ligeramente inferiores. Esta asociación aumentaría las ganancias reales, estandarizaría la compra y venta, proporcionaría un mercado listo para las barras de plata y ofrecería a los mineros acceso a préstamos de capital.¹⁵

En los cinco años que habían pasado desde que se presentó el informe de Uralde, el gremio de mineros aún no había recibido una declaración oficial al respecto. Esto puede deberse en parte a las amargas relaciones entre Areche y el entonces virrey de Perú, Agustín de Jáuregui, quien se peleó por muchos asuntos, incluido el nombramiento de funcionarios en Hualgayoc. Para 1783, los mineros habían decidido crear otro conjunto de reformas y pedirle a Martínez Compañón que ayudara a implementarlas. Al igual que Uralde, pensaban que el mayor problema de Hualgayoc era la falta de trabajadores. También mencionaron la distancia que los trabajadores tenían que viajar a las minas y la incomodidad que soportaban en los campamentos mineros (aunque, como probablemente

sabía el obispo, su simpatía tenía sus límites). Entonces recomendaron trasladar los campamentos mineros más cerca de la mina, donde la gente viviría en un nuevo asentamiento llamado Los Dos Carlos (llamado así por el rey Carlos y su aparente heredero, Carlos IV). El obispo estuvo de acuerdo con este aspecto del plan del gremio, ya que describió los asentamientos permanentes de Micuypampa, La Punta y el acertadamente llamado Purgatorio (purgatorio) como teniendo “sus casas, tiendas y pulperías (food puestos y tabernas) incómodamente apilados uno contra el otro. . . para que se parezcan más. . . cuevas de ladrones que edificios para hombres racionales y honrados”. Él y los mineros coincidieron en que la falta de orden daba a los trabajadores sin escrúpulos amplias oportunidades para ocultar y vender la plata robada.¹⁶

El informe de los mineros sugería que la tierra para Los Dos Carlos se compraría a los hacendados locales y contaría con un asentamiento ordenado que sería lo opuesto al desorden de la mayoría de los centros mineros. Su plan apeló hábilmente a la retórica reformista dominante de la época al proponer un pueblo con instituciones religiosas y estatales que garantizaran el buen comportamiento de la gente del pueblo. Los Dos Carlos incluiría una iglesia, un dormitorio para sacerdotes, una casa para los alcaldes que supervisarían las operaciones mineras y una cárcel para falsificadores, ladrones y otros delincuentes, “con toda la seguridad necesaria”, prometió Estrada. Las calles atravesarían el pueblo en líneas rectas y ordenadas, y a cada minero se le daría un lote por su casa en el pueblo. Además, los mineros construirían rancherías, o viviendas para trabajadores fuera del pueblo, cerca de sus minas, donde vivirían junto a sus trabajadores y supervisores. Esto no solo garantizaría un “buen” comportamiento social de los trabajadores de la mina; también ayudaría a prevenir el inevitable desvío de plata destinada al comercio de contrabando, que algunos académicos han estimado que equivale al 30-50 por ciento de la producción de plata registrada oficialmente.¹⁷

El uso que hacen los mineros del lenguaje de mejora sugiere que, al igual que los Castillos del Capítulo 3, que habían dado permiso para que sus trabajadores se trasladaran a un nuevo pueblo que sabían que nunca se podría fundar, el gremio reconoció el beneficio del acuerdo. Si parecían estar alineados con la cultura de mejora que promovía su obispo, se ganarían su buena voluntad y probablemente también la de otros importantes funcionarios provinciales. Al mismo tiempo, debido a que la implementación de proyectos a gran escala era notoriamente difícil, podían estar razonablemente seguros de que sus operaciones continuarían sin obstáculos. Esta fue una técnica simple pero ingeniosa de administrar la burocracia colonial. Al aparentar ceder y luego simplemente esperar eventos que muy probablemente nunca ocurrirían, los propietarios de la mina Hualgayoc podrían engañar al sistema y salir victoriosos.¹⁸

Si bien proponer establecer un pueblo ordenado era una forma obvia de ganarse el favor del obispo, los treinta y dos puntos de los mineros revelaron que tenían preocupaciones más inmediatas en mente. Tal como estaba, el proceso mismo de extraer, refinar y vender la plata limitaba sus ganancias. Se vieron obligados a usar mulas para transportar su mineral montaña abajo hasta Chota, donde se pulverizaba y molía en molinos, luego se mezclaba con sal y agua en un patio al aire libre antes de que comenzara el proceso de refinación. Una vez que los trabajadores la mezclaron con mercurio, la plata se lavó y se envió a Trujillo, donde se convirtió en barras. Finalmente, los mineros tuvieron que encontrar comerciantes de plata locales dispuestos a comprar sus lingotes a un precio justo. Debido a que los comerciantes de plata sabían que los mineros pobres en capital tenían que vender rápidamente para mantener sus operaciones en funcionamiento, ofrecieron precios inferiores. Todo el proceso implicaba un gran desembolso de capital del que no obtendrían ningún rendimiento durante diez a dieciocho meses.¹⁹

Aunque la pobreza de los mineros era especialmente notoria en Perú —costaba entre un 10 y un 20 por ciento más producir un marco (una medida de ocho onzas utilizada para la plata) allí que en la Nueva España— las pésimas finanzas de los mineros provocaron muchos comentarios en toda Hispanoamérica en el período colonial tardío. En su *Nuevo Sistema de Gobierno Económico*, Campillo escribió que “son tantos los impuestos y los fraudes que se practican. . . con los pobres mineros. . . que es un milagro que haya alguien interesado en este negocio”. Describió cómo su pobreza perpetua hacía imposible que los mineros “emprendieran [los] proyectos costosos que harían que las minas fueran más productivas, tales como abrir nuevas [vetas de plata], drenar las que se sabía que eran ricas [con yacimientos, y] traer expertos útiles y máquinas bien diseñadas de Europa”. Sin tales oportunidades de progreso, se lamentó, “las cosas permanecerán en su mismo estado actual de imperfección”.²⁰

En consecuencia, los mineros de Cajamarca buscaron mejorar su situación financiera a través de un banco de intercambio de plata patrocinado por la Corona, o caja de rescate. Esperaban que el banco comprara cada marco al precio fijo de siete pesos, un real. Esto era más de lo que normalmente ofrecían los comerciantes privados de plata.²¹ Los mineros también imaginaron que la caja ofrecería préstamos según fuera necesario. Planearon que el banco retuviera dos reales de cada suma de siete pesos, un real que ganaran, que pagaría el salario de varios funcionarios y se convertiría en capital de préstamo para comprar maquinaria, mejorar los pozos de las minas o pagar a los trabajadores si fuera necesario. El banco se convertiría en una especie de seguro para los mineros, garantizando que los mineros podrían vender su plata. Era un componente central de su visión de un sistema económico cerrado que beneficiaría sus propios intereses. Martínez Compañón luego estaría en desacuerdo con esta visión controlada del futuro financiero de la mina. En respuesta a la idea del banco, sostuvo que “inhibiría. . . el crecimiento de . . . las ganancias [de la mina] a través del libre comercio”. El banco se convertiría en un punto de inflamación para las diferentes visiones de la mina y su lugar en la economía de Trujillo.²²

El desacuerdo sobre el banco no podía comenzar a compararse con el contraste entre las visiones del obispo y del gremio de la mano de obra clandestina. El punto 17 de la propuesta de los mineros aseveraba sin rodeos que “el atraso de la mina proviene principalmente de la falta de mitayos”, o trabajadores forzados. Para remediar este problema, Estrada y los mineros buscaron mil trabajadores de mita. Querían reunir a cuatro mil mestizos y quinteros libres (indios que habían dejado sus tierras comunales y trabajaban como jornaleros en haciendas ajenas) de Cajamarca, una cuarta parte de los cuales trabajaría en las minas en un momento dado. En buena medida, los mineros agregaron que la mayoría de estos hombres estaban “inclinados hacia la pereza y el vicio”, lo que implica que eran sujetos inútiles que en realidad se beneficiarían si se los obligara a ser productivos.²³

A pesar de sus cuidadosos argumentos, Martínez Compañón sostuvo que, sin importar cómo se ejecutara, la mita era la raíz de una miríada de “graves problemas”. Pero parece que algunos de los mineros se habían anticipado a su oposición porque en el papel estaban de acuerdo en que los trabajadores de las minas deberían ser tratados de acuerdo con los estándares “humanos” que promovían los reformadores del siglo XVIII: por ejemplo, de ahora en adelante, trabajarían solo desde el amanecer hasta el atardecer. Aquellos que optaron por trabajar horas extras recibirían hasta cuatro veces su salario diario habitual. Prometieron mantener la mina tecnológicamente actualizada

patrocinando un concurso anual de innovaciones. Finalmente, el gremio endulzó el trato al ofrecer contribuir con dos mil pesos anuales para los colegios indios del obispo o “cualquier otra obra piadosa dentro del obispado” que deseara. Este intento apenas velado de comprar el favor de Martínez Compañón parece no haber surtido efecto. Aunque dos mil pesos no era una suma pequeña, era solo una pequeña fracción de los 62.000 estimados que era el costo operativo anual proyectado de las escuelas. Pagar para educar a un pequeño grupo de indios era escasa compensación por esclavizar periódicamente a cuatro mil de ellos. El obispo no volvió a mencionar la oferta de los mineros de contribuir a sus proyectos.

Además de convertir a los plebeyos locales en mano de obra cautiva, el gremio propuso convertirlos en un mercado cautivo. Buscaban derechos exclusivos para vender cualquier comida, ropa, licor y bienes comerciales que sus trabajadores necesitaran. En tal carácter, estarían actuando como habilitadores, o financistas que se lucraban ofreciendo bienes a crédito. Prometieron establecer una escala fija de precios para aliviar la especulación de precios que era tan común en los pueblos mineros ricos en efectivo y pobres en bienes. Aunque afirmaron que tales transacciones ayudarían a los trabajadores al darles fácil acceso a manufacturas y productos alimenticios, los mineros eran muy conscientes de que vender bienes de alto precio a sus trabajadores, a menudo por adelantado, endeudaría a algunos trabajadores, obligándolos a para trabajar más duro. Para codificar aún más esta explotación, los mineros insistieron en que no pagaban salarios en plata sino en “efectivo, ropa o comida”. Probablemente razonaron que los trabajadores que no podían poseer plata legalmente serían más fáciles de descubrir en el proceso de robarla. Finalmente, acordaron tasas estándar de compensación por pago en efectivo o en especie: cuatro reales diarios para los barreteros que extrajeron el mineral de la mina, tres para los capacheros que lo subían por el pozo en canastas (ver Lámina 19), y dos para los trabajadores menos especializados que realizaban otras tareas en la montaña.²⁴

Al concluir sus declaraciones, los mineros recurrieron nuevamente a la adulación, declarando a Martínez Compañón un hombre claramente “preocupado por el bien público”, que poseía “opiniones correctas y sabias”. Aunque tales elogios públicos de hombres poderosos eran elogiosos, Martínez Compañón no estaría de acuerdo con muchas de las propuestas de los mineros e intentaría alterar otras para que encajaran dentro de su agenda utópica en lugar de contradecirla. La situación en Hualgayoc era el polo opuesto de la sociedad civil utópica de indios que él había estado trabajando tan duro para crear en Trujillo. Comenzó su respuesta a los puntos de los mineros diciéndoles su convicción de que “en esta mina, casi nada estaba en su lugar. . . [y] casi todo estaba mezclado”. No tuvo más remedio que desafiarlos directamente. Pero, ¿cómo podría persuadir a los mineros para que admitieran el papel central que jugaron en los problemas de la mina? Apoyándose en las herramientas del discurso que tenía perfeccionado en sus clases universitarias de retórica, comparó los problemas de Hualgayoc con “un cáncer”, causado en su mayoría por “la parálisis o la pereza en el gremio de los mineros”. Se mostró confiado en que “si no se extirpa el cáncer, seguirá creciendo cada día hasta que elimine todas las demás partes del cuerpo”.

Como para compensar tan dura retórica, recordó a continuación a los mineros que “los obispos, por ser obispos, no pueden dejar de ser vasallos de sus reyes y funcionarios de sus estados, ni están exentos de ejercer con todos los que les rodean (especialmente con sus diocesanos) obras de misericordia, tanto física como espiritualmente, en la medida en que lo crean conveniente y de acuerdo con sus respectivos talentos, riquezas y poderes”. Citó vagamente a uno de sus políticos y filósofos romanos favoritos, Marco

Aurelio, quien había escrito en sus *Meditaciones*: "Eres un hombre, eres un ciudadano del mundo'. Además de esto", continuó el obispo, "debes ser agradable en tus otras relaciones y vínculos; ellos merecen ser mantenidos bien. . . [porque] a través de estas relaciones, estás construyendo tu dignidad. Eres un hijo, o un padre de familia, o un esposo. Piensa bien a qué te obligan estos títulos, y no deshonres a ninguno de ellos."²⁵ Apelando a la patria chica de sus propias familias y hogares, el obispo esperaba recordar a los mineros que mantuvieran el mismo sentido de lealtad hacia sus comunidades locales y al imperio español. En su utopía, los hombres poderosos mantuvieron los mejores intereses de sus trabajadores y su Corona en el corazón, trabajando juntos a través de las divisiones sociales para aumentar la armonía social y la productividad económica.

Teóricamente, el obispo no se opuso a un mayor flujo de capital o disponibilidad de trabajadores. Pero en realidad, no consideraba el trabajo forzoso una solución aceptable a los problemas de la mina. En cambio, argumentó que el trabajo de la mita dañaría la economía local más que ayudarla porque los hombres indígenas y mestizos a quienes los mineros querían obligar a trabajar en su mayoría se ganaban la vida como agricultores. Si se los sacara de sus campos durante meses seguidos, los suministros locales de alimentos disminuirían. Aún más importante para un hombre de hábito, la mita contrarrestó directamente los designios declarados de los reyes españoles y la Iglesia Católica en América. Idealistamente, el obispo creía que "desde el comienzo de la conquista, los reyes de España han tratado de tener la conciencia tranquila en estas tierras y han querido ser conocidos por su santidad, maneras y celo". Cuando no tuvieron más remedio que obligar a los pueblos nativos a trabajar, lo hicieron, pero solo "en situaciones muy difíciles", razonó, "y tal vez nunca lo hubieran hecho si hubieran visto [el borrador de la mita] con sus propios ojos. ojos." En su mente, esclavizar periódicamente a los indios contradecía todo el proyecto de colonización española en América. Se opuso tan abrumadoramente a ella que, a medida que se desarrollaba el episodio, no se dio cuenta de que la utopía de sus trabajadores parecía cada vez más un desafío directo al núcleo económico de Cajamarca.²⁶

Martínez Compañón imaginó cómo podría remodelar el pueblo propuesto por los mineros para que encajara con su visión utópica de mejora. Imaginó una verdadera ciudad sobre una montaña, un lugar donde la infame discordia y el caos de los pueblos mineros coloniales se transformarían en un brillante ejemplo de orden cívico y trabajo productivo. En lugar de obligar a los indios y mulatos a operar las minas, el obispo pensó que el pueblo podría atraer trabajadores ofreciendo tierras gratis a cambio de mano de obra. Esta fue una sugerencia poco convencional, especialmente en una industria que durante tanto tiempo había dependido de mantener a su fuerza laboral en un estado de pseudo-esclavitud. Pensó que si a los trabajadores se les daban sus propias parcelas de tierra, así como el ganado "y las herramientas que necesitarían para trabajar sus campos", el pueblo podría funcionar sobre la base de mano de obra gratuita. Se les asignarían semanas alternas en las minas y en casa en sus propios campos, para que pudieran proporcionar sustento e ingresos adicionales para sus familias. Cuando trabajaban bajo tierra, lo hacían únicamente de sol a sol y en una mina cercana a donde vivían. De esta manera, razonó el obispo, "en la enfermedad y en la salud, tendrían la ayuda de sus hogares y el consuelo que trae". También recibirían mulas, que debían usar para llevar metal a las refinerías de Chota un día a la semana. Para asegurar un suministro de carne y lana, el pueblo seleccionaría varios particulares para trabajar como pastores en los pastos comunes, algo que "se ha hecho con mucho éxito en los pueblos más ordenados de España", comenta. Los pueblos serían dirigidos, imaginó el obispo, no por burócratas sino por sacerdotes, "de modo que. . . [la gente] podría estar mejor dirigida y gobernada". Martínez Compañón

confiaba en que con este plan, el negocio actual en Hualgayoc no sufriría y que “la mina podría mejorarse mejor que nunca a través de la mita”.²⁷ Reformada enDe esta manera, la comunidad minera podría convertirse en una utopía plebeya, un brillante ejemplo de lo que la buena voluntad y el trabajo pueden lograr en los lugares más inverosímiles. El obispo elaboró su propio plan hasta el último detalle. Como veremos, con lo que no contaba era que el entusiasmo con el que inicialmente fue recibido pronto se desvanecería ante la oposición de los propios mineros.

Planificación del Pueblo Minero

Antes de que se pudieran construir los edificios, comprar las herramientas y el ganado, seleccionar a los sacerdotes y llamar a los trabajadores, había mucho por hacer. Así que Martínez Compañón comenzó como lo había hecho con las fundaciones de su pueblo y escuela, recurriendo a las élites y funcionarios locales en busca de ayuda y orientación. Mientras que algunos colaboraron voluntariamente, otros se aprovecharon de su confianza en ellos para promover sus propios intereses económicos, sociales y políticos.

La primera orden del día fue decidir dónde se ubicaría exactamente Los Dos Carlos; Martínez Compañón llamó a esto “uno de los puntos más graves y apremiantes de todo el asunto”.²⁸ El lugar necesitaba suficiente agua para operar los ingenios para refinar y agua para regar los campos agrícolas que alimentarían a la gente del pueblo. El pueblo debería tener suficiente terreno llano para un camino que sería “abierto y cómodo para viajar” y uno “en el que sería posible transportar mercancías en todo tipo de clima”. El área necesitaba bosques cercanos para alimentar los hornos de fundición. Preferiblemente, pensó el obispo, el pueblo debería tener el tipo correcto de suelo “para hacer [el] adobe, tejas o ladrillos” que se utilizarían para los edificios. El ganado, los caballos y las ovejas del pueblo necesitaban amplios pastos para pastar.²⁹

Averiguar qué terreno cerca de la mina se adaptaba mejor al proyecto fue, como de costumbre, un proceso colaborativo. Para tomar esta decisión, Martínez Compañón se basó principalmente en dos personas con amplia experiencia en minería. El primero fue Juan de Azereto, un minero que anteriormente se había desempeñado como oficial de minería en Caylloma, una pequeña mina en el sur de Perú cerca de Arequipa.³⁰ Azereto estaba particularmente entusiasmado con la idea del colono invitado, calificándolo como un “proyecto verdaderamente grandioso. . . para el bien público.” Para trabajar junto a él, el obispo contrató al minero y capitán de milicias Miguel Espinach, una de las élites más poderosas de Cajamarca. Espinach tenía una multitud de propiedades, inversiones mineras y contactos sociales en el área que podrían haberse beneficiado de un plan diseñado apropiadamente para la nueva ciudad. En un momento, fue propietario de siete pozos mineros en los que empleó a 167 trabajadores y dieciocho supervisores. En contraste, Azereto parece haber sido un informante más distante; aunque tenía intereses económicos en las minas de Perú, sus lazos con Cajamarca no eran particularmente fuertes. A lo largo del episodio, los hombres se comportaron de manera congruente con sus situaciones personales. Azereto apoyó una economía de libre mercado en la mina, similar a lo que propugnaba Martínez Compañón. Espinach, en cambio, promovía un sistema cerrado, del que sin duda vería mayores beneficios.³¹

A pesar de sus preocupaciones particulares, a ambos hombres se les encargó investigar la factibilidad de la propuesta del obispo y reportar sus hallazgos. Azereto envió su informe primero. Recomendó comprar la hacienda Lanacancha de Manuel Martínez Infante como sitio para el futuro pueblo. La tierra de Martínez se encontraba en la llanura de Bambamarca, a solo siete millas de las minas. Tenía buenos campos agrícolas, dos refinerías y una casa grande en la propiedad. Cerca había amplios pastos para doscientas ovejas, doscientas vacas y cien caballos. Además, Infante estaba ofreciendo todo el complejo a lo que Azereto consideró un precio muy justo: 1.600 pesos (aunque el resto de la tierra tendría que obtenerse de otras partes). Azereto razonó que construir Los Dos Carlos en estos terrenos tan cercanos a las minas atraería trabajadores sin recurrir a la mita. Estaba seguro de que tal plan de asentamiento y trabajo voluntario sería infinitamente “menos incómodo para los indios”³².

Poco después de recibir el informe de Azereto, Martínez Compañón se lo pasó a Miguel Espinach, quien, en su propia declaración, no expresó tal preocupación por los indígenas locales. De hecho, recomendó comprar las tierras comunales de los indios chota, argumentando que tenían “mucho madera, pastos y buena [tierra] para sembrar papas”. Pensó que estas tierras agrícolas debían combinarse con un sitio para el pueblo minero en el cercano llano de Pascapuquio, en un lugar que presentaba “un cerro, con algunas montañas a ambos lados”. Se encontraba cerca de la hacienda Lanacancha de Infante, que Espinach pensó que sería más adecuada para uso agrícola. También recomendó comprar la vecina hacienda ganadera Los Negrillos, propiedad de un grupo local de padres betlemitas. Con sus sugerencias, incluyó un mapa detallado (ahora perdido), así como cálculos que estiman que el costo total del terreno rondaría los 36.950 pesos.³³

Dentro de los cuatro días posteriores a la recepción de los informes iniciales, el obispo les escribió a ambos pidiéndoles más información. Además de consejos sobre dónde debería ubicarse el pueblo, solicitó sugerencias sobre quiénes vivirían allí y cómo deberían ser gobernados. Quería saber quiénes serían los mejores pobladores: “indios originarios [los que se habían quedado en su tierra ancestral], quinteros [indios sin tierra] o mestizos”. Buscó la opinión de Azereto y Espinach sobre su idea de darle a cada trabajador dos mulas que usaría para bajar metales a las refinerías cada semana. El resto de sus indagatorias tenía que ver con cómo se desarrollaría la vida cotidiana en Los Dos Carlos. ¿Sería posible, se preguntó, colocar “a la cabeza del pueblo un sacerdote . . . especialmente en los primeros años, para su mejor dirección y gobernabilidad?” Preguntó si las tierras en cuestión soportarían pastos comunitarios y si los campos agrícolas adjuntos serían adecuados. ¿Podían permitirse el lujo de proporcionar a los colonos, o colonos, los instrumentos y herramientas que necesitarían para su trabajo en sus campos y en las minas? ¿Serían capaces estos de trabajar alternativamente una semana en las minas y una semana en casa, cultivando sus propios alimentos? ¿Y podrían los funcionarios de la ciudad hacer cumplir horas de trabajo más humanas, de modo que aquellos que trabajaron en las minas durante el día pudieran descansar por la noche? En última instancia, el obispo esperaba confirmar que el acuerdo propuesto “podría lograr mejor la reforma de dicha mina, en lugar de [usar] la mita que solicita el gremio de mineros”³⁴.

La respuesta de Espinach llegó primero, el 10 de septiembre de 1784. Contestó que los indios quinteros sin tierra, especialmente los jóvenes mayores de veinte años, serían los pobladores más apropiados para Los Dos Carlos porque “parecen más aptos para el trabajo en minas y refinerías. . . [y] porque tienen constituciones más fuertes”. Una consideración más práctica que no mencionó fue que, dado que no poseían tierras

agrícolas, sacar a estos hombres de sus hogares no amenazaría directamente el suministro de alimentos del norte de Perú.³⁵ Espinach estuvo de acuerdo con las propuestas del obispo para mejorar los horarios de trabajo en la mina. y calculó que dotar a cada poblador de “dos mulas, dos bueyes, un arado, [y] un hacha” costaría unos cincuenta pesos por hombre, con un costo total de 60.000 pesos. Esta vez, no mencionó dónde debería estar ubicado el pueblo.³⁶

Nuevamente, Martínez Compañón solicitó mayor información. Pasaron otros dieciocho días antes de que el segundo informe de Azereto llegara a manos del obispo. Ahora todo el asunto se volvió aún más complejo. Además de la propuesta de una ubicación diferente para Los Dos Carlos, Azereto no estuvo de acuerdo con Espinach en varios puntos clave. Primero, pensó que gran parte de los terrenos que su contraparte proponía comprar no eran aptos para el proyecto. La hacienda Negritos, por ejemplo, tenía un suelo de mala calidad que produciría “solo unas pocas papas y cebollas, sin esperar ningún otro grano o semilla”. El rancho de Tallamarca tampoco era ideal; sus tierras eran “todas montañosas y despobladas”. En cuanto a la idea de Espinach de comprar la tierra comunal de los indios chota, Azereto se mantuvo fiel a su convicción de que una economía de libre mercado era mejor para la mina, escribiendo que “no sería prudente despojar. . . [a ellos] de sus tierras” porque se les podría persuadir con la misma facilidad para que trabajaran en las minas en forma gratuita, si se les ofreciera una compensación adecuada. También cuestionó la cifra que había propuesto Espinach para la compra de las ocho haciendas en cuestión, diciendo que en lugar de los 24.000 pesos citados por Espinach, el terreno valía en realidad 25.000. Finalmente, pensó que en lugar de los 1.500 trabajadores que sugirió Espinach, Los Dos Carlos necesitarían dos mil, para que estos tuvieran más tiempo libre para su propio mantenimiento. Sus desacuerdos sobre el sitio del futuro pueblo resaltan la tensión entre los dos posibles futuros económicos de la mina: un sistema mercantilista controlado que beneficiaría a los dueños de la mina, versus una economía más abierta en la que tanto los trabajadores como los dueños podrían tener la oportunidad de salir adelante.³⁷

Independientemente del lugar al que fueran los trabajadores, el obispo y sus colaboradores no podían proceder a fundar Los Dos Carlos en ningún lugar hasta que los propietarios de las tierras en cuestión accedieran a venderlas. Después de escuchar la solicitud de su obispo, la mayoría de los hacendados locales se convencieron de “la utilidad más ventajosa que traería este proyecto, no solo a esta Villa [de Cajamarca] y su provincia, sino a todo el reino, e incluso a la Corona”.³⁸ Para Antonio Bernal, dueño de minas y de la hacienda Santa Ana en Cajamarca, aceptar vender su tierra a un precio justo fue una decisión fácil porque sabía que la “felicidad de estas provincias”—y probablemente el mismo éxito de sus propias finanzas dependía de las ganancias de la mina Hualgaoc. Sólo estipuló que su ganado debería permanecer en los pastizales que actualmente habitan “por el riesgo de gperdiéndose y muriendo si los trasladaban a otros potreros.”³⁹ Marcelo Hernández, el capitán de milicias dueño de la hacienda Lanacancha, escribió sobre “el deseo que tengo como vasallo de cooperar con las santas intenciones” del Obispo, coincidiendo vender las tierras que había heredado de sus padres. Este fue un aporte fundamental, pues Lanacancha incluía potreros, acequias de riego y una refinería para moler plata. Calculó que todo esto valía aproximadamente mil pesos.⁴⁰ Incluso Xavier de Villanueva, el capellán de Lanacancha, ofreció vender su esquina de la hacienda, que incluía varias casas, una pequeña capilla y “dos campanas que me costaron 200 pesos”. Sugirió un precio de 1.700 pesos por el lote, aunque la venta “me privará de la única capellanía [dotación religiosa] segura que tengo”.⁴¹ Los pastos montañosos del rancho Chugur eran propiedad de cinco hombres que escribieron al obispo que “no hay

duda. . . que la idea [de Los Dos Carlos] es una de las más útiles que pueden contribuir al progreso de la mina”. Sabían que el carbón y la madera que se podía extraer de su propiedad eran esenciales para el funcionamiento del pueblo, por lo que a pesar de su pobreza, “rogaron que [el obispo] se dignara aceptar nuestra oferta de entrega. . . nuestra ranchería.” 42 Otras de las tierras en cuestión pertenecían a los indios de Chota. El cacique local, Marcos Carhuajulca, accedió a entregarlos al proyecto Los Dos Carlos por el precio de cinco mil pesos. Como era de esperar, la documentación no revela si lo hizo bajo coacción o si realmente creía en participar en el proyecto.43

Aunque se les ofrecieron precios justos por sus tierras, la pregunta sigue siendo por qué estas personas se apresuraron con tanto entusiasmo a desprenderse de los ranchos, granjas, ganado y refinerías que les brindaban seguridad financiera. Una pista proviene del dueño de la hacienda de Santa Ana, Antonio Bernal, quien con cierta despreocupación escribió que él era “uno de los interesados y minero de la montaña de Hualgayoc”.44 Cuando accedió a entregar su tierra, Bernal pudo haber sabido de una laguna consuetudinaria que era mutuamente beneficiosa para estos dos sectores de inversión: aunque estaba oficialmente prohibido, los propietarios de fincas agrícolas o ganaderas que tenían asignaciones de trabajadores de la mita podían transferir a los trabajadores a las minas si se vendiera su propiedad, reutilizándolas así para una industria minera más productiva. Aunque no lo dijeron directamente, tal vez los otros terratenientes también lo sabían. Esta fue otra vía más para que las élites parecieran apoyar la agenda del obispo mientras promovían su propio bienestar económico.45

Martínez Compañón desconocía este subterfugio o prefirió no reconocerlo porque luego de recibir su correspondencia, informó al virrey Croix que los hacendados acordaron “por unanimidad” “ofrecer sus tierras si fueran necesarias para el mejoramiento de las minas”. Según lo cuenta Martínez Compañón, los hacendados estaban tan convencidos de sus planes para reformar Hualgayoc que “preferían el bien del público al de su propio beneficio personal”. Además de resaltar su tendencia a “actuar con tanta generosidad”, su disposición a contribuir con el proyecto “llenó toda la ciudad con admiración”, dijo efusivamente más tarde. Aunque nunca se llevó a cabo la venta y compra de la tierra, el obispo recompensó a la élite de Cajamarca por su apoyo. Los ayudó con su petición de elevar el estatus cívico de su pueblo de villa, o asentamiento urbano discreto más pequeño, a ciudad, una entidad mucho más grande que también tenía jurisdicción sobre territorios cercanos. El asunto aún estaba pendiente cuando partió para asumir su nuevo cargo como arzobispo de Bogotá en 1790; el 19 de diciembre de 1802, el rey Carlos IV finalmente decretó a Cajamarca como ciudad. El registro no dice si el obispo había adelantado estos favores con la esperanza de que algún día los terratenientes se los devolvieran. Al final, las élites consiguieron lo que esperaban: al acceder a apoyar la agenda de Martínez Compañón para ayudar a los trabajadores de las minas, se ganaron la buena voluntad y la generosidad del público. Si los planes tuvieron éxito, podrían haber trasladado a sus trabajadores al sector minero más rentable. Cuando el proyecto nunca se materializó, pudieron continuar con el statu quo. En cuanto a los trabajadores de la mina, su destino seguía sin decidirse, pero el obispo continuaría imaginando cómo ayudarlos, y sus disposiciones viraron hacia un territorio cada vez más radical.46

Una utopía obrera

A medida que se desarrollaba la visión del obispo de una ciudad minera en una montaña plateada, imaginó cómo cultivar una masa crítica de plebeyos obedientes y trabajadores. Él planeó hacer esto mediante la implementación de una serie de mejoras que crearían bienestar general en la comunidad. Como veremos, algunas de estas mejoras, como el derecho a la propiedad pública y el legado de tierras a los herederos, no tenían precedentes en la historia de España. política imperial hacia los indios. Otros fueron menos radicales pero igualmente importantes. Diseñó este programa teniendo en cuenta los mejores intereses de los trabajadores; pero como buen funcionario borbónico, el obispo sabía que la productividad de los trabajadores contribuiría en última instancia a las finanzas de todo el imperio español. Al final, parece que su visión radical de la reforma lo atrajo tanto que no pudo prever cómo amenazaba los cimientos mismos del colonialismo español en América.

Para promover su programa, Martínez Compañón necesitaba la aprobación de los dueños de las minas y los hacendados, ya que esto era esencial para asegurar el financiamiento, pasar por los canales burocráticos y sostener cualquier proyecto una vez que había comenzado. Se dio cuenta de que uno de los aspectos más aterradores del trabajo del propietario de una mina era la amenaza siempre presente de una enfermedad debilitante que le impediría supervisar las operaciones diarias de sus propiedades. Por lo tanto, el obispo decretó que una parte de las ganancias de la mina debería “destinarse a ayudar . . . en caso de enfermedad o accidente inesperado.” Los mineros también estaban preocupados por el bienestar de sus familias en caso de que no pudieran trabajar. Este fondo excedente ayudaría a sus familiares más cercanos: las viudas y sus hijos recibirían cinco mil marcos de asistencia en el lapso de quince años. Tras reflexionar, el obispo estaba convencido de que tales medidas “inducirían más eficazmente a los hombres a intentar esta profesión, que realmente debe ser promovida”⁴⁷.

Si bien tales disposiciones pueden parecer poco destacables según los estándares modernos, los planes de Martínez Compañón para brindar bienestar social a los propietarios de minas y sus familias fueron innovadores para su época. Los gremios del norte de Europa habían ofrecido protección por enfermedad, muerte o accidente desde mediados del siglo XVII, pero tales prácticas tardaron en despegar en el mundo español. Las primeras medidas verdaderas de seguro de salud o discapacidad se aprobaron en la industria marítima para garantizar el envío seguro de la carga, pero no inspiraron medidas similares en otras industrias. Más tarde, la Corona española ofreció una especie de pago por discapacidad y opciones de jubilación a los marineros de los barcos reales, pero la práctica no se extendió a otras industrias. Si bien Pedro Campomanes argumentó que “la ayuda de los inválidos, enfermos, viudas y huérfanos de los gremios es útil al Estado porque [así] no se vuelven holgazanes ni mendigan”, sus esfuerzos por poner tales medidas en lugar en la península española se encontraron con un rotundo fracaso. Los funcionarios reales parecían hacer oídos sordos a sus afirmaciones de que brindar tal asistencia social “es una forma en que las familias de los artesanos se propagan y la gente permanece contenta en sus trabajos”. En este contexto, los planes del obispo de brindar tal apoyo a los mineros lo marcaron como un caso atípico, incluso entre otros reformadores. Pero nadie había imaginado tal propuesta en el contexto americano, y mucho menos en la industria minera de alto riesgo.⁴⁸

Si bien ofrecer una versión inicial de seguro de vida e invalidez para las familias de los mineros fue, en cierto modo, una complacencia calculada para la élite de Cajamarca, Martínez Compañón se centró mucho más en cómo podría hacer que la ciudad proyectada fuera más atractiva para los trabajadores plebeyos que poblaran esta utopía. Simplemente eliminar las prácticas más explotadoras en la mina no sería suficiente.

Necesitaba atraer trabajadores a su colonia utópica, hacerles ver, como dijo, “la suerte que tienen en comparación con los otros mestizos o indios de la provincia y del obispado”. Supuso que lo que más atraería a los posibles colonos era en quiénes podrían convertirse allí: trabajadores libres que se ganaban la vida, en gran parte en sus propios términos. Esta es la misma retórica que usó para reunir apoyo para las fundaciones de su nueva ciudad y sus escuelas: al participar en su propia mejora, los hombres (y las mujeres, e incluso los niños) podrían proporcionar una mayor estabilidad. Al mismo tiempo, traerían ventajas económicas a la provincia, al virreinato y al Imperio español en general.

Pero el plan de Martínez Compañón no terminó ahí. También declaró su intención de recompensar a los hombres que continuaron fielmente su trabajo en las minas con títulos oficiales de sus tierras y el derecho de pasar estos títulos a sus herederos. De esta forma, argumentó, los pobladores de Los Dos Carlos podrían “gozar del derecho de primogenitura, como se hace en España”. Debe haber sabido que esta disposición revolucionaria significó un alejamiento mucho mayor de la historia de la propiedad india de la tierra en el imperio. Aunque a los indígenas se les permitía poseer y utilizar la tierra en forma comunal, la Corona española legitimó su posesión a través de la idea de dominio útil, lo que significaba que la ocupación prehispánica de sus tierras les otorgaba el derecho de uso continuado. Sin embargo, su clasificación legal como menores perpetuos significaba que los indios carecían de derechos absolutos sobre sus tierras.⁴⁹ Al proponer un cambio drástico a esta tradición —no muy diferente de lo que Campillo había defendido en su Nuevo Sistema de Gobierno Económico— Martínez Compañón imaginó convertir a los mineros plebeyos en asalariados autosuficientes que pudieran generar riqueza para vivir y para sus futuros familiares. Parece no haber considerado que tal propuesta iba en contra de las mismas maquinaciones del imperio en América. En lugar de marcar y codificar la diferencia entre indios y españoles, proporcionó una vía para superar estas desigualdades.⁵⁰

Además de ofrecer a los trabajadores de la mina una oportunidad sin precedentes de poseer tierras, Martínez Compañón esperaba asegurar aún más su autosuficiencia proporcionándoles “una mula, diez ovejas, una vaca de carne, una vaca de leche, un toro, un cerdo, seis gallinas, y un gallo”, así como “un arado, una azada y un hacha”. Con estos implementos, podían transportar su mineral de plata, así como proporcionar a sus familias carne de res, cerdo, pollo, productos lácteos y varios cultivos alimenticios. Esta era una visión marcadamente diferente de cómo la mayoría de los pueblos mineros manejaban los asuntos de comercio y comestibles: la mayoría de las veces, a los trabajadores de la mina se les pagaba a crédito, que luego usaban para comprar alimentos y artículos para el hogar en una tienda de la empresa propiedad de los dueños de la mina, solo como había sugerido el gremio de mineros de Hualgayoc. Como era de esperar, tal proceso generalmente aumentó las deudas y la dependencia de los trabajadores de la mina.

Además de imaginar qué atraería a los trabajadores a la mina, el obispo consideró qué reservas podrían tener sobre el proyecto. Supuso que los indios sospecharían si el asentamiento de Los Dos Carlos era un plan elaborado para atraparlos en una esclavitud virtual. Por lo que ordenó a los funcionarios administrativos, mineros y capataces de Hualgayoc “acordar tratar [a los trabajadores] con toda humanidad y ternura”. También buscó implementar cambios estructurales que hicieran menos oneroso el trabajo en las minas. El plan de trasladar a los trabajadores y sus familias más cerca de la mina ayudaría a “mantenerlos en la mejor salud posible al acostumbrarlos desde la niñez a los vientos y el clima de la mina”. Una vez que los colonos tuvieran la edad suficiente para trabajar bajo tierra, el obispo quería asegurarse de que lo hicieran en condiciones más seguras. Decretó que los mineros deberían verse obligados a invertir más en infraestructura vital,

como las vigas de soporte de madera que evitaban los derrumbes mortales que eran una amenaza casi constante. “La mina nunca se arreglará si esto continúa”, razonó, porque si los trabajadores de la mina realmente sintieran que su seguridad estaba en peligro, simplemente “irían a trabajar [la mina] en un lugar diferente”, dejando el pueblo abandonado y los dueños de las minas sin los trabajadores que tanto necesitaban.

También era clave para el bienestar de los trabajadores de la mina permitirles descansar lo suficiente. Martínez Compañón pensó que se necesitaban más que los habituales descansos de media hora por la mañana y por la noche, para que los trabajadores hicieran “lo que vulgarmente llaman coquear” (masticar hojas de coca, que los indios creían que les daba energía, calmaba las náuseas, y aplacó el hambre).⁵¹ En cambio, proponía tres horas sólidas de descanso todos los días, que estaba seguro de que necesitaban “por la naturaleza del trabajo y la debilidad de sus constituciones . . . en estos ambientes.” Finalmente, esperaba que los turnos de noche en las minas pudieran ser eliminados, o bien asignados solo a voluntarios que serían debidamente remunerados. Alternativamente, se podrían otorgar turnos de noche a “aquellos que lo merecen como castigo, o son vagos o vagabundos”.⁵² En conjunto, estas medidas mejorarían enormemente la calidad de vida de los trabajadores.

Aunque pueden parecer simplistas según los estándares modernos, estas precauciones fueron revolucionarias para su época. De hecho, el análisis más conocido de la industria minera colonial, los Comentarios a las Ordenanzas Mineras de la Nueva España de Gamboa, se refirió a las deplorables condiciones en las minas, pero no hizo sugerencias específicas sobre cómo mejorar el trabajo real. De manera similar, la exposición de 1778 sobre las condiciones de trabajo en la mina de mercurio de Almadén en España, escrita por el médico español José Parés, describió las dolencias que acosaba con frecuencia a los trabajadores de la mina, pero no hacía recomendaciones exactas sobre cómo eliminar tales problemas. La visión de Martínez Compañón para Hualgayoc, entonces, se destaca aún más por su propuesta de mejoras en el terreno para la vida diaria en las minas.⁵³

Al mismo tiempo, el obispo se dio cuenta de que, como todos los demás involucrados en la extracción de plata, los trabajadores albergaban sueños de construir la prosperidad que permitiría a sus familias convertirse en súbditos autosuficientes de la Corona española. Entonces sugirió que Los Dos Carlos garantizara el derecho consuetudinario de los polleos, o la posibilidad de que los trabajadores ingresaran a las minas en su día libre (típicamente, los sábados) y extrajeran el mineral por sí mismos, que luego podrían vender. En todo el Perú, muchos mineros creían que esta era “la única forma de atraer trabajadores”.⁵⁴ Pero en Hualgayoc, el gremio deseaba prohibir los polleos sin restricciones e imponer una multa de quinientos pesos a los propietarios de las minas que les permitieran continuar. En cambio, propusieron que cada sábado después del trabajo, a los barreteros y capacheros se les permita sacar un capacho, una canasta que podría contener entre veinte y cuarenta libras de mineral pero “con la condición expresa y el cargo de que . . . solo se lo vende al dueño de la mina.”⁵⁵ En realidad, un esquema tan estrictamente monitoreado ofreció poco al trabajador de la mina. Martínez Compañón, por el contrario, propuso que si los trabajadores estuvieran adecuadamente pagados y supervisados, los polleos solo servirían para hacerlos más queridos por el asentamiento de Los Dos Carlos.

El obispo estipuló que quienes sirvieran a sus supervisores en la mina “con alegría y amor” durante al menos doce años deberían ser recompensados con una especie de fondo de retiro que les proporcionaría quinientos o mil pesos al año, pagados en cuotas

“Esta disposición costaría poco”, le recordó amablemente Martínez Compañón al virrey Croix, “y formaría una especie de jerarquía entre los trabajadores” para que “fueran más obedientes con sus supervisores, y todos trabajaran para que algún día sería merecedor de este premio.”⁵⁶

Incentivar la obediencia y la productividad era una táctica que el obispo había aplicado en sus escuelas indias, donde había querido premiar a los mejores alumnos con títulos nobiliarios y galas de seda, razonando que esto “atraería a la emulación natural. . . [que los indios] tienen entre sí.”⁵⁷ Estaba convencido de que este mismo principio podía funcionar en Los Dos Carlos. Pero primero, era necesario monetizar el trabajo en la mina. Esto contrastaba con la práctica habitual de pagar a los trabajadores en bienes, algo por lo que los mineros habían defendido explícitamente, reclamando el derecho de cada propietario a “proporcionar personalmente a sus trabajadores todo lo que necesitan. . . para el sustento de ellos mismos y sus familias.”⁵⁸ Martínez Compañón, por el contrario, pensó que actuar como habilitadores, o agentes de préstamo, “distraería a los mineros de su trabajo” mientras que también sería “innecesariamente costoso para los trabajadores”. Tal coerción seguramente engendraría “un caldo de cultivo de desacuerdo y desconfianza” entre los propietarios de las minas y los trabajadores. En cambio, propuso que a los trabajadores se les pague en efectivo y puedan gastar ese efectivo como mejor les parezca. Tal arreglo, argumentó, “incitaría [a los trabajadores] a trabajar para poder pagar [los] bienes” que codiciaban. Señaló el beneficio adicional de crear un mercado cautivo conveniente para los productos españoles. Además, cuando los trabajadores se reunieran en el mercado para hacer sus compras, “todos tendrían que comportarse con decencia unos con otros, lo que dinamizaría el comercio y haría que quisieran trabajar para poder mantenerse”. Los mercados periódicos también ayudarían a los trabajadores a socializar en el contexto de sus nuevos y mejorados roles como consumidores de bienes españoles. “Se tratarían continuamente”, imaginó el obispo, y “crecería entre ellos una comprensión compartida de las costumbres de cada uno. . . y algunos buenos matrimonios, o al menos mejores matrimonios de los que se sabe que han creado permaneciendo solo en sus aldeas locales.”⁵⁹ El obispo pensó que la gente de Los Dos Carlos podría establecer un día de mercado semanal regular. Todo esto era una receta liberal clásica para promover la iniciativa individual y el libre comercio. La ciudad en una montaña de Martínez Compañón se convertiría en un laboratorio viviente para las ideas liberales de mejora del siglo XVIII, una pequeña porción de la utopía en Trujillo.

Si bien las medidas laborales y financieras generarían las mejoras estructurales que los Borbones buscaban para la industria minera de Trujillo, el plan del obispo para Hualgayoc también presentaba componentes intelectuales. Propuso la fundación de un colegio de minería donde los estudiantes aprendieran “mineralogía, metalurgia, ciencias naturales y las artes conducentes a la minería y el uso de metales más perfectos y eficaces”.⁶⁰ Abogó por la formación de una sociedad discutir asuntos de minería y proponer innovaciones. Sugirió contratar a expertos en minería de México que supieran cómo construir refinerías modernas que usaran caballos en lugar de hombres para el trabajo pesado. Le escribió a Croix que había oído que esta nueva tecnología era tan eficiente que “en quince o veinte días”, diez caballos podían hacer el trabajo “antes hecho por cien hombres en dos meses”.⁶¹ Promovió otorgar a los miembros innovadores del gremio premios monetarios de la cuenta de ahorro gremial y patrocinio de concursos anuales sobre problemas mineros. Las mejores entradas serían recompensadas con una medalla que el obispo pensó que podría tener “el rostro del rey en un lado, y en el otro lado la inscripción Carlos III—Verdadero Padre de las Américas y Hualgayoc”. Luego agregó que los premios alternativos y más simples podrían incluir un “tintero de plata” o

un "pequeño cuchillo".⁶² Al final, los tinteros de plata, las clases de metalurgia y los expertos importados estaban destinados a hacer una cosa (para mejorar las ganancias en la mina, es decir): mediante el desarrollo de una cultura de intercambio de información, rigor académico y sociabilidad cortés, contribuirían al civismo y buen orden del asentamiento de Hualgayoc.

El obispo sabía que Los Dos Carlos, como toda buena ciudad sobre un cerro, se construiría sobre una base de devoción religiosa y supervisión clerical. Durante su transformación en productivos trabajadores plebeyos, los colonos indios serían guiados por los sacerdotes "inteligentes, virtuosos y bien educados" que Martínez Compañón pretendía poner a cargo del pueblo, al menos durante sus primeros años. Ayudarían a remediar el triste estado de devoción religiosa en el distrito minero, sobre el cual el obispo se quejó de que "no hay una iglesia donde se pueda celebrar la Santa Misa o explicar la palabra de Dios". Se dio cuenta de que esto se debía en parte a la escasa población del área. Si tales condiciones hacían demasiado difícil para los sacerdotes desempeñar correctamente sus funciones, el obispo pensó que tal vez sus operarios eclesiásticos podrían ayudar a atender las necesidades de los mineros y trabajadores de las minas. Imaginó que cada año, un grupo de estos jóvenes haría una visita a la zona, escuchando la confesión de los fieles siempre que pudieran. Bajo la atenta mirada de los curas y los operarios, Los Dos Carlos infundiría orden y disciplina entre los pobladores. El obispo sabía que esto era de suma importancia en la vida de los trabajadores, pero también recordó el "servicio más amplio que esto haría a la humanidad, la agricultura, el gremio de mineros y el estado".

Si bien las autoridades de la Iglesia podían supervisar el comportamiento adecuado y la observancia religiosa de los colonos, Martínez Compañón sabía que ellos solos no cubrirían todas las necesidades del pueblo. Para ser más eficaz, la supervisión religiosa tenía que ir acompañada de una autoridad secular, preferiblemente en la forma de un burócrata que pudiera administrar las operaciones en la montaña y representar a los mineros en la capital virreinal. El obispo propuso que la mejor persona para este trabajo sería una figura judicial que pudiera evitar que Hualgayoc se volviera tan rebelde como Potosí, que era legendaria por su "continua barbarie" y "homicidios irredimibles sin nombre". - vidente de "buen orden en todo". Sería su responsabilidad "promover el trabajo y la economía de la mina", y debería velar por el buen trato de los trabajadores. Al mismo tiempo, se cuidaría de "no hacer injusticia o daño con sus acciones y privilegios". Martínez Compañón pensó que cuando se trataba de lidiar con la deuda de un préstamo impagado, sería muy útil tener un juez como jefe de la colonia; si fuera necesario, podría retener fondos o incluso embargar depósitos de plata. Al mismo tiempo, debía asegurarse de que "los trabajadores . . . y nunca se debe interferir con sus salarios". El banco podría supervisar que los trabajadores de la mina "recibieran sus salarios en efectivo diariamente o semanalmente". Manejar el banco de esta manera, pensó el obispo, no solo ayudaría a los mineros y los trabajadores; también generaría un "mejor consumo de insumos" porque circularía más dinero dentro del obispado. El banco tendría efectos positivos "para los comerciantes en general de Castilla y para la ropa que allí se hace"⁶⁴. La participación de las autoridades religiosas y judiciales fue fundamental para el éxito del arreglo, quizás tanto más porque el obispo que su ciudad propuesta se mantendría como un marcador de algo que le importaba mucho pero de lo que rara vez hablaba directamente: "mi [propia] reputación".

Martínez Compañón debe haber sido muy consciente de que las formas en que otros respondieron a su visión de reforma en la mina se reflejaron en su agenda más amplia para Trujillo. Aunque a fines del otoño de 1784 aún quedaba mucho por hacer en

la mina, las exigencias de su visita lo atraían y tuvo que dejar atrás Cajamarca. En su lugar, nombró magistrado a Pedro Orbegoso, entonces Justicia Mayor de Cajamarca. “Lo consulté porque sabía que era justo”, confió el obispo al virrey Croix años después de su visita a la mina. “Había aprendido mucho haciendo negocios en esta mina durante muchos años”. Sin duda, Martínez Compañón también sugirió a Orbegoso por la forma en que este último defendía a los indios mineros. Había argumentado que los barreteros más hábiles deberían recibir seis reales de salario diario, y todos los demás trabajadores cuatro, un aumento significativo sobre los dos a cuatro reales que Espinach y Azereto habían recomendado anteriormente. Orbegoso también coincidió con el plan del obispo de poner un juez al frente de la mina. Escribió a su obispo explicándole que el juez debía ser un caballero y “de buena conducta en el comercio del reino”.⁶⁵ La correspondencia de Orbegoso no indica si se sorprendió cuando Martínez Compañón lo nominó para el cargo.

Orbegoso era un candidato atractivo porque apoyó el plan para crear un banco de cambio que compraría plata y vendería mercurio, así como un banco de préstamo separado que prestaría capital adicional a los mineros. Recordemos que la idea de Martínez Compañón de dos bancos separados divergía de la propuesta original de los mineros, que era un banco administrado y patrocinado por la corona española para manejar intercambios y préstamos. La visión de los mineros del banco encajaba con su propio énfasis en crear un sistema de mercado cerrado en la mina. En la mente del obispo, una sola institución apoyada por la Corona crearía más dependencia en el sector minero. En cambio, propuso que las dos funciones se trataran por separado. Imaginó estos bancos como instituciones privadas financiadas por comerciantes, así como una parte de las ganancias de los mineros.

Cuando Martínez Compañón se dirigió por primera vez a Orbegoso para conocer su opinión sobre el banco, este último sabía que no podía hacer ninguna recomendación final sin investigar el asunto. El 16 de septiembre de 1784, el Justicia Mayor le escribió a Martínez Compañón, explicándole que “quisiera tener un informe singular y bien investigado” de cuánta plata en bruto producía la mina y cuánto mercurio necesitaría suministrar el banco. También quería saber exactamente cuánto capital necesitaría el gremio de mineros para el fondo de préstamo. En solo una semana, Orbegoso reunió la información que necesitaba. Recomendó que el fondo contuviera 300.000 pesos aportados por la Corona. Aprobó el plan de comprar plata por la suma de seis pesos, cuatro reales por marco, reservándose dos reales de cada precio de venta como fondo de operaciones del banco. A diferencia del gremio de mineros, que había sugerido que el alcalde administrara el banco, Orbegoso creía que una empresa comercial, en la que todos los miembros estuvieran “bien informados sobre el proceso político” y las finanzas, sería más adecuada para administrar los bancos. El banco de préstamo debería ofrecer capital de préstamo a los mineros por un período de solo seis meses, pensó, porque de lo contrario, el aumento del precio de la plata haría que sus inversiones en los mineros fueran menos rentables. El hecho de que el obispo y Orbegoso parecieran estar de acuerdo sobre cómo se debía financiar a los mineros debió ser tranquilizador. Como habían demostrado los intentos de Martínez Compañón de construir nuevos pueblos y escuelas primarias, en las colonias el éxito o el fracaso de un proyecto dependía en gran medida de sus vínculos con las redes de poder locales. Elegir a los colaboradores adecuados y complacer a las autoridades correspondientes era esencial.⁶⁶

Utopía contra imperio

Después de que Martínez Compañón y Orbegoso coincidieran tan fácilmente en el banco, sorprendió que este último discrepara en varios puntos del plan del obispo para Los Dos Carlos. Más inquietante, después de su nombramiento, Martínez Compañón informó que Orbegoso había admitido audazmente que “no aprobaba mover a los trabajadores. . . [al pueblo nuevo], ya que sería contrario a la subordinación en que debían vivir a los mineros, y ello crearía discordias y diferencias.”⁶⁷ Mientras Martínez Compañón buscaba transformar a los trabajadores en una clase propietaria libre e independiente, Orbegoso de repente parecía empeñado en mantener su dependencia. Este punto de discordia destacó los conflictos ideológicos más amplios en torno al proyecto: Martínez Compañón parece haber sido el único que imaginó un cambio tan revolucionario en el orden social en Cajamarca. No reconoció que su preocupación por los trabajadores se había desviado hacia territorio radical y que fácilmente podría interpretarse como una amenaza al orden social de la zona. Pero las reservas de Orbegoso plantean más preguntas: ¿la reticencia sobre el nuevo pueblo sugiere una incomodidad más amplia con el plan del obispo? ¿Con quién se pondrían de parte las élites locales? Era probable que los hacendados que ya habían accedido a vender sus tierras para el pueblo probablemente continuarían apoyando el proyecto. Todavía se beneficiarían de los salarios de sus trabajadores, tanto más cuanto que estos serían transferidos al sector minero más rentable. Pero las élites locales que no poseían ninguna de las tierras o minas en cuestión no se beneficiaron del proyecto. Para ellos, transformar a los indios privados de sus derechos en trabajadores terratenientes amenazaba con poner el mundo entero patas arriba.

Pronto surgieron otros obstáculos para crear Los Dos Carlos. Recuérdese que el obispo y el gremio de mineros habían coincidido en dónde debía ubicarse: habían acordado que los terrenos de Bambamarca eran los más adecuados para el proyecto, sobre todo porque ya poseían una “buena zanja, ancha y profunda que ha toda el agua . . . [el pueblo] alguna vez necesitaría.”⁶⁸ Además, tenían testimonios de dueños de minas locales que afirmaban que “en Bambamarca encontrarían todo lo necesario: buen clima, insumos para construir los edificios necesarios y tener campos y huertas, un camino abierto y transitable a la mina, y una mejor proximidad a los valles, para que se pudiera llevar provisiones a las minas.”⁶⁹ No todos estaban de acuerdo con el obispo y el gremio. Azereto y Espinach habían recomendado la hacienda Lanacancha como territorio principal para el asentamiento, aunque disputaban qué tierras colindantes debían ser compradas. Pero Martínez Compañón también había recabado la opinión de los demás mineros que no habían podido asistir a la reunión con el obispo. Este grupo disidente afirmó que Bambamarca no tenía agua, por lo que cualquier asentamiento allí no podría operar refinerías, eliminando así la conveniencia y la reducción del tiempo de viaje que eran la base de todo el proyecto. Sin inmutarse, Martínez Compañón visitó el paraje de Bambamarca, donde encontró agua que “además de ser muy abundante . . . era de muy buena calidad.” Parece que el grupo disidente de mineros había tratado deliberadamente de descarrilar el proyecto. Pronto los desacuerdos comenzaron a acumularse. La mayoría de los partidos parecían decididos a perseguir sus propios intereses posibles, y con tantos individuos involucrados, un caos debilitante parecía inevitable.

Los cinco mineros también tuvieron más desacuerdos con el proyecto Los Dos Carlos. Se opusieron al contrato de sal propuesto, que estipulaba que los corregidores de Lambayeque y Huamachuco abastecerían las minas de sal para refinar al precio de cuatro pesos, cuatro reales por carga. Pensaron que tal plan estaba “en contra del libre comercio”. Sugirieron que además de demoler los edificios existentes en los asentamientos mineros de Micuypampa, Purgatorio y La Punta, propuesta del gremio de mineros, se destruyeran

todas las refinerías al pie de la montaña, probablemente porque era demasiado difícil monitorearlos por fraude y robo. Los cinco mineros en particular parecían ver la situación en Hualgayoc como un juego de suma cero: si el contrato de sal era demasiado favorable para las refinerías, perderían. Si las refinerías fueran demasiado accesibles, sus propios intereses económicos sufrirían. Esto era lo opuesto a la noción colaborativa de mejoramiento comunal que había imaginado Martínez Compañón. Para tratar de hacerlos cambiar de opinión, les advirtió contra una destrucción a gran escala, recordándoles que muchos de los propietarios involucrados eran demasiado pobres para recuperarse de tal golpe y que si tal destrucción era inevitable, al menos deberían ser compensados justamente por sus pérdidas.

En última instancia, el obispo no pudo abordar las diferencias entre el gremio y los cinco mineros disidentes, por lo que decidió que el asunto permanecería sin resolver hasta una fecha posterior. “Mientras tanto”, sugirió, “los mineros y comerciantes pueden recaudar algún apoyo financiero para el traslado de los pueblos”. Del mismo modo, tuvo que excusarse de la cuestión de dónde se fundaría exactamente el pueblo de Los Dos Carlos. Dejó en manos del gremio de mineros decidir si Lanacancha o Bambamarca “sería mejor. . . [y] tener los recursos para solidificar el bien y la prosperidad del gremio, lo que también beneficiaría a la provincia y al estado en general.”⁷⁰ Estaba encontrando que a pesar de su receptividad original hacia el plan para Los Dos Carlos, ahora las élites sintieron que sería demasiado costoso para sus propios intereses. En última instancia, preferían el statu quo o, como ejemplificaban los treinta y dos puntos originales que el gremio había propuesto, el statu quo disfrazado en la retórica de mejora del siglo XVIII. En retrospectiva, podemos ver que sus intentos de manipular el proceso colocando a sus propios funcionarios en el interior, su insistencia en una situación de mercado controlada y su entusiasmo por emplear la retórica de la mejora como un disfraz para promover sus propios intereses económicos eran indicadores de dónde se encontraban sus verdaderas lealtades. Preocupados principalmente por sus propias perspectivas financieras, se negaron a aceptar como propia la visión de la utopía de Martínez Compañón.

Si bien tales disputas seguramente complicaron el proyecto, estas no fueron las únicas limitaciones que enfrentó el obispo. La obstrucción más seria era la más predecible: las finanzas. Orbegoso había calculado que todo el proyecto costaría alrededor de 300.000 pesos, una suma insostenible que se aproxima aproximadamente a la producción anual de todo Hualgayoc.⁷¹ A primera vista, tal discrepancia entre las ganancias y los fondos disponibles hace que la propuesta del obispo parezca sorprendentemente idealista. —incluso para él. Sin embargo, una mirada más cercana a las finanzas de la mina sugiere que Martínez Compañón no estaba del todo equivocado.

Las minas eran, de hecho, rentables, pero el problema de acceder a los fondos era mucho más profundo que la codicia de los mineros. A pesar de sus protestas de pobreza, los estudios sobre los niveles de ingresos regionales en el virreinato indican que las finanzas de Trujillo mejoraron dramáticamente después del descubrimiento de la mina de Hualgayoc. Por ejemplo, de 1760 a 1769, Trujillo ingresó sólo 29 076 pesos. La única tesorería provincial, o caja, con menores ingresos en ese período fue Saña. Pero en la siguiente década, Trujillo se había convertido en el cuarto mayor generador de ingresos del virreinato cuando sus ingresos se dispararon a 117.278. De 1780 a 1789 —los años de Martínez Compañón en Trujillo— la caja local ingresó 344 605 pesos, incluso más que el Cuzco, que generó solo 338 329 para ese período. Las estadísticas de las reales ganancias mineras nacionales cuentan una historia similar: para la década de 1760, Trujillo generaba cero ingresos en ese sector; pero en la década siguiente, se había convertido en el tercer productor minero más grande. Para 1790, la minería en Trujillo

había producido 112 110 pesos. Los ingresos comerciales también se dispararon durante el período colonial tardío: pasaron de 13.105 en la década de 1770 a 36.216 en la década siguiente. De hecho, después de 1770, la región norte del Perú generó entre el 6% y el 9% de todos los ingresos del virreinato.⁷²

Algunos académicos argumentan que las ganancias de producción de Hualgayoc se debieron a una mayor inversión en túneles de drenaje y un acceso más fácil al mercurio. Cualquiera que sea la razón del aumento en las ganancias, comprender que las minas de Hualgayoc convirtieron a la región en una de las partes financieramente más críticas del virreinato en el período colonial tardío plantea otra pregunta: si las finanzas regionales eran tan fluidas, ¿por qué no había fondos disponibles? para la agenda de mejora de Martínez Compañón en la mina misma y en otras partes de Trujillo? Parte de la explicación radica en la política económica española, que decretó que todos los ingresos de las cajas locales se redirigirían a Lima y luego se dispersarían por todo el imperio a través de un complejo instrumento de tributación conocido como el situado. En el Perú de fines del siglo XVIII, esto significó que una gran parte de las ganancias de la plata, incluidas las de Cajamarca, se reinvirtieron en asuntos militares: defender la costa del Pacífico peruano de los ataques piratas mediante la construcción de guarniciones y fuertes y el suministro de tropas; y patrocinando los ataques contra los rebeldes de Túpac Amaru en el sur de Perú. Con frecuencia se enviaban otras cantidades fuera del virreinato; ya en 1770, los fondos excedentes de las minas de plata peruanas fueron redirigidos al sur, al virreinato del Río de la Plata para reforzar las defensas del depósito comercial cada vez más estratégico de Buenos Aires.⁷³ Posteriormente, la plata peruana también fue enviada a Panamá y Chile.⁷⁴ Aunque esta práctica de desviar las colonias más rentables para financiar las más pobres había sido norma en el imperio desde mediados del siglo XVI, el obispo debió sentir que su paciencia se puso a prueba cuando vio cómo los éxitos de su pequeño rincón del reino fueron embargados y reubicados, dejando a la comunidad local en la misma situación que cuando comenzó el proyecto. Resultó que la noción de colaboración basada en la comunidad de mejora y prosperidad que era el centro mismo de su utopía era esencialmente incompatible con la infraestructura económica del Imperio español.

Al final, el utópico pueblo minero de Los Dos Carlos nunca llegó a existir. La tierra no fue comprada a los hacendados que habían accedido a vender. Los 60 000 pesos que se apartaron para azadas, hachas y yuntas de mulas no se gastaron. Los indios no viajaban al asentamiento para recibir sus lotes de tierra gratis, bueyes o mulas. De hecho, la situación en Hualgayoc se mantuvo prácticamente igual durante el final del período colonial. En junio de 1788, los mineros se vieron envueltos en una deuda colectiva de 119.618 pesos a pesar del aumento de las ganancias.⁷⁵ En 1794, el sobrino de Martínez Compañón, José Ignacio de Lecuanda, comentó que si se pudieran promulgar las reformas necesarias en Hualgayoc, “sería una abundante fuente [de ingresos] para el estado”. Más pesimista, agregó, “pero parece que la misma riqueza nos ciega a la razón, haciéndonos esforzarnos menos en lograrla que codiciando la opulencia”.⁷⁶ Todavía en 1802, Alexander Humboldt informó desde Cajamarca que las condiciones en la mina eran deficientes. Los mineros no pudieron mantener las diversas vetas pequeñas de mineral y optaron por alquilarlas o venderlas cuando la extracción se volvió difícil, en lugar de invertir en una mejor infraestructura.⁷⁷

Si el proyecto Los Dos Carlos tuvo una muerte lenta después de la partida de Martínez Compañón, ¿significa esto que su único legado es uno de incompleto, atraso burocrático y finanzas poco realistas? Aunque la ciudad minera en una colina nunca llegó a ser, sus planes fueron significativos e influyentes. Por ejemplo, varios puntos clave del

plan para Los Dos Carlos aparecieron más tarde en otros lugares de Perú. En la línea de la propuesta del banco de Hualgayoc, las comunidades mineras de todo el virreinato solicitaron sus propios bancos: los mineros de Pasco solicitaron uno en 1786; y en 1788 los mineros del Cuzco quisieron abrir uno allí. En Cajamarca, nueve años después de que se articulara por primera vez el plan del banco de Hualgayoc, se abrió un banco de cambio en la mina. Funcionó con éxito durante dos años, hasta que el virrey Gil hizo que lo inspeccionaran y lo cerraran ante la sospecha de que los funcionarios se estaban beneficiando personalmente de la empresa. Casi simultáneamente, los mineros de Hualgayoc estaban nuevamente solicitando un banco de préstamo separado, aunque esto nunca llegó a suceder.⁷⁸

La propuesta del obispo de organizar una visita de expertos mineros que “podrían traer muchas ventajas a esta mina” a través de su conocimiento de maquinaria moderna y tecnología de refinación tampoco tuvo éxito durante su tiempo en Hualgayoc; luego, ideas similares repercutieron en todo el virreinato.⁷⁹ Bajo la supervisión de Escobedo, el experto en fundición José Coquet llegó al Perú en julio de 1785. Visitó las minas de Huarochirí y Pasco antes de regresar a Lima y disfrutar de una larga carrera como burócrata en la industria minera, que incluyó ser nombrado director general de minería en el reino, junto con el experto minero limeño Santiago de Urquizu. Más tarde en sus carreras, su tarea principal fue supervisar la imposición de las Ordenanzas Mineras Mexicanas de 1783 en Perú, algo que Martínez Compañón también había recomendado. En 1790, el experto en minería sueco Thaddeus von Nordenflicht llegó a Perú e inmediatamente comenzó experimentos para determinar si la refinación en barril era un método preferible para procesar la plata.⁸⁰

Más importante aún, el plan del obispo de colocar un juez al frente de la mina parece haber tenido éxito. Para agosto de 1784, Francisco López Calderón se había convertido en miembro del Tribunal de Minería así como en el Juez de Minas de Trujillo. Recomendó varias medidas específicas que parecen sacadas directamente de las páginas de los planes del obispo para Hualgayoc: pagar a los trabajadores en efectivo, permitiéndoles comprar los bienes que necesitaban de quien quisieran (no solo del operador de la mina en la que trabajaba), mejorando las condiciones de trabajo en la mina, y llamando a expertos a visitar Hualgayoc.⁸¹

Quizás allá en Trujillo, mientras atendía los asuntos del cabildo y celebraba misa en la catedral, Martínez Compañón pudo haber visto estos cambios en la industria minera de Cajamarca y sentirse satisfecho. Los Dos Carlos no había llegado a existir, pero las ganancias en la mina seguían aumentando, los bancos mineros se abrían en todo el virreinato, los expertos visitaban otras minas (si no Hualgayoc) y, sin duda, lo más importante para él, la gente de Trujillo al menos estaba considerando el bienestar de los trabajadores indios. A Cajamarca también le iba mejor; un artículo de *Mercurio Peruano* de 1794 informó que el comercio había proliferado en toda la región, y “toda la pobreza del pueblo se ha convertido en opulencia; sus humildes atuendos son ahora galas ostentosas.”⁸²

Quizás a veces, solo por un momento, el obispo se sintió satisfecho con otro aspecto de los planes: cómo aunque Hualgayoc no se había convertido en la utopía de los trabajadores que él había imaginado, sus planes para reformar la mina generaron elogios de sus superiores. En sus instrucciones oficiales a Fernando Saavedra, el primer intendente de Trujillo, Jorge Escobedo, elogió públicamente “el cuidado con que el Ilustre Señor Obispo de esa Diócesis ha tratado de propiciar el restablecimiento y arreglo de dicha mina [Hualgayoc]”. Señaló cómo las propuestas del obispo recordaban a todos que

los principales problemas de la mina —“la falta de gente, de mulos y de sal”— no eran “irremediables”⁸³. Pero Martínez Compañón debió atesorar aún más una carta que llegó de Lima, fechada 20 de junio de 1786, del virrey Croix:

He leído con singular placer y alegría la carta de 29 de mayo de este año que me envió Vuestra Ilma., en la cual acompañaba los informes sobre las minas de Hualgayoc, el ruinoso estado en que se encuentran y los medios para restablecerlas.

*Admiro mucho la sabia conducta de su autor, su celo por el bien común, y su sabiduría y perspicacia para conocer a los hombres y empujarlos a salir de sus preocupaciones anteriores, haciéndolos avanzar y comprender sus verdaderos intereses. Por todo esto doy a Vuestra Ilustreza las más rotundas y plenas gracias, y también por la certeza con que trabaja para promover el bien físico y espiritual de este obispado, sacrificando sus propias riquezas, tiempo y salud. Y le aseguro que debe proceder con toda confianza en este asunto, tratándolo como mejor le parezca.*⁸⁴

Aunque no sabemos cómo continuó el obispo su trabajo con Hualgayoc después de esta carta, no pudo haber logrado demasiado. Poco más de dos años después, el 12 de septiembre de 1788, recibió la noticia de su ascenso. Tan pronto como pudo poner sus asuntos en orden y arreglar su pasaje, el Obispo de Trujillo se convertiría en Arzobispo de Bogotá. Quizás su ciudad minera en una montaña plateada, a pesar de su fracaso, había contribuido a mejorar su reputación y ganar su promoción. O, como el obispo puede haberse preguntado a veces en sus momentos más oscuros, sus disposiciones sociales liberales podrían haber enojado a sus superiores, quienes luego buscaron una manera de sacarlo de su amada Trujillo. Era una pregunta para la que nunca encontraría una respuesta definitiva.

Notas

1. Alexander von Humboldt wrote about the frigid climate at Hualgayoc in *Views of Nature* (New York: Arno, 1975), 45.
2. Much of this chapter’s background information on Hualgayoc and mining in colonial Peru is from John Fisher, *Silver Mines and Silver Miners in Colonial Peru, 1776–1824* (Liverpool: Centre for Latin American Studies, 1977). Conditions inside silver mines were described by José de Acosta, in *Natural and Moral History of the Indies*, ed. Jane Mangan (Durham, N.C.: Duke University Press, 2002), 173–181, as well as by the eighteenth-century reformer Francisco X. de Gamboa, in *Comentarios a las ordenanzas de minas, dedicados al Cathólico Rey, Nuestro Señor, Don Carlos III* (Madrid: Joachin Ibarra, 1771), later translated as *Commentaries on the Mining Ordinances of New Spain*, vol. 1 (London: Longman, Rees, Orme, Brown & Green, 1830), and by Kendall Brown, “Workers’ Health and Colonial Mercury Mining at Huancavelica, Peru,” *The Americas* 57:4 (April 2001): 467–496.
3. Brown, “Workers’ Health,” 476.
4. “Martínez Compañón to Viceroy Croix, Trujillo, 29 May 1786” (Bogotá: ANC, *Miscelánea* 46, doc. 20).
5. The work of the barreteros is described in Fisher, *Silver Mines*, 9; and Gamboa, *Commentaries*, 136. Indian terms for silver are described in Joaquín Pérez Melero, “From Alchemy to Science: The Scientific Revolution and Enlightenment in Spanish American

Mining and Metallurgy,” in *The Revolution in Geology from the Renaissance to the Enlightenment*, ed. Gary D. Rosenberg (Boulder, Colo.: Geological Society of America, 2009), 53. Humboldt discussed the wooden mine supports used in Peru in *Alexander von Humboldt en el Perú: Diario de viaje y otros escritos*, ed. Estuardo Núñez and Georg Petersen (Lima: Banco Central de Reserva, 2002), 57. For an excellent discussion of the tasks of various mine workers, see Carlos Contreras, *Los Mineros y el rey: Los Andes del norte: Hualgayoc, 1770–1825* (Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1995), chap. 3. Gamboa’s quotation on the difficulty of mine work is from Gamboa, *Commentaries*, 280.

6. For an excellent general introduction to the importance of the mining sector in the imperial Spanish economy and the labor practices therein, see J. H. Elliott, *Empires of the Atlantic World: Britain and Spain in America, 1492–1830* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 2006), 95–100; and Kendall W. Brown, *A History of Mining in Latin America from the Colonial Era to the Present* (Albuquerque: University of New Mexico Press, 2012).

7. Miners’ continued requests for mita laborers are discussed in Fisher, *Silver Mines*, 11. It should also be noted that Potosí had not been part of Peru since the Spanish created the viceroyalty of Río de la Plata in 1776. The Bishop’s quotation is from “Martínez Compañón to Viceroy Croix, Trujillo, 29 May 1786.”

8. Gamboa, *Commentaries*, 110.

9. “Martínez Compañón to Viceroy Croix, Trujillo, 29 May 1786.”

10. For studies of how local communities attempted to manipulate various reform efforts in Peru, see Bianca Premo, *Children of the Father King: Youth, Authority, and Legal Minority in Colonial Lima* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2005); Adam Warren, *Medicine and Politics in Colonial Peru: Population Growth and the Bourbon Reforms* (Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 2010); and Charles Walker, *Shaky Colonialism: The 1746 Earthquake-Tsunami in Peru and Its Long Aftermath* (Durham, N.C.: Duke University Press, 2008).

11. Bartolomé Arzáns de Orsua y Vela, *Historia de la Villa Imperial de Potosí*, ed. Lewis Hanke and Gunnar Mendoza (Providence, R.I.: Brown University Press, 1965), 255.

12. “Los Mineros del asiento real de minas de Micuypampa . . . solicitan reunirse con el Obispo de Trujillo” (Bogotá: ANC, Virreyes 14, #27, 839–842).

13. “Don Joseph Thadeo Ordones to José de Gálvez, San Ildefonso, 24 September 1776” (Seville: AGI, Lima, 1130).

14. John Fisher discusses the shortage of mine workers in “Mining and the Peruvian Economy in the Late Colonial Period,” in *The Economies of Mexico and Peru During the Late Colonial Period, 1760–1810*, ed. Nils Jacobsen and Hans Pulhe (Berlin: Colloquium, 1986). A watercolor image of Ignacio Amoroto’s barrel-refining machine appears in *Trujillo del Perú*, vol. 2.

15. On the scarcity of mercury, see Fisher, *Silver Mines*, 20. Uralde’s report can be found in “Francisco Uralde to José de Gálvez, Cerro de Hualgayoc, 24 November 1778” (Seville: AGI, Lima 1130).

16. When Areche requested the right to appoint the *alcalde mayor* at Hualgayoc, Jáuregui refused him the right to do so. Areche complained to José Gálvez about this

matter on at least four occasions. John Fisher has determined that to Areche, “the issue was important only because it provided a further opportunity for a general attack upon excessive viceregal authority in Peru”; Fisher, *Silver Mines*, 20. The Bishop described the situation at Micuypampa in “Martínez Compañón to Viceroy Croix, Trujillo, 29 May 1786.”

17. John Fisher, *Bo urban Peru, 1750–1824* (Liverpool: Liverpool University Press, 2003), 51.

18. *Ibid.*

19. On the process of refining silver, see Daniel Restrepo, *Sociedad y religion en Trujillo (Peru), bajo el episcopado de Baltasar Jaime Martínez Compañón, 1780–1790* (Vitoria- Gasteiz: Servicio Central de Publicaciones del Gobierno Vasco, 1992), 103. Selling it to silver merchants is described in Contreras, *Los Mineros y el rey*, 39.

20. On how production costs varied in New Spain and Peru, see Richard L. Garner, “Long-Term Silver Mining Trends in Spanish America: A Comparative Analysis of Peru and Mexico,” in *Mines of Silver and Gold in the Americas*, ed. Peter Bakewell (Brookfield, Vt.: Variorum, 1997), 223. José Campillo covered mining in his *Nuevo sistema de gobierno económico para la América* (Merida, Venezuela: Universidad de los Andes, 1971), 139–140.

21. Private merchants usually offered six pesos, two reales. Though this was less than the 8.5 pesos that the miners would receive if they sold their silver at the royal mint in Lima, it saved them the risks and costs of transporting the bullion more than 500 miles down the coast; Fisher, *Silver Mines*, 41.

22. “Martínez Compañón to Viceroy Croix, Trujillo, 29 May 1786.”

23. Carlos Contreras defines *quinteros* as *forastero* Indians or *mestizos* who made their living as smallholders or day laborers in the country. They were not *yanaconas* assigned to a large estate or *indios originarios* enrolled in a communal or corporate economic complex; Contreras, *Los Mineros y el rey*, 109.

24. For more on *habilitadores*, see *ibid.*, 31–65.

25. “Martínez Compañón to Viceroy Croix, Trujillo, 29 May 1786.”

26. *Ibid.*

27. *Ibid.*

28. “Informe sobre el sitio donde debe trasladarse la población de Los Dos Carlos (Perú)” (Bogotá: ANC, Virreyes 15).

29. *Ibid.*

30. For background on *Azereto*, see Contreras, *Los Mineros y el rey*, 102.

31. For *Espinach*’s holdings in *Cajamarca*, see Julio Sarmiento Gutiérrez and Tristán Ravines Sánchez, *Cajamarca: Historia y cultura* (Camamarca: Municipalidad Provincial de Cajamarca, 2004), 84.

32. “Juan de Azereto to Martínez Compañón, Cajamarca, 1 September 1784” (Bogotá: ANC, Curas y Obispos 9, Santa Visita de Cajamarca).
33. “Miguel Espinach to Martínez Compañón, Cajamarca, 30 August 1784” (Bogotá: ANC, Curas y Obispos 9, Santa Visita de Cajamarca).
34. “Martínez Compañón to Juan de Azereto and Miguel Espinach, 3 September 1784” (Bogotá: ANC, Curas y Obispos 9, Santa Visita de Cajamarca).
35. “Juan de Azereto to Martínez Compañón, 28 September 1784” (Bogotá: ANC, Curas y Obispos 9, Santa Visita de Cajamarca).
36. “Miguel Espinach to Martínez Compañón, 10 September 1784” (Bogotá: ANC, Curas y Obispos 9, Santa Visita de Cajamarca).
37. “Juan de Azereto to Martínez Compañón, 28 September 1784.”
38. “Marcelo Hernández de Villanueva to Martínez Compañón, Cajamarca, n.d.” (Bogotá: ANC, Curas y Obispos 9, Santa Visita de Cajamarca).
39. “Antonio Bernal y Castro to Martínez Compañón, n.d.” (Bogotá: ANC, Curas y Obispos 9, Santa Visita de Cajamarca).
40. “Juan de Azereto to Martínez Compañón, Cajamarca, 1 September 1784” (Bogotá: ANC, Curas y Obispos 9, Santa Visita de Cajamarca).
41. “Don Francisco Xavier de Villanueva to Martínez Compañón, n.d.” (Bogotá: ANC, Curas y Obispos 9, Santa Visita de Cajamarca).
42. “Don Juan Pérez Prieto et al. to Martínez Compañón, n.d.” (Bogotá: ANC, Curas y Obispos 9, Santa Visita de Cajamarca).
43. “Don Marcos Carhuajulca to Martínez Compañón, n.d.” (Bogotá: ANC, Curas y Obispos 9, Santa Visita de Cajamarca).
44. “Antonio Bernal to Martínez Compañón, Cajamarca, n.d.” (Bogotá: ANC, Curas y Obispos 9, Santa Visita de Cajamarca).
45. See Contreras, *Los Mineros y el rey*, 102.
46. For Cajamarca’s bid to become a city, see “Asuntos de Gobierno #2365, 13 January 1798” (Trujillo: ADL, Intendencia, Tomo 2); and Fernando Silva Santisteban, *Cajamarca: Historia y paisaje* (Lima: Antares, 2000), 148. On various categories of civic status, see Jay Kinsbruner, *The Colonial Spanish-American City: Urban Life in the Age of Atlantic Capitalism* (Austin: University of Texas Press, 2005), 1–13.
47. “Martínez Compañón to Viceroy Croix, Trujillo, 29 May 1786.”
48. K. P. Companje, R. H. M. Hendriks, K. F. E. Veraghtert, and B. E. M. Widdershoven, *Two Centuries of Solidarity: German, Belgian, and Dutch Social Health Care Insurance, 1770–2008* (Amsterdam: Aksant, 2009), 30; and C. R. Phillips, “‘The Life Blood of the Navy’: Recruiting Sailors in Eighteenth-Century Spain,” *The Mariner’s Mirror* 87:4 (November 2001): 427. For Campomanes, see discussion of his *Discurso sobre la legislación gremial de los artesanos*, in Antonio Rumeu de Armas, *Historia de la previsión social en España: Cofradías, gremios, hermandades, montepíos* (Madrid: Editorial Revista de Derecho Privado, 1944), 331.

49. Susan E. Ramírez, *Provincial Patriarchs: Land Tenure and the Economics of Power in Colonial Peru* (Albuquerque: University of New Mexico Press, 1986), 48.
50. Campillo pointed out that “precarious possession is not a possession that encourages man to work like a certain possession would; because in this way he works with the certainty that whatever improvements are made to the land, they will undoubtedly be to the benefit of his children and grandchildren”; Campillo, *Nuevo sistema*, 105.
51. “Martínez Compañón to Viceroy Croix, Trujillo, 29 May 1786.”
52. “Decretos de visita a Cajamarca” (Bogotá: ANC, Virreyes 15, 83–92).
53. For additional background on Gamboa, see Christopher Albi, “Contested Legacies in Colonial Mexico: Francisco Xavier Gamboa and the Defense of Derecho Indiano” (Ph.D. thesis, University of Texas at Austin, 2009); and Doris M. Ladd, *The Making of a Strike: Mexican Silver Workers’ Struggles in Real del Monte, 1766–1775* (Lincoln: University of Nebraska Press, 1988), 60–65. Almadén is described by José Parés y Franqués, *Catástrofe morboso de las minas mercuriales de la Villa de Almadén del azogue, 1778*, ed. Alfredo Menéndez Navarro (Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla–La Mancha, 1998).
54. Contreras, *Los Mineros y el rey*, 84.
55. “Los Mineros del asiento real de minas de Micuypampa.”
56. “Martínez Compañón to Viceroy Croix, Trujillo, 29 May 1786.”
57. “Martínez Compañón to Charles III, Trujillo, 15 May 1786.”
58. “Los Mineros del asiento real de minas de Micuypampa.”
59. “Martínez Compañón to Viceroy Croix, Trujillo, 29 May 1786.”
60. *Ibid.*
61. *Ibid.*
62. *Ibid.*
63. Arzáns de Orsúa y Vela, *Historia de la Villa Imperial de Potosí*, 73.
64. “Martínez Compañón to Viceroy Croix, Trujillo, 29 May 1786.”
65. “Pedro Ventura de Orbegoso to Martínez Compañón, Cajamarca, 23 September 1784” (Bogotá: ANC, Curas y Obispos 9, Santa Visita de Cajamarca).
66. “Pedro de Orbegoso to Martínez Compañón, Cajamarca, 16 September 1784” (Bogotá: ANC, Curas y Obispos 9, Santa Visita de Cajamarca).
67. “Martínez Compañón to Viceroy Croix, Trujillo, 29 May 1786.”
68. *Ibid.*
69. *Ibid.*
70. *Ibid.*
71. Contreras, *Los Mineros y el rey*, 107.

72. For caja income, see John J. TePaske and Herbert S. Klein, *The American Finances of the Spanish Empire: Royal Income and Expenditures in Colonial Mexico, Peru, and Bolivia, 1680–1809* (Albuquerque: University of New Mexico Press, 1998), 38–44. It should be mentioned that at least part of these increases can be explained by the combination of the Trujillo caja with other smaller, area cajas: Saña in 1776; Piura and Paita in 1779. See also Fisher, *Bourbon Peru*, 70–71.
73. John Lynch, *Bourbon Spain, 1700–1808* (Oxford: Basil Blackwell, 1989), 348.
74. For a superb study of Spanish imperial tax structures at the end of the colonial period, see Carlos Marichal, *Bankruptcy of Empire: Mexican Silver and the Wars Between Spain, Britain, and France, 1760–1810* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007).
75. Contreras, *Los Mineros y el rey*, 62.
76. “Descripción geográfica del partido de Cajamarca en la Intendencia de Trujillo, por Don Joseph Ignacio Lecuanda, Contador de la Real Aduana de Lima,” *Mercurio Peruano* 333 (30 March 1794): 210.
77. Núñez and Petersen, *Alexander von Humboldt en el Perú*, 57.
78. Miguel Molina Martínez, *El Real tribunal de minería de Lima (1785–1821)* (Seville: Diputación Provincial, 1986), 276–289.
79. “Martínez Compañón to Viceroy Croix, Trujillo, 29 May 1786.”
80. The viceroy and the miners’ guild soon turned against him, complaining that the new method did not offer significant improvements. Nordenflicht and his men languished, forgotten by the viceregal powers, from 1795 to 1797. See Fisher, *Bourbon Peru*, 69–70.
81. Molina Martínez, *El Real tribunal*, 87–88.
82. “Descripción geográfica del partido de Cajamarca en la Intendencia de Trujillo, por Don Joseph Ignacio Lecuanda.”
83. Jorge Escobedo, “Instrucción Práctica de . . . Intendencias . . . de Trujillo” (Seville: AGI, Lima 117).
84. “Teodoro Croix to Martínez Compañón, Lima, 20 June 1786” (Bogotá: ANC, Virreyes 17, doc. 11, fol. 132).

CAPÍTULO 6. Botánica local: los productos de Utopía

Mientras el obispo y su equipo hacían los preparativos finales para su partida a Bogotá, donde asumiría su nuevo cargo, podemos imaginarlo rodeado de veinticuatro grandes cajas de madera, cada una numerada y marcada con las letras MD, que significan su destino final de Madrid. Mientras preparaba su contenido para viajar a España junto con el saliente Virrey Croix de Perú, examinó los resultados de seis años documentando lo que llamó las “producciones de la naturaleza” de Trujillo. Como la intendencia y obispado más grande del Perú, Trujillo abarcaba valles agrícolas cálidos y de tonos pastel; humeantes bosques amazónicos llenos de los ruidos de extrañas criaturas; el terreno pedregoso y desolado de la sierra; y el aire húmedo y las arenas movedizas del desierto costero. Cada uno de estos climas fue el hogar de una asombrosa cantidad de animales, plantas y culturas nativas, la mayoría de los cuales están representados en esta colección de historia natural. Martínez Compañón y sus ayudantes habrían envuelto cuidadosamente máscaras de indios; herramientas e instrumentos; minerales de las minas de Trujillo; textiles; hojas de plantas, tallos y flores; y animales disecados, incluido un cahapi-curo (puercoespín), al que describieron como un “gusano entre espinas”. Cajas dentro de cajas contenían caracoles y otras especies marinas pequeñas. Había varias cosas más curiosas, como manteca de lagarto (que, según el obispo, usaban los indios para curar el dolor, comprándola a dos reales la libra), una piedra en forma de cruz y los huesos de un rumihuma o pescado “de cabeza dura”, utilizado para tratar la retención urinaria, molido y disuelto en una pequeña cantidad de agua.¹

Aunque la mayoría de los naturalistas tenían grandes esperanzas en su trabajo, el obispo expresó sus reservas. Su mala salud y las preocupaciones de su oficio le habían impedido dedicarle todo el tiempo que le hubiera gustado, y aún no había terminado de recopilar las imágenes pintadas que debían formar el “museo de papel” adjunto que representa lo que el equipo había observado durante sus viajes por el obispado. Debido a limitaciones de tiempo, aún no había comenzado a escribir su historia natural, civil y moral del obispado de Trujillo; tampoco tuvo tiempo de reorganizar la colección y las imágenes para que su contenido se correspondiera con lo que estaría escrito en su libro. Todavía esperaba que algún día este proyecto masivo inspirara otras historias regionales de provincias u obispados y que, en conjunto, sirvieran para crear una historia “perfecta y completa” de “estas vastas regiones” llamadas Perú.²

Podemos imaginar que, mientras envolvía apresuradamente sus preciados objetos, Martínez Compañón habría sido muy consciente de que el tiempo apremiaba: por ahora, el libro y las ilustraciones tendrían que esperar. Los especímenes naturales se estaban deteriorando rápidamente en el ambiente costero húmedo y pronto se volverían inutilizables; toda la colección de pájaros (que, según se jactaba, contenía un par de casi todas las especies del obispado) se había enmohecido y arruinado, un percance que le causó “gran dolor y angustia”. Así que optó por enviar los artículos restantes más rápido de lo que había planeado. Ciertos especímenes, como un “lagarto” que medía casi diez pies de largo, no cabían en las cajas. Otros, advirtió, tal vez pensando en el simple cuy, o conejillo de indias, criado en toda la región, pueden parecer intrascendentes al principio. Pero en definitiva, como escribió Martínez Compañón al ministro de Justicia español Antonio Porlier, confiaba en que “en la naturaleza no hay nada tan ridículo o sin valor como pueda parecer”³.

En el mundo atlántico español del siglo XVIII, esta declaración fue más conmovedora con respecto a los especímenes de plantas. Desde 1745 hasta 1819, no menos de 335 colecciones de historia natural fueron enviadas desde los territorios españoles de ultramar a Madrid. Aproximadamente el 87 por ciento de sus materiales eran materia vegetal.⁴ El inmenso valor que los gobiernos, los naturalistas y las personas otorgaban a los especímenes de plantas se refleja en su predominio en la colección del obispo. Gracias al cuidado con el que Martínez Compañón registró los materiales, sabemos exactamente lo que contenía cada una de las veinticuatro cajas que el obispo envió a Madrid. De esas, cinco cajas, con mucho, el segmento más grande, estaban completamente llenas de materia botánica. La caja once contenía hierbas medicinales prensadas y secas, separadas en cuatro cajas. Estos contenían ejemplares como la planta cuhillo-pico, útil para tratar quemaduras, y las flores de floripondio, que eran “buenas para el desvelo” cuando se las dejaba debajo de la almohada por la noche. La caja doce incluía varios bálsamos de árboles locales y la planta chinquisi, cuyas hojas prensadas producían un aceite similar al aceite de oliva. La caja catorce presentaba los diecisiete tipos de cascarilla para combatir la fiebre que crecían en Trujillo, y la caja quince estaba compuesta por plantas alimenticias como cacao, café, azúcar y almendras. Frutas vegetales y especias, como la canela, el azafrán y los frijoles, componían la caja dieciséis. Otras cinco cajas incluían artículos de plantas como corteza de árbol y algodón de Chachapoyas. El inventario de la colección los describió enumerando sus nombres en quechua, seguido de la traducción al castellano si estaba disponible, el clima de la zona de origen y la forma en que los lugareños usaban la planta. El cuhillo-pico, por ejemplo, traducido como “pájaro mono” en español, crecía en climas fríos y templados, se cocinaba en agua para aliviar la retención de orina o se usaba como polvo para tratar quemaduras. La “oreja de rata” (venchaprín, en quechua) crecía en zonas fangosas y frías y era útil para limpiar y curar heridas.

Aunque los registros muestran que el material vegetal se envió al Jardín Botánico Real, los especímenes, incluidas las hojas de oreja de rata y pájaro mono, no fueron catalogados y presumiblemente hace mucho tiempo que se desecharon. Hoy sabemos de ellos porque en el Archivo de Indias de Sevilla se conservaba el inventario que describía minuciosamente el contenido de la colección del obispo. También sobreviven las 1.372 ilustraciones en acuarela que Martínez Compañón encargó para representar visualmente su investigación de historia natural. Como imágenes en papel, fueron componentes clave de los esfuerzos para hacer visible el rico mundo natural de los territorios españoles. En una era que carecía de reproducciones tecnológicas, los dibujos y las ilustraciones, junto con los especímenes reales, eran las fuentes más objetivas y no adulteradas. También tenían una clara ventaja sobre los especímenes de plantas vivas o secas: eran transportables y duraderos. Las imágenes de plantas podrían ser analizadas por expertos en Madrid, Dresden y más allá.⁵

Incluso una breve lectura de los volúmenes de Trujillo deja muy claro cómo Martínez Compañón y sus informantes encontraron que la información botánica visual es el aspecto más importante del mundo natural de Trujillo. Los volúmenes 3, 4 y 5 de las acuarelas (488 imágenes en total) se centran únicamente en plantas, árboles, arbustos, flores y hierbas. Estas ilustraciones de colores vibrantes y estilísticamente originales muestran la corteza, las hojas y los tallos de la planta huambuquero, el árbol que produce el dulce fruto del zapote; y la flor de manzanilla, arrancada de la tierra hasta la raíz. Otras ilustraciones, como la del algarrobo, o algarrobo, apreciado en Perú por su madera maciza y el jarabe dulce que se hace con su fruto, representan la planta en partes, con las hojas y la vaina separadas junto al árbol. Con la intención de familiarizar al espectador con la

vida vegetal nativa de los diversos microclimas del norte del Perú, las ilustraciones incluyen muchas de las plantas que son más importantes en la región hoy día: cultivos comerciales como el algodón y el boj; frutas como la cremosa chirimoya, la granadilla ácida y la lúcuma casi empalagosa; y alimentos básicos como yuca, lentejas y arroz.

Con contornos amplios, color saturado y perspectiva plana, a primera vista la mayoría de las imágenes parecen ser representaciones directas (aunque estilísticamente inusuales) de las plantas a las que se refieren. Al carecer de una explicación que los acompañe, pueden descartarse fácilmente como "bonitos", aunque extrañamente poco sofisticados. Sin embargo, Martínez Compañón estaba convencido de que su obra de historia natural tenía un valor intrínseco y contribuiría "al estudio y conocimiento de las artes, la sociedad y la cultura de los indios del Perú".⁶ Por eso los sacerdotes debían interrogar a sus feligreses nativos y recopilar la información que dieron sobre el mundo natural. Debido a la convención histórica, o a su falta de alfabetización, el obispo no podía pedirles a los indígenas que hablaran por escrito por sí mismos. En cambio, transmitieron su conocimiento en el testimonio oral conservado en el inventario de la colección y en las imágenes que pintaron. Al hacer que los indios ilustraran y describieran el mundo natural que los rodeaba, el obispo buscó hacer una declaración social y política mientras brindaba información útil a las autoridades metropolitanas. Hizo visibles los recursos naturales de su territorio y, al mismo tiempo, demostró cómo sus pueblos nativos eran fuentes valiosas de información útil, no solo restos destartados de antiguas grandes civilizaciones, como afirmaban tantos europeos. Un examen cuidadoso de los datos que prepararon el obispo y los indios lo confirma cuando produce resultados inesperadamente emocionantes, como en el caso de la planta angusacha (ver lámina 20). Según el inventario de la colección, "La angusacha, de lugares cálidos y templados, [se] muele y se aplica como una pasta [cuando] se usa para sacar abscesos de cabeza. De su tallo se hacen bolitas para poner sobre las cabezas de ellos, porque es purgante. La angusacha, que en castellano significa 'hierba corrosiva', también se usa como polvo para curar heridas."⁷

Leído solo, esto suena como una descripción etno-farmacológica regular, no muy diferente de la típica investigación botánica "vernácula" de la época. Angusacha y uta son palabras quechuas. Uta era y es un término popular andino para la enfermedad de la piel leishmaniasis, una enfermedad causada por el parásito leishmania que puede transmitirse a las personas a través de flebotomos o animales. La leishmaniasis cutánea afecta la piel y produce úlceras y un tono de piel grisáceo o negruzco, con mayor frecuencia en la cara y, a veces, en las extremidades. La leishmaniasis mucosa, la forma más grave de la enfermedad, afecta la boca y las membranas mucosas. Endémica de muchas partes de América Latina y tres cuartas partes de Perú, la enfermedad era conocida por los pueblos preincaicos de la costa norte, cuya cerámica representó sus estragos en la forma humana. Leishmania es más prevalente en la región norte del país: tiene cinco cepas separadas en Perú, y cuatro de ellas aparecen en Trujillo. Dada la gravedad de la enfermedad y su predominio en la zona, es lógico que Martínez Compañón incluyera en su colección una planta que la trataba y decidiera representar esa planta con una ilustración en el volumen 3 de Trujillo del Perú.⁸

Sin más explicación, es difícil entender el conocimiento del obispo y del pueblo sobre la enfermedad que llamaron uta. Sin embargo, combinar la descripción del inventario con imágenes de los nueve volúmenes produce resultados gratificantes inesperados. La ilustración identificada como un "mestizo con cicatrices de uta" (ver Lámina 6) muestra claramente a un hombre con lesiones de leishmaniasis, principalmente en la cara. La decisión de los ilustradores de representar a un hombre que padece la enfermedad puede haber estado de acuerdo con la forma en que la enfermedad todavía

afecta a las personas: muchos más hombres que mujeres la contraen, probablemente porque sus ocupaciones los llevan a la naturaleza con más frecuencia. El sujeto tiene la piel oscurecida en el área de la nariz, lo que sugiere que padece la forma más grave de la enfermedad. Está sentado en un árbol en el tipo de entorno boscoso natural donde uno probablemente contraería leishmaniasis, y sostiene una rama en la mano a propósito. Aunque es de menor escala, la planta representada se parece notablemente a la planta de angusacha. Una porción de su antebrazo derecho está untada con una pasta verde, presuntamente hecha de las hojas de la planta de angusacha, como indica el inventario. De hecho, la efectividad de esta planta—oficialmente llamada *mansoa standleyi*—en el tratamiento de la leishmaniasis fue confirmada en un reciente estudio etnofarmacológico en la cercana región de Loreto en Perú.⁹

Si bien la confirmación moderna de este remedio del siglo XVIII es sorprendente, aún más notable es el insecto anormalmente grande que aparece en el centro a la derecha de la imagen. Este es el flebótomo que presumiblemente transmitió la enfermedad al hombre. Hoy los epidemiólogos saben que los flebótomos vectores que transmiten la leishmaniasis en el Perú son *lutzomyia peruensis* y *lutzomyia tejadai*. Estos flebótomos (que, irónicamente, no se encuentran en la arena) obtienen los microbios de la enfermedad cuando se alimentan de animales infectados. La imagen en la acuarela de Trujillo sugiere que los artesanos pueden haber estado representando *lutzomyia peruensis*. Muestra una mosca con tres juegos de patas y alas que descansan en un ángulo hacia atrás, las características más notables de la mosca peruensis. En conjunto, la inclusión de la planta y el insecto demuestra una comprensión notablemente sofisticada de la epidemiología y de cómo emplear los recursos botánicos: los informantes no solo sabían que la planta de angusacha podía tratar la uta; también sabían que la enfermedad se propagaba a través de un insecto vector. Esto indica que el conocimiento de las enfermedades transmitidas por vectores es mucho más avanzado que el del establishment médico europeo en ese momento. De hecho, no fue hasta más de cien años después de que se completó la investigación de Trujillo que el trabajo de Ronald Ross sobre la malaria y Walter Reed sobre la fiebre amarilla confirmaron que estas dos enfermedades eran transmitidas por mosquitos. Los informantes de Trujillo demuestran así una comprensión hasta ahora desconocida de la transmisión por vectores de moscas, que indica un alto grado de sofisticación del conocimiento médico indígena, al menos en el caso de la leishmaniasis. Aunque no tuvieron la oportunidad de promover la utilidad médica y comercial de su medicina ancestral basada en plantas, es un ejemplo sorprendente de cómo la experiencia botánica de los pueblos locales podría contribuir a construir una utopía local en Trujillo.¹⁰

Del vasto repertorio de curas botánicas locales, ¿por qué los informantes se enfocaron en esta? Quizá Martínez Compañón se dio cuenta de que tenía potencial comercial y quiso proponérselo a la Corona española como producto de explotación. La enfermedad afectó con mayor frecuencia a los inmigrantes recientes en el área, principalmente europeos, porque los nativos habrían estado expuestos antes en la vida y desarrollado inmunidad. Tal vez la imagen pretendía advertir a los recién llegados a Trujillo sobre el daño potencial causado por el flebótomo y demostrar cómo podrían comenzar a combatir las lesiones desfigurantes utilizando los recursos de la vida vegetal de la zona. Al mismo tiempo, señaló un recurso vegetal con potencial económico para curar una enfermedad común, algo que cientos de naturalistas de todo el mundo buscaban todos los días. De esta manera, la imagen, y la investigación de la historia natural en general, sirvieron a uno de los principales objetivos del obispo: enriquecer y empoderar al Imperio español utilizando mano de obra local para hacer visibles los recursos del

mundo natural de Trujillo. Cuando trabajó con informantes e ilustradores locales para imaginar la planta de angusacha y cómo podría tratar enfermedades endémicas, el obispo demostró cómo, mediante la combinación del conocimiento local y el comercio europeo, una simple producción de la naturaleza podría transformarse en una producción comercializable del imperio.

Al imaginar usos científicos, medicinales y comerciales más amplios para los especímenes locales, Martínez Compañón fue parte de una tendencia más amplia de naturalistas e intelectuales en Perú que buscaban capitalizar los recursos naturales locales. Aunque sus esfuerzos son poco conocidos fuera de la historia peruana, representaron lo que los estudiosos han llamado “ciencia criolla”, una manifestación local de la historia natural del siglo XVIII que privilegiaba los datos recopilados de informantes locales (a menudo nativos), utilizaba términos del idioma indígena para los especímenes y difundió los hallazgos en publicaciones e instituciones locales. En su obra de 1757 sobre historia natural sudamericana, José Eusebio Llano Zapata usó nombres indígenas para referirse a plantas y animales y escribió sobre cómo observaba indios usando plantas locales. Desde su puesto universitario en Lima, Alonso Huerta presionó para que todos los estudiantes de ciencias aprendieran quechua, un idioma que, según él, era crucial para las investigaciones científicas porque los indios peruanos ya habían realizado estudios exhaustivos de la vida vegetal local. Hipólito Unanue escribió la serie *Guías Políticas, Eclesiásticas y Militares del Virreinato del Perú* (publicada en cinco entregas entre 1793 y 1797), en la que detallaba los recursos naturales de la región. Las élites que conformaban la sociedad de Amantes del País en Perú —corolario virreinal de las Sociedades Económicas de Amigos del País en la Península— promovieron el descubrimiento de recursos naturales que pudieran beneficiar y enriquecer al Perú. Al igual que los intentos de Martínez Compañón de construir una sociedad utópica en Trujillo, estos esfuerzos tenían como objetivo producir información útil y celebrar la riqueza del mundo natural del Perú, demostrando que no era una región geográficamente inferior hinchada de pantanos inmundos y animales de segunda categoría. En cambio, su trabajo demostró la espectacular diversidad climática, biológica e histórica del Perú, celebrándola para aquellos en casa, en otras partes del imperio y en todo el mundo atlántico.¹¹

Aunque Martínez Compañón no ha sido reconocido previamente como parte de esta tendencia científica, los datos científicos en sus nueve volúmenes, particularmente la información botánica, lo marcan como un importante defensor de la ciencia de base local en el Perú colonial tardío. Su trabajo ofrece un ejemplo singular de participación nativa en proyectos de historia natural porque su separación en ilustraciones científicas y entradas de inventario de colecciones permite a los académicos modernos observar la creación de datos científicos locales en formas nunca antes vistas. El caso de Trujillo ofrece un ejemplo extendido de dos de las técnicas más importantes de la ciencia colonial moderna temprana: la generación de datos científicos a través de un cuestionario distribuido en las zonas rurales; y el uso de una extensa red de informantes, colaboradores y árbitros que generaron y refinaron el conocimiento científico local, y luego comenzaron a introducirlo en el establecimiento científico de la metrópoli. Las investigaciones científicas de Martínez Compañón se desviaron de la norma al negarse a censurar o encubrir ciertas tradiciones indígenas que hacían uso de las plantas en formas que los españoles prohibían oficialmente. Sin embargo, su investigación botánica ejemplifica una de las fuerzas impulsoras de la ciencia natural colonial: la posibilidad de transformar recursos naturales hasta ahora desconocidos en productos rentables que beneficiarían al imperio. Más importante aún, brinda una oportunidad sin precedentes para examinar

cómo la dinámica de la identidad étnica y la clase social influyeron en la elaboración de datos científicos en el Nuevo Mundo.

La historia oculta de la historia natural

Al imaginar cómo usar el conocimiento natural americano para beneficiar al imperio, Martínez Compañón estaba decididamente en buena compañía. Casi inmediatamente después de llegar al hemisferio occidental, los españoles comenzaron a buscar productos valiosos en la naturaleza; para recopilar esta información, necesitaban la ayuda de los nativos. Aunque los primeros españoles modernos eran expertos en el estudio de las plantas, los botánicos no podían confiar mucho en su formación universitaria europea cuando se enfrentaban a un léxico botánico completamente nuevo que no sabían cómo identificar, preparar o emplear. Comprender la vida vegetal local era más importante cuando se trataba de medicina: descubrir los usos medicinales de las plantas americanas era a menudo una cuestión de vida o muerte. Muchas de las enfermedades y padecimientos que sufrieron los españoles en el Nuevo Mundo diferían de los comunes en Europa, y gran parte de la materia médica que habrían traído consigo no habría sobrevivido a la travesía transatlántica. También necesitaban información sobre cultivos alimentarios, qué plantar y dónde, qué plantas eran venenosas y qué madera se podía usar para construir casas. Dado que sus textos clásicos no ofrecían orientación a este nuevo universo, los españoles no tuvieron más remedio que tratar de colaborar con los pueblos nativos para crear nuevas bases de conocimiento.

El primer caso documentado de españoles recopilando información botánica de informantes nativos fue el trabajo de los doce franciscanos que llegaron a la Nueva España en la década de 1520 y casi de inmediato buscaron el conocimiento de las plantas medicinales de los indios Tascarara. Posteriormente supervisaron la producción de un libro sobre el saber médico indio, *Libellus de medicinalibus indorum herbis* (Librito de las hierbas medicinales de los indios, también conocido como Códice Badianus, 1522), que se basó en investigaciones entre comunidades nativas, y luego escrito, traducido al latín e ilustrado por eruditos y artesanos indígenas. No estaban solos: el médico español Nicolás Monardes elaboró una exitosa carrera publicando sobre materia médica americana, utilizando información que recopiló de los españoles en las colonias que reunió a informantes indígenas para que aprendieran sobre la medicina vegetal. Hacia 1570, el rey Felipe II había decidido que los datos botánicos de América eran tan importantes que nombró a Francisco Hernández protomédico o primer doctor de Indias. Hernández pasaría siete años en la Nueva España con instrucciones reales de consultar a “curanderos, herbolarios, indios y otras personas con conocimientos en tales materias” para recabar información sobre “hierbas, árboles y plantas medicinales”¹².

Asimismo, en Perú el proceso de recolección del conocimiento botánico dependió en gran medida de los informantes indígenas. La obra de los cronistas Pedro Cieza de León, Francisco López de Gómara y Agustín Zarate destacó la maestría botánica de los indígenas. Esta colaboración fue esencial para la Real Expedición Botánica a Perú de 1779–1788 patrocinada por la Corona de Hipólito Ruiz y José Pavón, en la que botánicos españoles estudiaron el paisaje natural bajo la guía de naturalistas del área. En la provincia amazónica de Moxos (hoy Bolivia), el gobernador Lázaro de Ribera trabajó con indígenas locales para ilustrar y recopilar datos para dos obras que encargó para describir su región: *Descripciones exactas y fieles de los indios, animales y Plantas de la Provincia de Moxos*

en Perú (1794); y *El libro de los bosques* (1790). Las *Memorias históricas, físicas, críticas, apologéticas de la América Meridional* de José Eusebio Llano Zapata, publicadas póstumamente, cuentan cómo observó los usos locales de plantas y hierbas entre las comunidades nativas. Señaló que algunos especímenes americanos, como la deliciosa chirimoya, eran superiores a cualquier artículo similar conocido en Europa.¹³

Si bien tal uso de lenguas nativas, informantes e ilustradores sugiere una colaboración fructífera y fácil con los pueblos nativos, esta relación no puede caracterizarse como un intercambio entre iguales. Como en otros lugares, en el proceso de generación de datos naturales, la mayoría de los europeos no trataban a los americanos como iguales. Muestra clara de ello es que en todas las instancias de “colaboración” mencionadas anteriormente, los informantes, asistentes e ilustradores indígenas —sin cuyas contribuciones nunca se hubieran materializado las obras— no fueron reconocidos por su nombre, y las obras escritas dicen muy poco sobre su participación en el proceso. En cuanto a los artistas indígenas que creaban pinturas, su trabajo se consideraba inferior al de los europeos formados formalmente, por lo que no valía la pena darles el debido crédito.¹⁴ Como ha demostrado Neil Safier, este proceso de oscurecer la participación nativa es especialmente claro en el caso de la expedición francesa a Perú bajo Charles Marie de La Condamine de 1735 a 1744. Los estudiosos saben que La Condamine usó un método esencialmente colaborativo para recopilar sus datos de historia natural, recolectando información de donde pudiera conseguirla: manuscritos, cartas, mapas e historias misioneras, así como conversaciones con informantes locales, incluidos indios y esclavos. Sin embargo, para ajustarse a las convenciones de la cultura científica del siglo XVIII y satisfacer las demandas de los editores potenciales, en las preparaciones finales del manuscrito suavizó estas fuentes de datos dispares, enfatizando su propia autoridad y la la observación de primera mano. La Condamine —y muchos otros como él— borró la participación de los lugareños indígenas, africanos y mestizos que eran las fuentes mismas de su información.¹⁵

Comprender los procesos que utilizaron estos naturalistas para recopilar datos y luego ocultar la evidencia de la participación de los indios, africanos y mestizos que los proporcionaron ayuda a ilustrar cómo y por qué la participación local en proyectos de historia natural a menudo no se reconoció. Esta es una adición importante a nuestra comprensión de la dinámica de la construcción de la historia natural, pero no explica completamente la primera fase crítica pero misteriosa de la creación de datos científicos americanos modernos tempranos: la recopilación de información sobre el terreno. Casi sin excepción, los registros de archivo no abordan estas primeras fases de la recopilación de datos: las etapas en las que los informantes salían al campo para reunir especímenes, crear imágenes o recopilar datos para las descripciones. Sin el conocimiento de esta parte del proceso, nuestra comprensión de la dinámica de la historia natural permanece atrofiada.

Esta misma práctica de cultivar, emplear y, en última instancia, ocultar el conocimiento local se refleja en la historia natural de Trujillo creada por Martínez Compañón. Es más evidente de inmediato en la naturaleza dispar de sus documentos de historia natural. Aunque la colección y las acuarelas eran proyectos relacionados—de las 488 imágenes botánicas en los volúmenes 3, 4 y 5 de las acuarelas, 198 muestran especímenes que también se encuentran dentro del inventario de la colección botánica—sin la historia natural escrita, no había ningún vínculo explicativo entre las dos obras. Pero como muestra el ejemplo de la angusacha, el análisis creativo puede transformar este aparente obstáculo en una ventaja metodológica. Tal esfuerzo puede parecer laborioso para los observadores contemporáneos, pero este tipo de trabajo interpretativo fue un paso

estándar en la elaboración de la historia natural en el período moderno temprano. Por ejemplo, la Real Expedición Botánica a Perú produjo conjuntos separados de descripciones de plantas, ilustraciones de plantas y especímenes de plantas secas. Estas categorías nunca fueron igualadas, y los líderes de la expedición siempre habían planeado en su regreso a España, buscar apoyo financiero que les permitiera editar, compilar y redactar sus datos antes de su publicación. Finalmente, pudieron publicar solo partes de su trabajo. De manera similar, bajo la dirección del amigo de Martínez Compañón, José Mutis, la Real Expedición Botánica a la Nueva Granada (1783–1808) produjo descripciones, ilustraciones y especímenes separados, todo para ser interpretado y empleado por científicos europeos en casa.¹⁶

La creación de distintos conjuntos de ilustraciones, descripciones y especímenes, y luego enviarlos de vuelta al otro lado del Atlántico para su interpretación, era un proceso estándar a lo largo de las primeras Américas modernas, y un efecto secundario típico pero en gran parte desconocido de esta práctica era ocultar aún más la evidencia. de la participación de los nativos en la búsqueda.¹⁷ En primer lugar, los plebeyos, los sirvientes y los asistentes de bajo rango recolectaron datos en las colonias, recogiendo especímenes de plantas, esbozándolos y pintándolos, y registrando las formas en que las comunidades locales los usaban. Luego, esta información fue preparada por criollos y europeos de élite con base en América, quienes la tamizaron en su forma más “objetiva”: herbarios (colecciones de plantas secas y prensadas), descripciones escritas y, ocasionalmente, especímenes vivos que fueron cuidadosamente empacados para sobrevivir al proceso. cruce transatlántico, pero rara vez lo hizo. Finalmente, los naturalistas enviaron estos datos a instituciones científicas de Europa, donde se determinarían los posibles usos y el valor de la planta. Los estudiosos tienen una buena comprensión de la segunda y tercera parte de este proceso: preparación por parte de las élites sobre el terreno en las colonias y recepción por parte de otro grupo de élites en las instituciones europeas. De manera frustrante, todavía no sabemos casi nada sobre la primera parte del proceso, sobre cómo se recopilaban realmente los datos. Sin el conocimiento de esta pieza crítica de elaboración de datos científicos, la historia de la historia natural en la América colonial española se inclina inevitablemente hacia la perspectiva de las élites españolas y criollas, los objetivos de la economía política de la metrópoli y la creciente internacionalización de las instituciones científicas. Pero al abordar la elaboración de la historia natural desde una perspectiva que se centre en cómo las personas recopilaban, prepararon y examinaron la información antes de enviarla al extranjero, podemos obtener una comprensión más amplia de los contornos, usos y tradiciones locales de la historia natural. El caso de Trujillo proporciona un punto de partida único desde el cual examinar estas dinámicas de creación de conocimiento. En particular, el fuerte componente visual de sus datos proporciona diferentes formas de imaginar lo que significó para los pueblos locales participar en proyectos de historia natural. Un examen más detenido de cómo se creó la obra de historia natural ayuda a demostrar cómo su participación reforzó los esfuerzos por construir una utopía en Trujillo, al proporcionar información útil sobre el mundo natural y, al mismo tiempo, demostrando su capacidad intelectual avanzada.

Solicitar, reunir y representar

Como en cualquier esfuerzo de historia natural, la red de participantes, desde informantes locales hasta burócratas líderes en Lima, hizo posible el proyecto y lo vinculó

inextricablemente a su lugar de origen. Como lo habían hecho innumerables eclesiásticos, científicos y burócratas antes que él, Martínez Compañón reunió su conocimiento local a través de viajes, lo que le brindó oportunidades para la observación de primera mano y el contacto con una gama más amplia de fuentes locales. Lo que es más importante, le permitió cultivar una amplia red de investigación científica, incluidos informantes e ilustradores locales (a menudo indios) con valiosos conocimientos ancestrales de las tradiciones botánicas locales. Su red también incluía párrocos y élites locales que sirvieron como colaboradores, ayudándolo a recopilar los datos de las fuentes originales; y funcionarios virreinales e imperiales que sirvieron como árbitros que finalmente aprobaron la investigación y la remitieron a las instituciones metropolitanas correspondientes. Al reunir y exhibir las riquezas potenciales contenidas en el universo botánico de Trujillo, Martínez Compañón contribuyó al debate sobre la inferioridad americana de otra manera, esta vez, defendiendo el valor de su entorno. Convenientemente, tal trabajo cumplió con su objetivo más amplio de defender a los indios de Trujillo al demostrar vívidamente que eran los guardianes de información científica valiosa y que eran lo suficientemente aptos para aprender a mostrarla dentro de los contornos de las tradiciones botánicas del siglo XVIII.

La investigación del obispo sobre la utopía natural de Trujillo comenzó con su primer punto de contacto en las provincias: sus párrocos. Los cuestionarios que les envió antes de partir de su visita preguntan no solo sobre enfermedades comunes sino también sobre cómo se curaban con medicinas botánicas. Inquirió sobre hierbas, ramas y frutos medicinales, queriendo saber “su apariencia, la virtud de cada uno de ellos, y el modo de aplicarlos y usarlos”. Se interesó por los bálsamos y las maderas. Todas estas áreas de interés sugieren que un funcionario de la Corona diligente buscaba promover las producciones del imperio aprendiendo cómo las usaba la comunidad local.¹⁸ Las respuestas que dieron los párrocos probablemente formaron la base para el inventario de la colección, y los especímenes recolectados junto con esta información deben haber sido los representados a lo largo de los nueve volúmenes de Trujillo del Perú. Desafortunadamente, ninguno de los informes escritos de los sacerdotes sobre historia natural sobrevive; sabemos de su existencia solo porque Martínez Compañón se refirió a ellos cuando habló de los doscientos informes y mapas “únicos” que estaba enviando a Viceroy Croix, documentos que se perdieron hace mucho tiempo. Pero antes de que se extraviara, ¿dónde se reunió esta información? Lo más probable es que, como habían hecho los funcionarios de la Corona casi doscientos años antes con los mapas y levantamientos de Relaciones Geográficas en la Nueva España, los sacerdotes “encomendaron” la responsabilidad de recolectar plantas, bálsamos, árboles y datos botánicos a miembros de sus comunidades locales. Esta misma relación entre funcionarios españoles e informantes locales ha sido probada para otros proyectos de historia natural en el período colonial. José Mutis comenzó a trabajar como director de la Real Expedición Botánica de la Nueva Granada yendo al campo y recolectando especímenes; pero a medida que crecía el prestigio de su proyecto, contrató a herbolarios locales para que lo hicieran por él, razonando que su conocimiento nativo conduciría a información más específica sobre los usos de las plantas. Parece probable que Martínez Compañón hubiera hecho lo mismo, utilizando a los párrocos como puntos intermedios donde los lugareños enviaban datos.¹⁹

Al igual que sus contemporáneos en América, Martínez Compañón utilizó conexiones y amistades locales para lograr sus objetivos políticos, incluso en el caso de la historia natural. Fue a través de estas redes que los naturalistas aficionados obtuvieron datos, experiencia y apoyo financiero. La red de Martínez Compañón se puede reconstruir

parcialmente a través de fragmentos documentales, lo que nos permite imaginar la cadena de transmisión de datos y brindar un sentido más amplio de lo que su proyecto podría haber significado para las comunidades locales. En una época en la que la comunicación transatlántica seguía siendo lenta y poco fiable, los individuos de las colonias dependían de las relaciones locales incluso cuando generaban conocimiento que, en última instancia, podía resultar útil para todo el imperio. La red del obispo comprendía tres grupos distintos pero relacionados: informantes e ilustradores, colaboradores y árbitros. Podría decirse que el grupo de informantes e ilustradores es el más esencial, pero también el más difícil de rastrear. Sobrevive muy poca documentación en la que el obispo discuta su trabajo de historia natural, y nunca mencionó directamente a las personas que lo ayudaron a recopilar su información sobre el terreno o que participaron en la creación de las imágenes de acuarela. Esta falta de documentación no descarta otras pistas o sugerencias sobre quiénes fueron los informantes e ilustradores. Por ejemplo, varios elementos del inventario de la colección mencionan directamente la participación indígena, lo que revela que las mujeres indígenas solían poner hojas de huarhuar en la chicha, la bebida alcohólica andina hecha de maíz fermentado, porque fortalecían el alcohol. El inventario también revela que los nativos “contaban maravillas” sobre cómo las hojas del fresno ayudaban a facilitar el parto.

Estas son fuertes sugerencias de participación local, pero una mirada más cercana a una imagen de acuarela de Trujillo del Perú confirma la participación local, específicamente indígena, en esta investigación botánica. La lámina 5 del volumen 2 muestra a un “indio de las colinas” con traje típico. El individuo se para cerca de un árbol, con varios arbustos; las montañas están en el fondo y las colinas cubiertas de hierba están en primer plano. Lo notable de esta imagen es la planta recién cortada que sostiene en su mano izquierda. Este hombre está representado en el proceso de “botanización” o recolección de muestras botánicas. Aunque una imagen está lejos de ser suficiente para confirmar con autoridad la participación local en el trabajo botánico del obispo, implica fuertemente que la historia natural fue creada con la ayuda de los pueblos nativos. Es una confirmación visual incontrovertible de una tendencia definitoria y de larga data de la investigación científica en el Nuevo Mundo, algo que se vuelve aún más importante al considerar cuán difícil es descubrir evidencia documental de este tipo de participación nativa en la historia natural. .20

Otra pista reveladora sobre la participación indígena en el proyecto radica en la ilustración en acuarela de la planta de añame en el volumen 3. Debajo de la imagen de la planta hay un pequeño escrito que dice: “Indios, unguento” Aunque la explicación — ¿quizás escrita por el propio Martínez Compañón?— se desvanece, revela que fueron los indígenas quienes proporcionaron los datos sobre la planta y describieron para qué la usaban²¹. Aunque debemos leer detenidamente para ver cómo los informantes nativos buscaron cultivar su imagen comunal a través de la historia natural de Trujillo, podemos suponer que los informantes locales que participaron en la investigación del obispo estaban ansiosos por mostrar cómo los conocimientos botánicos ancestrales podían convertirse en información útil para sus comunidades locales, el obispado, el virreinato y el imperio español en general. Al igual que Martínez Compañón, estaban orgullosos de la utopía natural en la que vivían y querían mostrarla al público del virreinato, el imperio y más allá.

Una vez que los vecinos recopilaron la información, la trasladaron al siguiente grupo de participantes en el proyecto: sus párrocos, que formaban parte del grupo de colaboradores. Los sacerdotes sirvieron como enlaces, transmitiendo el material cuando el séquito de la visita llegaba a sus parroquias. Al hacerlo, decidieron qué aspectos del

mundo natural, social e histórico de Trujillo debería considerar el obispo para incluirlos en las colecciones y las acuarelas. Su participación voluntaria en el proyecto no solo fue un buen augurio para sus relaciones con los superiores en la Iglesia sino que también demostraron la influencia y el control que tenían sobre sus feligreses. Martínez Compañón tenía plena confianza en la capacidad de los párrocos para asociarse con informantes locales para producir datos útiles. El obispo consideró que esta información es la base real de su trabajo de historia natural, señalando que los informes sobre las diversas doctrinas “podrían servir para hacer algunos apuntes exactos para la historia de este obispado, cuyo trabajo me dará muchas satisfacciones. ” Estaba convencido de que demostraban que “dentro de la diócesis tenemos mucho más de lo que imaginamos, y que un conocimiento claro y exacto de ello puede ser muy útil”²².

Además de los herbolarios y los curas, los ilustradores que completaron las imágenes en acuarela fueron clave en la primera fase del proyecto. Si el obispo manejó el negocio de la ilustración de historia natural como lo hizo José Mutis en Bogotá, es posible que haya patrocinado o planeado una especie de taller donde los artistas dibujaron y luego pintaron los especímenes que él seleccionó para ellos. Si bien los registros de archivo no tienen indicios de un taller de pintura o una escuela en Trujillo, sabemos que él al menos consideró tal institución. En 1788, le pidió a un amigo una copia de un “museo impreso” de Federico Borromeo, un famoso eclesiástico erudito del siglo XVI que fundó una academia de dibujo en Milán; tal vez Martínez Compañón esperaba seguir sus pasos.²³

Otro ejemplo fue el contemporáneo de Martínez Compañón, José Mutis, quien prefirió artistas formados en América para su taller en Bogotá porque era más fácil inculcarles un estilo original de ilustración botánica que enfatizaba el color saturado, la planitud y la simetría. Él creía que este estilo representaba con mayor precisión la naturaleza americana y, por lo tanto, su léxico visual de las plantas sería más útil para quienes estudiaban la vida botánica de la Nueva Granada.²⁴ Quizás Martínez Compañón eligió a los artesanos indígenas por la misma razón. Sin embargo, el caso de Mutis es ciertamente diferente al de Martínez Compañón: su taller de artistas, escuela de dibujo y herbolarios funcionaron todos bajo los auspicios de la Corona española y la Real Expedición Botánica a la Nueva Granada. Martínez Compañón, en cambio, no recibió apoyo ni financiación metropolitana para su investigación de historia natural, que decidió emprender por iniciativa propia. Los fondos que invirtió en el proyecto provenían de su propio salario. Por lo tanto, habría dependido aún más de los recursos locales y más apto para promover un estilo local que compartiera rasgos con las técnicas europeas de historia natural, pero que en última instancia fuera distinto de ellas.

Si bien el taller de dibujo nunca llegó a materializarse, las ilustraciones botánicas que componen los volúmenes 3, 4 y 5 de las acuarelas de Trujillo del Perú sugieren un proceso similar de herbolarios reuniendo los especímenes en el campo, los artistas creando sus retratos en un segundo lugar y el obispo finalmente compilando el trabajo. Muchas de las plantas tienen raíces colgantes, lo que sugiere que fueron dibujadas exactamente como llegaron frente a su ilustrador (ver Ilustración 21). Algunas imágenes parecen estar en etapas intermedias de ser coloreadas; partes de ellas están en boceto a lápiz solamente. El “marco” que se dibujó alrededor del exterior de algunas imágenes se superpone con la planta misma, lo que sugiere que estas líneas se agregaron después. Todo esto implica que los herbolarios recolectaron los especímenes y luego los llevaron a un segundo lugar, donde fueron preparados, esbozados y pintados. Los involucrados en el primer aspecto de este proyecto probablemente eran lugareños, ya que habrían tenido un conocimiento más íntimo de las plantas del área, sus ubicaciones y cómo podrían

usarse. Presuntamente, la contribución de estos individuos está representada en la acuarela del “indio de las colinas” representado en el proceso de botánica.

Los dibujos contienen pistas sobre el proceso de compilación de esta obra botánica. La falta casi total de volumen en muchos sugiere que fueron extraídos de especímenes de herbario que ya habían sido prensados y secados. Esta era una práctica común, ya que las plantas secas duraban más y servían como sustitutos útiles para los científicos que no podían cultivar dicho espécimen fuera de su clima natural. Estas muestras eran tan codiciadas que Casimiro Gómez Ortega, investigador principal del Real Jardín Botánico de Madrid, escribió sobre su recopilación en una directiva de 1779. Gómez especificó que los especímenes elegidos para ser prensados y secados deben incluir todas las partes de la planta: raíces, ramas, flores, semillas y/o frutos. Una vez recolectadas, las plantas deben prensarse y secarse lo más rápido posible, teniendo especial cuidado de que el papel no cause decoloración. Enfatizó que durante este proceso, los naturalistas deben concentrarse en “desarrugar con paciencia las hojas [de la planta] y otras partes, conservando en lo posible su simetría”.²⁵

Dado que Martínez Compañón solicitó por primera vez especímenes a los párrocos en 1782 y no regresó a la ciudad de Trujillo de forma permanente hasta 1785, es inevitable que, en muchos casos, hubiera pasado demasiado tiempo para preservar especímenes de otra forma que no fuera prensados en el páginas de un herbario. Por lo tanto, podemos suponer que frente a estos especímenes secos y aplanados, en lugar de tratar de imaginar cómo podría haber sido la planta cuando estaba viva, los artistas de Trujillo optaron por representar lo que vieron ante ellos, dibujando una planta seca unidimensional. Nuevamente, esto indica que los artistas fueron participantes en un proceso de múltiples fases, que comenzó en el terreno con los botánicos locales y luego pasó a los talleres de los ilustradores y artesanos locales.

Otra pista sobre la procedencia local de las imágenes es el hecho de que fueron obra de varios artesanos diferentes. El análisis iconográfico confirma que hubo al menos cinco artesanos que participaron en los volúmenes de Trujillo del Perú. Un artesano claramente tuvo el beneficio del entrenamiento más formal, ya que este individuo tenía habilidades de dibujo superiores y un dominio avanzado de sombreado, perspectiva y dimensión. Él o ella parece haber tenido la tarea de muchas de las imágenes “más importantes”, incluida la representación de los burócratas y funcionarios en el volumen 1 y muchas de las plantas representadas en toda la colección. Un segundo individuo, para quien solo se puede identificar positivamente una pequeña parte de las imágenes de personas, animales y peces, tiene un estilo diferente que se caracteriza por ojos más caricaturescos. El color acuoso, las formas indefinidas y la falta de detalle que caracterizan el trabajo del tercer artesano se identifican en algunas de las ilustraciones de plantas. Los colores tenues, las líneas borrosas e indefinidas y una perspectiva que a menudo retrata a los sujetos desde una mayor distancia son los marcadores del trabajo de un cuarto individuo. El quinto ilustrador prefiere las pinceladas gruesas y los contornos negros intensos. Juntos, estos individuos componían un equipo. Si bien no sabemos si trabajaron codo a codo en el mismo lugar físico, es claro que colaboraron en hacer visible la utopía de Trujillo al mundo exterior.

De la falta de cualquier mención de pago o empleo de artesanos en los registros de Martínez Compañón, podemos inferir que ninguno era profesional contratado o pagado explícitamente para este fin. Quizás los ilustradores eran asistentes que sirvieron oficialmente en otras capacidades, o eran estudiantes en las escuelas del obispo. El trabajo del primer artesano, que parece haber tenido la formación más oficial, podría compararse

con las ilustraciones oficiales generadas por las Reales Expediciones Botánicas al Perú, la Nueva Granada o cualquier otro lugar del imperio; pero en su mayor parte, las imágenes de Trujillo son muy vernáculas y no se comparan bien con las producidas por artistas específicamente capacitados, contratados y remunerados. No obstante, los artesanos de Trujillo habrían tenido buenas razones para producirlos, porque al hacerlo, sabían que estaban registrando el conocimiento natural de sus comunidades. Es posible que supieran que el rey sería el juez final de su trabajo, una circunstancia única que les ofreció la oportunidad de comunicarse en imágenes con el gobernante de todos los reinos españoles. ¿Qué mejor oportunidad para presentar a Trujillo y su gente bajo una buena luz?

Aunque los historiadores y los historiadores del arte no celebran a menudo este tipo de imágenes informales, una revisión rápida de los informes visuales recopilados de todo el imperio en el período borbónico sugiere que tales ilustraciones vernáculas eran más bien comunes. Las extrañas figuras humanas y los colores acuosos recuerdan *Origen, costumbres y estado actual de los mexicanos y filipinos* (1763) de Joaquín Antonio Basarás, que tiene una paleta de colores familiar, rasgos faciales igualmente indefinidos y edificios cuadrados simples que recuerdan las imágenes de Trujillo. Las imágenes producidas para el *Teatro de la Nueva España* de Diego Panes (creado en las décadas de 1770 y 1780 pero no publicado hasta 1820) tienen edificios similares, montañas azules en el fondo y formas corporales extrañas. Del mismo modo, existen sorprendentes similitudes iconográficas entre las imágenes de Trujillo y las producidas para la *Idea integral de la Nueva España* de Pedro O'Crouley (1774). Martínez Compañón pudo haber visto o poseído copias de las obras de Basarás y Panes, bastante populares en su época. Además, Basarás, Panes y O'Crouley estaban todos de alguna manera relacionados con la Sociedad de Amigos del País Vasco, grupo al que también pertenecía Martínez Compañón. Aquí, los niños aprendieron y practicaron el dibujo de paisajes, escenas urbanas, figuras y decoración. El informe anual de la sociedad de 1780 proclamó que “el dibujo es útil para todo tipo de personas; es la base de las bellas artes y el alma de muchas ramas del comercio”. El valor que los miembros de la sociedad otorgaron a los datos visuales destaca el predominio de la documentación visual de información útil en la cultura científica contemporánea.²⁷

Curiosamente, existen vínculos iconográficos adicionales entre las imágenes de Trujillo y algunos de los libros más populares de la época, conexiones que revelan cómo podrían haber sido ejecutadas las imágenes. Por ejemplo, una comparación visual de la imagen del manatí en el Orinoco Ilustrado de José Gumilla con el manatí que aparece en el volumen 8 de Trujillo del Perú muestra un vínculo inequívoco: los dos son copias casi exactas. El trabajo de Gumilla también contiene mapas e ilustraciones de máquinas, ambos incluidos en las acuarelas de Trujillo.²⁸ Publicado por primera vez en 1741, el libro fue muy leído en España y en el extranjero, y aunque no figura en el inventario de su biblioteca, es plausible que Martínez Compañón tuvo acceso a una copia. Asimismo, *Flora Española* de José Quer, quizás el manual de botánica más popular de la época, presenta varias imágenes que se parecen notablemente a las de las acuarelas, como las ilustraciones de aguacates y plátanos. Según los estándares modernos, es tentador ver esta repetición como un pseudoplagio; pero en el período moderno temprano, era común usar imágenes impresas como inspiración, y estas plantillas ayudaron a los artesanos locales a comprender lo que se esperaba de ellos.²⁹ Presuntamente, esta imitación de imágenes fue algo que Martínez Compañón alentó deliberadamente con su equipo. Al mostrarles a los artesanos no capacitados imágenes de trabajos similares de historia natural, compartió con ellos una valiosa plantilla de inspiración. Esto indica que, hasta cierto punto, el obispo

quería que su obra de historia natural dialogara con la cultura estandarizada y formalizada de la investigación científica que dominaba la arena atlántica del siglo XVIII.

Después de que los artesanos hicieran sus ilustraciones, podemos suponer que correspondía al obispo elegir cuáles incluir (como veremos, parece que, en ocasiones, se apresuró en esta tarea más de lo debido). Luego determinó cómo organizar los diversos libros de su “museo de papel”, cambiando de opinión una o dos veces acerca de cómo debían ordenarse los volúmenes.³⁰ Una vez que terminó de refinar y seleccionar, el proyecto requirió la ayuda de sus amigos de élite, el segundo anillo de su red: los colaboradores que lo ayudaron a filtrar y mejorar estos datos. Su ayuda fue especialmente importante dada la distancia de Trujillo de Lima, Arequipa y los otros principales centros de población del virreinato. Lo más crucial aquí es la relación del obispo con la familia Hermenegildo de Lima: Antonio era juez, u oidor, de la audiencia, o tribunal supremo, con quien el obispo mantenía estrechas relaciones. Tanto él como su hijo Agustín compartían la afición del obispo por la historia natural, ayudándolo en las mediciones longitudinales de la costa peruana, prestándole libros científicos, recolectando semillas para él e incluso enviándole informes sobre la cultura y las danzas de los afroperuanos de la costa central. Fueron actores clave en la supervisión del paso de la obra de Martínez Compañón a España, recibiendo las veinticuatro cajas de piezas de historia natural, su índice y los mapas e informes sobre Trujillo con la responsabilidad de entregarlos al virrey Croix. ³¹

El obispo también tenía una relación importante con el marqués de Soto Florido, un terrateniente de élite limeño. Soto fue soporte durante mucho tiempo del *Mercurio Peruano*, el principal periódico ilustrado de Perú, y su biblioteca, que incluía obras de Hume, Condillac y Feijoo, era supuestamente una de las mejores del virreinato.³² Martínez Compañón probablemente sabía esto cuando solicitó que los Hermenegildo transmitieran a Soto su pedido de pedir prestados ejemplares de los libros de Monardes sobre “hierbas americanas”, como él las llamaba. ³³ Otro colaborador clave en la investigación de historia natural fue el propio sobrino del obispo, José Ignacio de Lecuanda, quien había venido con su tío al Perú en 1768. Lecuanda luego acompañó a su tío en la visita, encargado de recopilar estadísticas demográficas y económicas. Era colaborador del *Mercurio Peruano*, miembro de la sociedad económica de Lima y buen amigo del virrey Gil.³⁴ Estos colaboradores eran claramente amigos de Martínez Compañón y, como tales, de buena gana lo habrían ayudado con este trabajo, pero también es probable que participaran porque sabían que se beneficiarían de cualquier cosa que mejorara las finanzas de Trujillo. Obtendrían una valiosa ventaja política demostrando su generosidad con el influyente obispo. Y a diferencia de los proyectos para fundar nuevos pueblos o escuelas, que podrían eliminar de su influencia a los plebeyos en los que confiaban, no arriesgaron nada al comprometerse con la investigación botánica local, y probablemente reconocieron que solo ganarían aumentando el prestigio de Trujillo y el Perú a los ojos del mundo.

Después de que los colaboradores ayudaron al obispo a refinar sus datos, el trabajo necesitó la aprobación final y el transporte de regreso a España. El grupo de burócratas de élite que facilitó este proceso puede caracterizarse como árbitro porque su asentimiento fue esencial para esta última fase de transmisión de datos. Una parte importante de este grupo fue el Intendente Fernando de Saavedra, quien accedió a asistir al Obispo con el proyecto de historia natural, sobre todo porque el visitador español Jorge Escobedo había dicho en 1784 que la “falta de información geográfica de todo el reino” era nada menos que “doloroso.”³⁵ Probablemente teniendo esto en cuenta, Saavedra y su asesor personalmente revisaron y aprobaron la colección. A continuación, la obra pasó a los

cabildos eclesiásticos y seculares de Trujillo, quienes elogiaron las investigaciones científicas del obispo “con la profundidad y atención que tal obra merece”³⁶.

Con la aprobación de los cabildos, las veinticuatro cajas y su índice pasaron al cuidado de los Hermenegildos, quienes se encargaron de llevarlos a las autoridades correspondientes en Lima. En algún momento, pasaron a ser responsabilidad de dos hombres que debieron ser amigos o conocidos del obispo: Pedro Saldeguí, secretario de la Inquisición de Lima; y Domingo Estevan de Olza, comerciante de Cádiz, que pagó el coste de su inminente paso a España. Las cajas finalmente llegaron al virrey Croix, a quien el obispo había pedido que “se hiciera cargo de que dichas cajas fueran abiertas y revisadas”, ya que “estos temas [de historia natural] están alejados de mi profesión principal”³⁷. Fue Croix quien finalmente traería los artículos con él a su regreso a España. Aparentemente, dio su bendición porque Martínez Compañón escribió más tarde que el intendente, los cabildos y especialmente el virrey habían aprobado todas las partes del proyecto con “excepcional elogio”. Sin embargo, todos le sugirieron que desarrollara los informes escritos que, en su estado actual, no explicaban completamente algunas de las imágenes. (Presumiblemente, se refirieron al inventario de la colección, aunque es posible que hayan estado discutiendo las notas ahora perdidas para el libro previsto. Una vez logrado esto, recomendaron que todo el proyecto debía ser enviado inmediatamente a Madrid.)³⁸ En España, varios meses después, Antonio Porlier recibió los materiales y se los entregó al rey, quien personalmente revisó la colección y, a través de sus agentes, expresó “efusivas gracias por el cuidado y el trabajo que [el obispo] empleó en juntarlos.”³⁹

La reconstrucción de los tres grupos de participantes en la creación de este trabajo ayuda a resaltar cómo la mano de obra local, la iniciativa y el apoyo fueron fundamentales para el proyecto. Sin los informantes locales hubiera sido imposible crear un retrato tan completo de Trujillo. Aunque finalmente no eligieron cuál de los especímenes se incluiría en la colección o las acuarelas, fue a partir de los resultados de sus esfuerzos que el obispo hizo su selección. Esto indica un proceso complejo de refinación de la información para representar a Trujillo ante el mundo exterior: primero, los informantes locales reunieron la información en datos, imágenes y especímenes; luego los párrocos escogían qué especímenes de campo debían recogerse y conservarse, y cuáles se enviarían al obispo. Martínez Compañón hizo sus propios refinamientos al trabajo y luego recurrió a sus colaboradores para que lo ayudaran a decidir qué partes del trabajo debían desarrollarse y mejorarse más. Los ilustradores dibujaron las imágenes. Finalmente, incluso el tercer grupo en la red de historia natural del obispo, los árbitros, tenían contactos locales profundos que fueron fundamentales para dirigir el trabajo a su destino final.

Qué decir de la colección de historia natural de Martínez Compañón. Solo podemos suponer que el contenido se dispersó en los lugares apropiados: materia médica en la farmacia real, especímenes botánicos en el jardín botánico, animales en el museo de historia natural. Varias de las piezas de cerámica que incluyó se conservan todavía hoy en el Museo de América de Madrid. Las acuarelas que encargó Martínez Compañón para acompañar la colección estaban todavía inacabadas cuando salió del Perú para asumir su nuevo cargo como arzobispo de Santa Fé en 1790. Tres años después de su muerte, llegaron por fin a Madrid.⁴⁰

Es obvio por qué Martínez Compañón se basó en viajes, cuestionarios y su red de informantes, colaboradores y árbitros para compilar su trabajo de historia natural: estos eran los recursos locales disponibles para él, y los aprovechó de la mejor manera posible. Sin embargo, queda una pregunta: ¿Por qué lo ayudarían? Era poco probable que

recibieran beneficios financieros, ya que era improbable que cualquier planta medicinal o cultivo nuevo descubierto fuera inmediatamente rentable. Otros que lo ayudaron sabían muy bien que lo hacían de forma anónima. Pero sean cuales sean sus razones para colaborar, todos los que participaron crearon una visión utópica de Trujillo para que el mundo exterior la viera y atesorara. Su participación debemos entenderla como una forma de celebrar la identidad local de su pueblo, región o virreinato. A menudo conocido como corografía, este tipo de estudio local catalogó los recursos naturales de una región y luego los mostró a espectadores externos. Al hacerlo, los creadores de las corografías convirtieron simples producciones de la naturaleza en objetos que marcaron la identidad local y distinguieron a sus comunidades de las demás.⁴¹ La historia natural de Martínez Compañón realiza una tarea similar para Trujillo. Al transformar datos básicos en productos mercantilizables, identificó un léxico de recursos naturales que podía sostener la utopía que el obispo y el pueblo querían crear.

Producciones del imperio

Como sugieren las imágenes en acuarela y el inventario de la colección, los recursos vegetales de Hispanoamérica fueron un gran negocio en el mundo atlántico moderno temprano, y la capacidad de ubicarlos, producirlos, comercializarlos y comercializarlos tuvo un serio impacto en las economías imperiales. Un ejemplo destacado de los usos comerciales de las plantas fue la cascarilla, o quina, un fármaco americano a base de plantas, el ingrediente clave de la quinina para combatir la fiebre, la herramienta más útil para las enfermedades más generalizadas. En consecuencia, a fines del siglo XVIII, la planta de cascarilla se había convertido, por peso, en la importación más valiosa de Hispanoamérica. Varias personas reconocieron el potencial que podría tener para dinamizar tanto las economías locales como las imperiales: Antonio Porlier promovió su exportación desde Ecuador, y la expedición de Ruiz y Pavón intentó establecer un monopolio rentable de quina que pudiera servir como base para otros productos a base de plantas. monopolios comerciales en todo el imperio. Una de las principales razones por las que la Corona financió la expedición botánica de José Mutis a la Nueva Granada fue para tratar de establecer un monopolio rentable de quina en la zona.⁴² En Trujillo, Martínez Compañón contribuyó a la búsqueda de cascarilla. Su colección contenía una caja con diecisiete muestras diferentes de la planta, todas seleccionadas de diferentes zonas climáticas de Trujillo. En una carta de 1786 al rey Carlos, insistió en que la cascarilla peruana era de “muy buena calidad”.⁴³ Envío prueba de ello con sus colecciones de historia natural, incluida la madera de cascarilla (conocida como cochana) en su colección de muestras de madera de Piura y Jaén. Incluyó las hojas de cascarilla entre las hierbas medicinales del recuadro once, explicando que la planta crecería en todos los climas y que los usos de las hojas eran “muy conocidos”. El empezó a diseñar planes para cultivar cascarilla en una escala más amplia en todo el obispado, de acuerdo con las instrucciones del visitador Jorge Escobedo para desarrollar el comercio oficial de cascarilla de Piura mientras se restringe su comercio de contrabando.⁴⁴ El ejemplo de la cascarilla destaca las posibilidades de combinar el conocimiento médico local basado en plantas con la influencia de la burocracia imperial. Los informantes locales proporcionaron las muestras de varias áreas de Trujillo, y el obispo, como buen funcionario de la Corona, imaginó cómo podrían emplearse mejor para mejorar las finanzas de Trujillo, Perú y el Imperio español en general. Una vez que los productos de la naturaleza se convirtieron en producciones del imperio, podían contribuir al proyecto

utópico aumentando las finanzas virreinales, mostrando el rico entorno local y confirmando las habilidades mentales de los pueblos nativos que eran los guardianes de esta información útil.

Cascarilla fue sólo el comienzo de la materia médica disponible en Trujillo. En una carta al rey en 1786, el obispo describió el reino vegetal de Trujillo como teniendo “una infinidad de hierbas, raíces y otras. . . simples medicinales, muchas de ellas muy efectivas.”⁴⁵ En consecuencia, el volumen 5 de las acuarelas de Trujillo se destinó a hierbas medicinales. Cuando se hace una lectura cruzada con el inventario de la colección, podemos ver cómo esta obra es una verdadera cornucopia de conocimiento natural. El inventario de la colección confirmó que las plantas locales mugues y palo de chino podían tratar con éxito la sífilis, mientras que hierbas como el llusqui podían curar los grandes forúnculos causados por enfermedades venéreas que se conocían como bubas. Cuando se aplicaba en forma de pasta, la caña de amarrajudio se usaba para combatir tumores. Pacharrosa, sauco y lechugilla podrían usarse contra diferentes tipos de fiebres. Las anotaciones en las acuarelas originales revelan que la planta de ruibarbo de Guayabamba podría usarse para curar el mal del valle o gangrena intestinal causada por una infección amebiana.⁴⁶

La materia médica de Trujillo incluía plantas que también servían para propósitos de salud más mundanos: cuando sus hojas se cocinaban en agua, la infusión de la planta chiumba servía como coagulante, mientras que el té de cuhillo-pico era útil para curar quemaduras. De hecho, la gran mayoría de las hierbas inventariadas eran curas homeopáticas para los dolores y molestias cotidianos. Para los síntomas parecidos al resfriado, la caña sangarupauran podría aliviar la inflamación de la garganta, y la secreción nasal podría aliviarse con el jugo de las hojas de reuma. Varias plantas podrían ayudar con el dolor de muelas, incluida la hierba salvaje o la resina de conana. Para los dientes que estaban más allá de los cuidados paliativos, la savia del árbol de catahua podría facilitar su extracción. Seguramente esto era preferible a visitar al dentista de aspecto aterrador que se muestra en la Ilustración 22. Otras dolencias cotidianas comunes que podían curarse con hierbas americanas eran los problemas digestivos. Una medicina útil fue la huachapurga, que el obispo señaló que se conocía comúnmente como el “purgativo de los pobres”. Explicó que se debe tomar en forma de guiso hecho con mantequilla, cebolla, papa y ajo, que comúnmente se come en el desayuno. Si tal guiso funcionaba demasiado bien, la persona siempre podía recurrir a la pedorrera, o yerba “pedorra”, que se usaba cortésmente para “destruir vientos”. Varias otras plantas abordaron problemas de salud. La hierba romana era útil para curar heridas, llagas y quemaduras. El jugo de la planta de anatqui se podía aplicar en los ojos que habían sido dañados por un golpe directo en la cara y estaban hinchados o tenían la visión nublada. Una función bastante espantosa pero ciertamente útil de la caña de navarrete era que se podía afeitar su corteza, y “cuando se introduce en las llagas en las que han crecido gusanos, [las] matará y curará la llaga”.

Las hierbas y plantas que curaban y curaban eran claramente uno de los recursos potenciales más valiosos de cualquier localidad de los reinos españoles. Estas son, como era de esperar, algunas de las curas más generales: suelda para huesos rotos, granadilla para la fiebre, llanten para heridas y sangre de drago como coagulante. Con cada uno de estos ejemplos, los informantes ofrecieron conocimientos que habían sido parte de sus redes locales durante siglos. Al compartir este conocimiento con la comunidad en general, estaban participando en el primer paso crucial de identificar la información necesaria para transformar un mero espécimen natural, o un producto de la naturaleza, en una mercancía valiosa: una producción del imperio.

No todos los artículos botánicos con beneficios económicos potenciales eran de naturaleza medicinal; algunos tenían usos estrictamente comerciales. El comercio europeo de colorantes era activo y el inventario enumeraba muchas plantas utilizadas para teñir, como el pul, que producía un color amarillo, y la mihquichilca, que teñía la tela de verde. La vida vegetal de Perú incluía fibras potencialmente valiosas. El obispo señaló que la planta de cambira producía una fibra “similar a la fibra utilizada en los tejidos de China”, o seda. El chocolate era un producto muy apetecible en el mercado de lujo, y Martínez Compañón era algo así como un aficionado, que se inquietaba cuando el cacao que se usaba para hacerlo no estaba disponible en el norte de Perú. Desde la ciudad provincial de Lambayeque, escribió desesperadamente a sus amigos en Lima que “no he podido encontrar ni un grano de cacao”. La fruta de chonta tenía el mismo sabor que el cacao. Todas estas plantas comerciales proporcionaron métodos alternativos para transformar las producciones locales en ganancias imperiales. Confirman que el obispo asumió que los datos que recopiló sobre el terreno podrían transformarse en algo útil para la economía española en general.

Mientras que las plantas medicinales estándar encajan fácilmente en los planes de los Borbones españoles para regenerar las finanzas del imperio a través de la catalogación y aprovechando la naturaleza americana, algunas plantas en el inventario de la colección cuentan historias alternas, más complicadas, sobre el conocimiento local en Trujillo. Algunos de estos se oponían al paradigma de la información útil de la mejora colonial que era el centro de la utopía del obispo. Historias de hierbas abortivas, plantas narcóticas y alucinógenas y drogas naturales que remediaban las consecuencias de encuentros sobrenaturales habrían despertado la sospecha de autoridades administrativas y eclesiásticas en las colonias. Sin embargo, cuando sus informantes compartieron dicha información con él, en medios visuales y en testimonio oral, Martínez Compañón optó por no excluirla de los datos científicos que recopiló. En estos casos, su interés en presentar un estudio veraz y de gran alcance de los datos sobre el mundo natural parece haber superado cualquier tendencia moralizadora que se esperaba de un obispo.

No es sorprendente que algunos de los datos botánicos potencialmente incendiarios girasen en torno a la vida y la salud de las mujeres. Sin embargo, no todos eran sospechosos: varias plantas de la colección se usaban para facilitar el parto, una importante contribución al conocimiento médico en una época en que los peligros del parto eran muy reales. El inventario de Martínez Compañón citaba la planta del fresno, que cocinada y aplicada sobre el útero facilitaba los partos difíciles; “Los nativos cuentan maravillas al respecto”, señaló. Las mujeres que querían “detener la maldición” o terminar su ciclo menstrual, podían hervir las hojas de la planta siempre viva con agua. Para inducir la menstruación, podrían probar la hoja de culantrillo o millma sachá.⁴⁸

El obispo no menciona “inducir la menstruación” como algo fuera de lo común; pero en el siglo XVIII, la noción no estuvo exenta de complicaciones. La frase generalmente significaba comenzar el ciclo menstrual para interrumpir un embarazo. Las ambigüedades en el entendimiento común de cuándo, exactamente, una mujer quedó embarazada y en qué momento el embarazo pasó de un mero embrión a un feto real significaba que “tomar un regulador menstrual, o emenagogo, . . . no se consideraba necesariamente como ‘provocar el aborto’. . . Una mujer que ingirió un emenagogo podría no haber estado segura de si estaba induciendo un período tardío o provocando lo que hoy se conocería como un aborto prematuro, y tenía pocas razones o capacidad para distinguir entre los dos”. En efecto, el Diccionario de la Real Academia Española de la Lengua de 1770 define aborto como feto “nacido antes de tiempo”, y el verbo “abortar” como “mal parto, parto prematuro”⁴⁹.

Como obispo piadoso y el representante de más alto rango de la Iglesia católica española a lo largo de cientos de kilómetros, Martínez Compañón no estaba en posición de promover o tolerar el aborto, sin importar cómo ocurriera. Él públicamente lo clamó como "contrario a la razón" y "abominable incluso entre gentiles y paganos". Dio a sus párrocos instrucciones específicas sobre cómo podrían evitar los abortos entre su rebaño. Primero, el sacerdote debe intentar casar a la pareja involucrada en el embarazo no deseado. Si eso no tiene éxito, debe prometer cuidar del niño no deseado. Evitar el aborto era tan importante que el obispo incluso se ofreció a cubrir él mismo los costos de criar al niño no deseado.⁵⁰ Pero si Martínez Compañón se oponía tanto al aborto, ¿por qué habría incluido varias hierbas abortivas en sus colecciones botánicas? Quizás aquí sus prioridades como historiador natural superaron su piedad como obispo. Puede ser que, dado que estas plantas y sus usos eran tan importantes para la cultura local, optó por no censurarlas. Al mismo tiempo, la inclusión de hierbas abortivas destaca cómo los informantes que recolectaron, prepararon y describieron los especímenes de plantas no siempre representaron la misma sociedad ordenada y piadosa que Martínez Compañón imaginaba que era Trujillo.

Una lectura atenta del inventario de la colección confirma que las mismas personas que en otros lugares de los nueve volúmenes y del inventario de la colección parecen ser industriosas e hispanizadas mantuvieron hábitos que algunos europeos habrían encontrado moralmente reprobables. De esta manera, los datos botánicos en la historia natural de Trujillo brindan vislumbres no autorizados de la cultura peruana nativa. Por ejemplo, la Iglesia Católica había hecho repetidos mandatos judiciales contra las hojas de la planta de coca, que el obispo incluyó en su colección. El segundo Concilio de la Iglesia de Lima en 1567 consideró a la coca como una planta inútil que solo fomentaba las supersticiones y el mal comportamiento de los indios. Un decreto real de 1569 afirmaba que el mismo diablo había engañado a los indios haciéndoles creer que la coca los fortalecía para el trabajo duro. Aunque poco después la iglesia renunció a las prohibiciones oficiales, el estigma indudablemente permaneció.⁵¹ Sin embargo, en lugar de atronar con la condena, el inventario de Martínez Compañón describió con calma a la coca como “un pequeño arbusto que se cultiva en zonas cálidas, utilizado por quienes trabajan en las minas para mascar, mezcladas con un poco de calcio, porque dicen que les da fuerza y les quita el frío.”⁵² Parece que en su obra de historia natural, al menos, no hizo ningún juicio moral sobre sus usos culturales.

El obispo tampoco juzgó las prácticas botánicas locales que seguramente sabía que eran, hasta cierto punto, supersticiosas. Por ejemplo, el inventario de la colección señaló que los lugareños creían que la hierba mihquichilca podía traer éxito en las aventuras amorosas. Martínez Compañón escribió que las flores y hojas de la planta mogomogo prieto se trituraban en agua yolía “bañar a los niños que sufren un accidente que por aquí se conoce como pachachari”, que su inventario describe como “enfermedad del susto”. Un antropólogo peruano moderno se refiere a la condición con el mismo nombre, señalando que los síntomas son uniformes e incluyen “escalofríos, fiebre, náuseas, vómitos y diarrea”. El tratamiento lo brindan los chamanes o, en casos severos, los médicos brujos o hechiceros que purifican un espacio ritual pasando una mazorca negra de maíz a lo largo de las paredes y el piso mientras la soplan y luego queman el maíz en el medio de la habitación. Todo el proceso se repite con una mazorca de maíz blanca. Luego, los granos quemados se machacan para hacer harina de maíz, que se rocía sobre la espalda de la persona afligida.⁵³ Ciertamente, tal trato habría sido condenado externamente por el obispo, quien se refirió a curanderos y hechiceros como “grandes mentirosos” que “morirían de hambre” si ya no fueran capaces de “robar y asaltar a la

gente con sus engaños y trucos”. Sin embargo, Martínez Compañón todavía permitió que sus curas fueran incluidas en la colección que compiló para ser enviada de vuelta a España. Si bien Martínez Compañón fue ante todo obispo, en ciertos momentos actuó con la observación despreñada de un historiador natural e incluyó útiles descripciones científicas, aunque pudieran contradecir el dogma religioso.

Además del remedio a base de hierbas para la “enfermedad del susto”, la colección analizaba otro tipo de espécimen que habría sido un anatema aún mayor para los eclesiásticos. Si bien la masticación de coca puede haber sido condenada solo tácitamente, no hay forma de que un obispo hubiera permitido el uso de drogas psicotrópicas. Pero un examen cuidadoso de una imagen del volumen 6 de las acuarelas, etiquetada como una serpiente omeco-machacuai, podría demostrar que pudo haber pasado por alto esta evidencia visual de la cultura indígena de las drogas. La lámina 23 muestra una gran serpiente marrón peluda enroscada alrededor de un árbol. Tiene dos cabezas. Un mono mete algo en la boca de la parte superior de la cabeza; en la cabeza inferior, una cabra escapa de la lengua azotadora de la serpiente. Una vista en corte de una de las hojas resalta los patrones en las hojas del árbol alrededor del cual se envuelve la serpiente. Las espinas en el tronco del árbol y las raíces en su parte inferior son claramente visibles. Un indio vestido amazónico está de pie junto a él, bebiendo de una calabaza y mirando todo el panorama con una expresión de asombro.

Esta es una de las acuarelas más convincentes y confusas de los nueve volúmenes. Aunque se incluye con las serpientes y los animales, bien podría haber sido colocado en el volumen 2, centrado en la vida cotidiana, o en uno de los tres volúmenes con ilustraciones botánicas, ya que el gran corte de la hoja de la planta es el elemento central de la imagen. Una interpretación de esta imagen comienza con su nombre, que traducido del quechua significa la serpiente “mi cabeza me embriaga”.⁵⁵ Aunque este es un nombre extraño para una serpiente, tiene sentido, dado que el hombre de la izquierda está bebiendo algo para hacerle alucinar. Otra pista son las hojas prominentes del árbol. Estos se asemejan a las hojas de la planta de ayahuasca, que los peruanos de la selva amazónica usan para producir visiones alucinatorias, de la misma manera que ciertos grupos nativos de América del Norte usan el peyote.

En el Amazonas, se cree que la serpiente es la madre animal de la planta de ayahuasca. Los antropólogos han encontrado que las visiones de ayahuasca a menudo incluyen “criaturas de la jungla como boas constrictoras y serpientes víboras”, a veces bicéfalas.⁵⁶ ¿Es posible que el omeco-machacuai de los nueve volúmenes sea la visión alucinatoria de un indio que tiene bebido ayahuasca? De ser así, ¿cómo habría permitido el obispo su inclusión en una obra que estaba destinada al rey de España? Quizás la contradicción entre las sanciones oficiales contra los curanderos y el deseo del obispo de proporcionar datos empíricos de historia natural lo llevaron a tratar de disfrazar la ilustración de la planta de ayahuasca al incluirla con las de las serpientes. Es posible que haya esperado que el lector no se diera cuenta de lo extraña que era la serpiente omeco, o que simplemente creyera que Perú era una tierra extraña y exótica donde se podían encontrar serpientes de dos cabezas en lo profundo de la selva amazónica. Pero más en consonancia con su minuciosidad es la noción de que de alguna manera quería familiarizar al público de la Península con esta importante tradición nativa. Para los estudiosos modernos, esta evidencia del uso de ayahuasca, las ceremonias para curar “enfermedades de susto” y la variedad de plantas locales utilizadas para controlar los ciclos reproductivos de las mujeres sugieren cuán profundamente sincronizada estaba la vida nativa con el universo botánico de Trujillo. Al registrar y preservar esta información posiblemente polémica, el obispo estaba siguiendo su propósito original declarado de

informar a su audiencia sobre los nativos de Trujillo. Cuando se trataba de botánica, la visión de Martínez Compañón era una utopía de información que fuera completa y diversa. Su dedicación a la investigación científica resultó ser tan significativa como su compromiso con la fundación de nuevos pueblos, la construcción de escuelas y la reforma de la mina de plata de Hualgayoc. Irónicamente, esta misma meticulosidad puede explicar por qué su trabajo de historia natural nunca fue inmortalizado en publicaciones o instituciones científicas oficiales. Al final, los nueve volúmenes de Martínez Compañón nunca llegaron más allá de la Biblioteca del Palacio Real, donde permanecieron ociosos, una mera curiosidad de una tierra exótica. Su colección fue analizada y partes de ella distribuidas a las instituciones metropolitanas apropiadas, pero incluso lo que se salvó fue catalogado sin atribución, sin dejar casi ningún rastro definitivo de los objetos que con tanto cuidado seleccionó para representar su utopía.

¿La muerte de la botánica?

Aunque el abandono que encontró el trabajo de historia natural del obispo es un triste destino, no fue en modo alguno excepcional. Aunque los españoles habían comenzado a recopilar datos naturales de los lugareños casi tan pronto como llegaron a América, una y otra vez sus experimentos e investigaciones no lograron producir las generosas ganancias financieras inesperadas o los elogios médicos internacionales que buscaban. Las relaciones que entablaron con los informantes indígenas al realizar estos proyectos fueron complejas; la mayoría de los españoles veían a los informantes locales como fuentes de información en bruto para ser refinada y utilizada por aquellos que seguramente “lo sabían mejor”. Por lo tanto, no pudieron atribuir, discutir o acreditar adecuadamente su participación en la creación de la historia natural en América. Este proceso de ofuscar la participación local ha resultado en una historia de la historia natural moderna temprana que es frustrantemente incompleta. Su enfoque en los resultados, las instituciones metropolitanas y los estándares internacionales hace casi imposible que sepamos cómo funcionaba la cultura científica en los campos, talleres y salones del Imperio español tardío.

En muchos sentidos, el trabajo botánico de Martínez Compañón en Trujillo siguió este modelo defectuoso; en esencia, también “encubrió” la participación nativa, al no registrar la dinámica del intercambio de información y atribuir adecuadamente a los informantes e ilustradores locales. Sin embargo, el conjunto único de fuentes que dejó el obispo, específicamente, las imágenes en acuarela de Trujillo del Perú, brinda una oportunidad sin precedentes para imaginar cómo los informantes e ilustradores que participaron en el proyecto imaginaban el mundo que veían a su alrededor. Las ilustraciones botánicas y el inventario de la colección demuestran la gran riqueza del conocimiento botánico local en términos de materia médica y plantas comerciales. Esta información útil se ajusta al plan general de la Corona española de fines del siglo XVIII para aumentar las ganancias económicas atrayendo a los participantes plebeyos al drama mayor de ubicar y administrar los recursos naturales del imperio. Al mismo tiempo, los datos botánicos permiten al observador cuidadoso encontrar vislumbres no autorizados de los usos locales de las plantas. Ni el obispo ni el burócrata habrían aprobado oficialmente el uso de estimulantes, psicodélicos o abortivos a base de plantas. Sin embargo, debido al contexto de imparcialidad científica en el que se recopiló y presentó

esta información, Martínez Compañón permitió que apareciera en su obra de historia natural.

Además de brindar nuevas alternativas para comprender la participación local en la investigación de historia natural, el proyecto botánico de Trujillo ilumina la naturaleza compleja de las redes científicas coloniales. El obispo tenía una red inusualmente diversa y grande que lo ayudó en esta investigación científica, y todos los niveles de participantes en ella se beneficiaron de la participación en el proyecto. Los informantes e ilustradores locales registraron información comunitaria invaluable sobre el mundo natural de Trujillo, demostrando que las tierras de sus antepasados eran ricas en recursos de la naturaleza y la iniciativa humana necesaria para catalogarlos y que tenían la capacidad mental para hacer un trabajo tan difícil y detallista. Los colaboradores de élite se beneficiaron financieramente de su participación en la investigación; si sabían qué productos se deseaban en la Península, podrían concentrarse en desarrollar redes comerciales que les reportaran la mayor ganancia. El grupo de árbitros que finalmente decidió si la investigación del obispo debía enviarse de regreso a España se benefició al mostrar su apoyo a este proyecto comparativamente pequeño que se refería a preocupaciones más amplias sobre la catalogación de información y el estudio del mundo natural americano en el Siglo de las Luces.

El análisis de la investigación botánica del obispo arroja nueva luz sobre la política de participación local en la cultura científica colonial tardía. Pero, ¿qué pasa con el destino de los propios objetos físicos? Esto puede ayudar a explicar la dinámica de la colaboración y el intercambio científico colonial-metropolitano. Los documentos confirman que, después de todo el esfuerzo que tomó para compilarlos, el dibujo de la serpiente bicéfala, los ejemplares del herbario y el resto de la colección finalmente regresaron a España en la fragata Rosa. Una carta del palacio de Carlos IV en El Escorial reconocía la colección como un “envío muy preciado”, pero a partir de entonces simplemente expresaba la “satisfacción” del rey por recibirlos y verlos y agradecía al obispo su prontitud en reunir los materiales⁵⁷. Cuál era el destino final de todos los artículos que el obispo había reunido, observado y empacado con tanto cuidado? Los documentos confirman que los especímenes botánicos llegaron al Real Jardín Botánico, pero hoy no hay más evidencia de ellos en esa colección, probablemente porque los contemporáneos no le dieron un gran valor al tipo vernáculo de información botánica que Martínez Compañón había enviado. El registro de archivo muestra que las muestras de quinina llegaron a la Farmacia Real, donde, como era costumbre, se habrían combinado con especímenes similares.⁵⁸ Por su parte, los registros del propio obispo no ofrecen ningún comentario sobre si estaba decepcionado con el relativo desprecio que encontró en sus muchos años de trabajo catalogando el mundo natural de Trujillo. Si hubiera vivido más, habría visto que sus informes nunca inspiraron una serie de estudios generales de la naturaleza americana, como había esperado. Sus imágenes no circularon públicamente más allá de un pequeño grupo de funcionarios virreinales, al menos no durante su vida o en el siglo siguiente.

Si la investigación botánica de Trujillo fue tan detallada y ofreció tantos productos con potenciales beneficios comerciales, y si describió tan bien la vida en el área, ¿por qué las autoridades peninsulares básicamente la ignoraron? Las explicaciones plausibles incluyen el hecho de que las finanzas y la situación política del imperio estaban en marcado declive en 1790; y que la materia médica propuesta por el obispo parece haber tratado preocupaciones mundanas que ya tenían curas botánicas europeas, por lo que no contenía ninguna promesa real de beneficio. Es cierto que los hallazgos e ilustraciones de la gran mayoría de las expediciones científicas a lo largo del Atlántico moderno temprano

no se publicaron de inmediato, se publicaron solo en parte o nunca se publicaron. La expedición científica real más cuantificablemente “exitosa” fue la de Ruiz y Pavón, que produjo tres mil descripciones de plantas y al menos dos mil dibujos, material suficiente, suponen los estudiosos, para haber publicado doce volúmenes separados. Aunque los científicos y su equipo habían regresado a España en 1788, el primer (y único) conjunto de datos de su expedición no se publicó hasta 1796. Este contenía solo treinta y siete placas, una porción infinitesimal de todas las imágenes producidas. Y los compradores de libros no se apresuraron a comprar los pocos ejemplares que se imprimieron: solo se compraron dos tercios de ellos. Esto reflejó lo que sucedería una y otra vez cuando se tratara de la historia natural colonial. Científicos y burócratas de España y de toda Europa buscaban en sus colonias el próximo tabaco, caña de azúcar o cascarilla. En el proceso, produjeron catálogos completos de sus mundos naturales, reforzando su reputación como colonizadores de tierras útiles y rentables. Estas demostraciones de la naturaleza americanos sirvieron como testimonio de su benevolencia y experiencia como colonizadores, pero no pasaron a los mercados comerciales internacionales ni entraron en el discurso oficial de la “ciencia” imperial con mayúscula.⁵⁹

Por supuesto, debemos considerar por qué estas producciones del imperio nunca produjeron la ganancia financiera inesperada que tantos esperaban. ¿Tuvo el impulso del siglo XVIII para catalogar, exportar y comercializar hierbas medicinales, maderas y cultivos alimentarios americanos algún efecto real en las economías locales o en las del imperio en general? A pesar del febril interés por la botánica a lo largo del siglo XVIII, la plata siguió siendo la exportación americana más importante, y los españoles continuaron importando los mismos tintes, pieles de animales, y cultivos a gran escala, como el tabaco y el algodón, que siempre les habían interesado. Las plantas medicinales constituían solo el 5 por ciento de los bienes comerciales provenientes de América. Un estudioso de estos esfuerzos ha argumentado que “deben entenderse a la luz del espíritu de observación y experimentación con que se llevaron a cabo”.⁶⁰ El caso Martínez Compañón muestra que tal vez haya una respuesta alternativa, que está complejamente la supuesta inferioridad de la naturaleza americana y del pueblo americano.

La investigación botánica de Trujillo está así posicionada en una intersección más complicada entre la ciencia colonial y la identidad imperial. Como Jean-Jacques Rousseau describió en sus Cartas sobre los elementos de la botánica de 1785, en el llamado Siglo de las Luces, la ciencia de la botánica había cambiado en Europa. Expresando la opinión dominante del establecimiento científico, explicó cómo las tradiciones botánicas vernáculas del pasado tenían un problema distinto: sus sistemas de base local hacían imposible identificar definitivamente los especímenes o sus usos. Nombrar y reconocer las plantas en los idiomas y dialectos locales resultó en un sistema de materia médica en el que “bálsamos y ungüentos aleatorios desaparecieron rápidamente, y pronto dieron lugar a otros, a los que los recién llegados, para distinguirse, atribuían el mismo efecto.” La complejidad de este esquema solo aumentó una vez que las plantas fueron sacadas de sus contextos inmediatos y “cuando sus recetas viajaron a otros países, ya no se sabía de qué planta hablaban”. Si la ciencia de las plantas no hubiera avanzado más allá de este engorroso sistema de nombres, exclamó dramáticamente, “¡todo hubiera terminado para la Botánica!”⁶¹

Agobiada por información extraña y confusa, ¿cómo sobrevivió la ciencia de las plantas a tal adversidad? Según Rousseau y la mayoría de los naturalistas de la época, fue salvada por una figura heroica. En 1735, el naturalista sueco Karl Linnaeus propuso un nuevo sistema de nomenclatura que se entendía fácilmente. Debido a que este sistema estaba basado en el latín, era “universalmente” inteligible (al menos para los hombres

eruditos de las naciones europeas). El sistema de Linneo se convirtió rápidamente en el estándar para la botánica oficial en todo el mundo atlántico, y el Imperio español ordenó que se utilizara para las expediciones patrocinadas por la Corona desde 1752. De hecho, el material de archivo de la Real Expedición Botánica Ruiz y Pavón a Perú muestra una fuerte preferencia oficial por los estándares y metodologías de Linneo. Las instrucciones reales dejaron claro que Ruiz y Pavón debían seguir los métodos linneanos, clasificando las plantas por el sistema sexual, proporcionando sus nombres en latín y discutiendo las especies y variedades de cada género. Incluso se ordenó a los botánicos que leyeran la Filosofía botánica de Linneo y Peregrinadores Americani. Los documentos de la expedición indican que, de hecho, siguieron estas pautas: cada entrada del inventario nombra el artículo en latín y continúa en latín para discutir el sistema sexual de la planta. Las entradas casi no tienen información “vernácula”. Algunos discuten los usos indígenas locales de las plantas, pero en su mayor parte, brindan conocimientos científicos estandarizados. Contorneados de esta manera, los datos botánicos se convirtieron en información útil que tenía una relevancia más inmediata para la medicina, el comercio y la política imperial. Estos eran los tipos de datos científicos que buscaban los gobiernos europeos y el tipo de investigación botánica que patrocinaban.⁶²

Sin embargo, en algunas partes del Imperio español, los eruditos locales, en su mayoría criollos, que carecían del apoyo imperial para sus proyectos naturalistas, organizaron una reacción ideológica contra la botánica linneana. Argumentaron que el método del botánico sueco requería demasiados instrumentos costosos que no estaban fácilmente disponibles en América, que las clasificaciones basadas en las partes sexuales eran obscenas y que el sistema era inherentemente incompatible con el conocimiento natural local. Este contraataque se centró particularmente en Perú, donde el popular naturalista Llano Zapata seleccionó un sistema alternativo de organización fácil de leer para su trabajo botánico, uno que privilegiaba la descripción física, la geografía y la utilidad de las plantas que describía. Llano Zapata no solo se negó a dar nombres en latín a las plantas que estudió; también evitó nombrarlos en castellano. En cambio, favoreció los nombres en la lengua indígena de quechua. Eventualmente, llegó a argumentar que las escuelas deberían hacer del quechua un idioma obligatorio para los estudiantes de historia natural. De manera similar, Alonso Huerta, profesor de la Universidad de Lima, argumentó que los médicos deberían estudiar el quechua porque les ayudaría a comprender el sistema de nombres locales que los indios peruanos ya habían desarrollado para su universo botánico. Hipólito Unanue estuvo de acuerdo en que el sistema linneano era simplemente inadecuado para el inimaginablemente inmenso mundo de la vida vegetal americana.⁶³ Particularmente en Perú, el tema de nombrar y clasificar parecía separar al establecimiento científico metropolitano de la tradición naturalista vernácula local. Mientras que los naturalistas y eruditos de Perú defendían la superioridad de los sistemas de nombres locales y la investigación botánica, los españoles en la Península decidieron que esta información no era fácil de traducir para las instituciones científicas europeas.

Como un hombre a caballo entre esta creciente división epistemológica, Martínez Compañón podría haber imaginado que al usar nombres quechuas, estaba registrando el conocimiento natural local, algo que benefició a las comunidades locales al demostrar su facilidad con la materia vegetal y la medicina vegetal. Él creía en la importancia de hacer que estos datos esencialmente locales fueran visibles para el Imperio español más amplio y más allá. Al hacerlo, enfatizó los contornos locales de la botánica imperial y utilizó el conocimiento local para crear una fuente de datos que pudiera servir tanto a la comunidad regional como al imperio en general. De esta manera, se convertiría en una fuente

científica y política al servicio de su agenda utópica más amplia. Tal ecuación era una metanarrativa de todo su trabajo como naturalista e ilustra cómo las acuarelas tenían un significado más profundo sobre los pueblos nativos y su lugar en el mundo. Si bien es posible que haya contratado a artesanos locales sin capacitación para su colección de acuarelas simplemente por conveniencia, también es plausible que el obispo deliberadamente eligiera utilizar a los indígenas como informantes e ilustradores en su proyecto de historia natural. Tal vez pensó que su trabajo ayudaría a demostrar al rey, a su corte y a la comunidad científica europea que eran iguales a los demás hombres. Ciertamente habló de sus feligreses nativos dentro de estos parámetros, argumentando que “los indios no son como esos estúpidos quieren retratarlos” y reprendiendo a quienes “los confunden con bestias hasta el punto de rebajarlos de ser humanos”. Los indios no eran inherentemente diferentes por causas naturales, argumentó. Más bien, habían vivido bajo el régimen represivo de los incas, habían aprendido malas costumbres y vicios de sus vecinos españoles, y no habían sido debidamente educados ni introducidos en la vida civil. Para el obispo, todas estas eran causas circunstanciales de diferencia. De esto estaba tan seguro que informó al rey de España que “los indios son iguales, o muy poco diferentes a los demás hombres de su calidad [o estatus sociocultural] en esta zona”.⁶⁴ Al traerlos como informantes y como ilustradores, el obispo pudo no sólo registrar y compartir sus conocimientos ancestrales sobre su mundo físico y cultural, sino también demostrar a sus detractores que eran capaces de comprender y contribuir a su visión utópica de Trujillo.

Notas

1. “Expediente sobre la remisión de 24 cajones de curiosidades de la naturaleza y del arte, reconocidos por el obispo de Trujillo (hoy arzobispo de Santa Fé) y remitidas por el Virrey de Lima, venidas en la Fragata Rosa” (Seville: AGI, Lima 798).
2. “Martínez Compañón to Antonio Porlier, Cartagena, 13 December 1790” (Seville: AGI, Lima 798).
3. Ibid.
4. Paula De Vos, “Natural History and the Pursuit of Empire in Eighteenth-Century Spain,” *Eighteenth-Century Studies* 40:2 (2007): 209.
5. A 1789 letter to Antonio Porlier proves that the specimens were shipped to the garden: “Manuel González Guisal to Antonio Porlier, Cádiz, 14 August 1789” (Seville: AGI, Lima 978). A 2010 research trip to the Archive and Herbarium of the Garden confirmed that there is no extant record of them.
6. “Martínez Compañón to Antonio Porlier, Cartagena, 13 December 1790.”
7. “Expediente sobre la remisión de 24 cajones de curiosidades de la naturaleza y del arte.”
8. Visceral leishmaniasis, an internal infection of the organs caused by the same parasite, is not typically found in Latin America. Susan Campbell, “Insect-Borne Diseases and Their Prevention,” *Primary Health Care* 18:6 (2008): 25. For general information about the disease, see Arfan ul Bari, “Chronology of Cutaneous Leishmaniasis: An Overview of the History of the Disease,” *Journal of Pakistan Association of Dermatologists* 16 (2006): 24–27; Bertha Pareja and Ana Maria Muñoz,

“Dermofarmacia: Plantas medicinales empleadas en el tratamiento de la leishmaniasis,” *Folia Dermatología Peruana* 14 (2003): 10–14; and Kenneth Wener, “Leishmaniasis” (U.S. National Library of Medicine and the National Institutes of Health), <http://www.nlm.nih.gov/medlineplus/ency/article/001386.htm>.

9. Gender distribution of leishmaniasis cases is discussed in Carmen M. Lucas et al., “Geographic Distribution and Clinical Description of Leishmaniasis Cases in Peru,” *American Journal of Tropical Medicine and Hygiene* 59:2 (1998): 316. The ethnopharmacological work in the Loreto region is the subject of L. P. Kvist et al., “Identification and Evaluation of Peruvian Plants Used to Treat Malaria and Leishmaniasis,” *Journal of Ethnopharmacology* 106 (2006): 394. Here the plant is referred to by an alternate spelling: ajo sachá.

10. See Robert E. Sniden, “Malaria, Mosquitoes, and the Legacy of Ronald Ross,” *Bulletin of the World Health Organization* 85:11 (2007): 894–896; and J. Erin Staples and Thomas P. Monath, “Yellow Fever: 100 Years of Discovery,” *Journal of the American Medical Association* 300:8 (2008): 960–962.

11. Much of the most important work on Creole science in Spanish America is by Jorge Cañizares-Esguerra, including the collection of his essays, *Nature, Empire, and Nation: Explorations in the History of Science in the Iberian World* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2006), and *How to Write the History of the New World: Histories, Epistemologies, and Identities in the Eighteenth-Century Atlantic World* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2001). See also Antonio Lafuente, “Enlightenment in an Imperial Context: Local Science in the Late-Eighteenth-Century Hispanic World,” *Osiris* 15 (October 2000): 155–174; and Antonio Lafuente and Nuria Valverde, “Linnaean Botany and Spanish Imperial Biopolitics,” in *Colonial Botany: Science, Commerce, and Politics in the Early Modern World*, ed. Londa Schiebinger and Claudia Swan (Philadelphia: University of Pennsylvania, 2005). For José Eusebio Llano Zapata, see *Memorias histórico, físicas, crítico, apologéticas de la América Meridional*, ed. Charles Walker et al. (Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos, 2005), which includes a good selection of critical essays. On Huerta, see Cañizares-Esguerra, “Spanish America: From Baroque to Modern Colonial Science,” in *Nature, Empire, and Nation*, 46–64. For Hipólito Unanue, see his *Guía política, eclesiástica y militar del virreynato del Perú, para el año de 1793*, ed. José Durand (Lima: Academia Nacional de la Historia, 1985). For secondary literature, see Joseph Alva Dager, *Hipólito Unanue, o el cambio en la continuidad* (Lima: Convenio Hipólito Unanue, 2000); Jorge Cañizares-Esguerra, “La Utopía de Hipólito Unanue: Comercio, naturaleza, y religión en el Perú,” in *Saberes andinos: Ciencia y tecnología en Bolivia, Ecuador, y Perú*, ed. Marcos Cueto (Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1995). The *Mercurio Peruano*, Amantes del País society, and the intellectual culture of late eighteenth-century Peru are the subjects of Rosa Zeta Quinde, *El Pensamiento ilustrado en el Mercurio Peruano, 1791–1794* (Piura: Universidad de Piura, 2000). *La Ilustración en América colonial*, ed. Diana Soto Arango et al. (Madrid: Ediciones Doce Calles, 1995), touches on many of the same matters, with a broader focus on different regions of Spanish America.

12. On the Badianus Codex, see Antonio Barrera-Osorio, “Knowledge and Empiricism in the Sixteenth-Century Spanish Atlantic World,” in *Science in the Spanish and Portuguese Empires, 1500–1800*, ed. Daniela Bleichmar et al. (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2009), 228; Martinus de la Cruz, *The Badianus Manuscript: An Aztec Herbal of 1552 (Codex Barberini, Latin 241) Vatican Library*, trans. Emily Walcott Emhart (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1940); and Donald Robertson, *Mexi-*

can Manuscript Painting of the Early Colonial Period: The Metropolitan Schools (Norman: University of Oklahoma Press, 1959). For Monardes, see Agnes Arber, *Herbals: Their Origin and Evolution: A Chapter in the History of Botany, 1470–1670* (Cambridge: Cambridge University Press, 1938); Charles Boxer, “Two Pioneers of Tropical Medicine: Garcia d’Orta and Nicolás Monardes” (paper presented at the Wellcome Historical Medical Library, 1963); Francisco Guerra, *Nicolás Bautista Monardes: Su vida y su obra* (Mexico City: Compañía Fundadora de Fierry y Acerro de Monterrey, 1961); Nicolás Monardes, *Todas las cosas que traen de nuestras Indias Occidentales* (Seville: Hernando Díaz, 1569); and Nicolás Monardes, *Joyfull Newes Out of the Newe Founde Worlde. Written in Span- ish by Nicholas Monardes . . . 1577*, ed. Charles Whibley (London: Constable, 1925). The king’s instructions to Hernández can be found in “Letter to Francisco Hernández from King Philip II, 11 January 1570,” quoted in *The Mexican Treasury: The Writings of Dr. Francisco Hernández*, ed. Simon Varey (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2000), 46.

13. Lázaro de Ribera, *Moxos: Descripciones exactas e historia fiel de los indios, animales y plantas de la provincia de Moxos en el virreinato del Perú por Lázaro de Ribera, 1786–1794*, ed. Mercedes Palau and Blanca Sáiz (Madrid: Ministerio de Agricultura, Pesca, y Ali- mentación, 1989); and Llano Zapata, *Memorias histórico*, ed. Walker et al., 77.

14. Often art historians of colonial Spanish America believe that unsigned images indicate that the individuals who created them were indigenous and therefore not considered “true” artists worthy of commemoration. For this issue, see Carolyn Dean, *Inka Bodies and the Body of Christ: Corpus Christi in Colonial Cuzco, Peru* (Durham, N.C.: Duke University Press, 1999), 63–97.

15. This is a central argument of Neil Safier, *Measuring the New World: Enlightenment Science and South America* (Chicago: University of Chicago Press, 2008).

16. On Ruiz and Pavón, see F. Muñoz Garmendía, ed., *La Botánica al servicio de la corona: La Expedición de Ruiz, Pavón, y Dombey al virreinato del Perú (1777–1788)* (Ma- drid: Caja Madrid Obra Social y Lunwerg Editores, 2003); and Arthur Robert Steele, *Flowers for the King: The Expedition of Ruiz and Pavón and the Flora of Peru* (Durham, N.C.: Duke University Press, 1964). For Mutis, see Daniela Bleichmar, *Visible Empire: Botanical Expeditions and Visual Culture in the Hispanic Enlightenment* (Chicago: Univer- sity of Chicago Press, 2012), and “Painting as Exploration: Visualizing Nature in Eighteenth- Century Colonial Science,” *Colonial Latin American Review* 15:1 (2006): 81–104. See also Marcelo Frías Núñez, *Tras el dorado vegetal: José Celestino Mutis y la Real Expedición Bo- tánica del Nuevo Reino de Granada (1783–1808)* (Seville: Diputación de Seville, 1994); and Antonio González Bueno, *Plantas americanas para la España ilustrada: Génesis, desarrollo, y ocaso del proyecto español de expediciones botánicas* (Madrid: Editorial Complutense, 2000).

17. This is a major theme of Susan Scott Parrish, *American Curiosity: Cultures of Natural History in the Colonial British Atlantic World* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2006).

18. “Pastoral Letter of Martínez Compañón, Trujillo, 14 April 1782” (Seville: AGI, *Cartas y expedientes: Curiosidades para el Jardín Botánico*, Lima 798).

19. For more information on the Relaciones, see Barbara Mundy, *The Mapping of New Spain: Indigenous Cartography and the Maps of the Relaciones Geográficas*

(Chicago: University of Chicago Press, 1996). For Mutis's workshop, see Bleichmar, *Visible Empire*, 79–123.

20. While he might have turned to local healers (*curanderos*) for information on *materia medica*, the Bishop presumably would not have contacted the men he referred to as “witch doctors” (*hechiceros*), as he dismissed these individuals as “lazy, drunk, lascivious, lying, and abandoned to all types of vice.” He declared that they had no training in medicine and lacked medical knowledge. “Martínez Compañón to Amados Hijos Mios, Los Indios de Este Obispado de Trujillo, Trujillo, 31 July 1783” (Trujillo: AAT, *Colegios y Universidades, Erección y fundación de dos colegios*).

21. This notation has been omitted in the reproductions of the watercolors available from the Biblioteca Cervantes and the set of nine volumes published by the Spanish Ministry of Culture, but it remains on the original held in the Royal Palace Library in Madrid.

22. “Pastoral Letter of Martínez Compañón, Trujillo, 14 April 1782.”

23. Martínez Compañón made a common spelling error (confusing a V for a B) when he wrote *Vormio* instead of *Borromeo*. “Martínez Compañón to Agustín Hermenegildo de Querejazu, Trujillo, 1788” (Lima: AGNP, *Correspondencia D1-25-727*). On Borromeo's workshop, see Federico Borromeo: *Sacred Painting/Museum*, ed. Kenneth S. Roswell (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2010), 207.

24. Bleichmar, *Visible Empire*, 103–122.

25. Casimiro Gómez Ortega, “Instrucción sobre el modo más seguro y económico de transportar plantas vivas por mar y tierra á los países más distantes,” *Biblioteca Virtual Miguel Cervantes*, <http://www.cervantesvirtual.com/FichaObra.html?Ref=1066>.

26. Julián Martínez Ruíz et al., *Catálogo género de individuos de la Real Sociedad Bascongada de los Amigos del País* (San Sebastian: RSBAP, 1985), 77.

27. Real Sociedad Bascongada de los Amigos del País, “Extractos del año, 1780,” quoted in Maria Theresa Barrola Recarte, *Ilustración vasca y renovación educativa: La Real Sociedad Bascongada de los Amigos del País* (Salamanca: Universidad Pontificia, 1990), 106–107.

28. José Gumilla, *El Orinoco ilustrado* (Madrid: M. Aguilar, 1945), 2:129. For background on the text, see Margaret R. Ewalt, *Peripheral Wonders: Nature, Knowledge, and Enlightenment in Eighteenth-Century Orinoco* (Lewisburg, Pa.: Bucknell University Press, 2008), 17–24. Joseph Quer, *Continuación de la flora española, o historia de las plantas de España, que escribió Don Joseph Quer . . . con encargo y dirección de su Real Pro-tomedicato, por el Dr. Don Casimiro Gómez de Ortega*, vol. 6 (Madrid: Joachim Ibarra, Impresor de Cámara de S.M., 1774); see, esp., the avocado tree on 77 and the *queria hispanica* on 334. About Quer's work, see Antonio González Bueno and F. J. Puerto Sarmiento, “Ciencia y farmacia durante la Ilustración,” in *Carlos III y la ciencia de la Ilustración*, ed. Manuel Selles, José Luis Peset, and Antonio Lafuente (Madrid: Alianza Editorial, 1988).

29. Kapil Raj, *Relocating Modern Science: Circulation and the Construction of Knowledge in South Asia and Europe, 1650–1900* (New York: Palgrave Macmillan, 2007), 48.

30. A note in pencil on the inside cover of vol. 5 says, “volume nine, medicinal plants.” This suggests that the Bishop changed his mind about the importance of the plant volumes; he had originally intended for them to appear at the end of the set but moved them up so that they appeared third, following the volume introducing Trujillo’s ecclesiastics and royal functionaries and the volume pertaining to quotidian life in Trujillo.
31. “Martínez Compañón to Agustín Hermenegildo de Querejazu, Trujillo, 29 April 1790” (Lima: AGNP, Correspondencia D1-25-727).
32. Guillermo Lohman Villena, ed., *Un Tríptico del Perú virreinal: El Virrey Amat, el Marqués de Soto Florido y la Perricholi: El Drama de dos palanganas y su circunstancia* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1976), 43–47.
33. “Martínez Compañón to Antonio Hermenegildo de Querejazu, Trujillo, 25 July 1788” (Lima: Archivo Histórico Nacional, Colección Francisco Moyrera Matute, #564).
34. Víctor Peralta Ruíz, “Lecuanda y Escarsaga, José Ignacio,” in *Diccionario biográfico español* (Madrid: Real Academia Histórica, forthcoming). Lecuanda appears to have made use of his uncle’s research to write his “Geographical Description of the City and Partido of Trujillo,” which appeared in the *Mercurio Peruano* on May 16, 1793. He later published similar descriptions of Piura and Cajamarca, discussing geography, cities, the outfits, occupations, and customs of local inhabitants, flora, fauna, and the same themes as Martínez Compañón’s nine volumes. For a discussion of his artistic activities after his return to Spain, see Bleichmar, *Visible Empire*, 174–184.
35. Jorge Escobedo, “Instrucción práctica que para adaptar la nueva Real Ordenanza de Intendencias se da por el Tribunal de Visita al Señor Don Fernando Saavedra que va a servir la de Trujillo” (Seville: AGI, Lima 117).
36. “Martínez Compañón to Antonio Porlier, Cartagena, 13 December 1790.” See also “Oficios que dirigió Martínez Compañón antes de su partida, Actas del Cabildo Eclesiástico, Trujillo, 22 June 1790” (Trujillo: AAT, Actas del Cabildo Eclesiástico).
37. Martínez Compañón to Viceroy Croix, Trujillo, 2 December 1788.” See also “Expediente sobre la remisión de 24 cajones de curiosidades de la naturaleza y del arte.”
38. Martínez Compañón to Antonio Porlier, Cartagena, 13 December 1790.”
39. “Letter from El Escorial to Martínez Compañón, San Lorenzo, 29 October 1789” (Seville: AGI, Lima 798).
40. We know that the botanical specimens did arrive at the Royal Botanical Garden. See “Manuel González Guisal to Antonio Porlier, Cádiz, 14 August 1789” (Seville: AGI, Lima 978, *Cartas y Expedientes: Curiosidades para el Jardín Botánico*). The nineteen samples made it to the Royal Pharmacy, where, as was customary, they would have been mixed with other similar specimens. See “Letter to Marqués de Valdecaranza, Escorial Palace, 15 December 1789” (Seville: AGI, Lima 798, *Cartas y Expedientes: Curiosidades para el Jardín Botánico*).
41. Chorographies became popular in the Renaissance when early modern scholars looked back to the works of Pliny and Herodotus. The genre was based on maps that showed cityscapes or focused on regions. These maps were thought to complement traditional geographical ones, and Philip II commissioned both chorographic and geographical maps as part of the *Relaciones Geográficas* project. In early modern Germany,

academics surveyed regional flora and published botanical chorographies that cataloged and depicted the productions of nature in order to share them with the outside world. For the roots of chorography as a discipline, see Stan Mendyk, “Early British Chorography,” *The Sixteenth Century Journal* 17:4 (winter 1986): 459–481. On Philip II and the complementary nature of chorographic and geographic maps, see Mundy, *The Mapping of New Spain*, 3–5. On Germany, see Alix Cooper, *Inventing the Indigenous: Local Knowledge and Natural History in Early Modern Europe* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007).

42. On cascarilla, see Londa Schiebinger, “Prospecting for Drugs: European Naturalists in the West Indies,” in *Colonial Botany*, ed. Schiebinger and Swan, 127. For Porlier’s cascarilla initiative, see Marcos Guimera Peraza, “Don Antonio Porlier, Marqués de Bajamar,” *Anuario de Estudios Atlánticos* 27 (1981): 152. Mutis and cascarilla are discussed in Antonio González Bueno, “Deseos y realidades: De la América apetecida a la materialidad americana,” in *La Botánica al servicio de la corona: La Expedición de Ruiz, Pavón, y Dombey al virreynato del Perú (1777–1831)*, ed. Félix Muñoz Garmendia (Madrid: Caja Madrid Obra Social y Lunwerg Editores, 2003), 125; and Enrique Pérez Arbeláez, *José Celestino Mutis y la Real Expedición Botánica del Nuevo Reino de Granada* (Bogotá: Antares, 1967), 12.

43. For Martínez Compañón’s work with cascarilla, see “Expediente sobre la remisión de 24 cajones de curiosidades de la naturaleza y del arte” and “Martínez Compañón to Charles III, Trujillo, 1 October 1786,” as printed in *Mercurio Peruano* 11 (1 May 1794): 1–7.

44. “Las Vidas de los Obispos de Trujillo” (Trujillo: AAT, *Actas del Cabildo Eclesiástico*, 1790). See also Escobedo, “Instrucción Práctica.”

45. “Martínez Compañón to Charles III, Trujillo, 1 October 1786.”

46. Susanne Alchon defines *mal del valle* in *Life and Death in Early Colonial Ecuador* (Norman: University of Oklahoma Press, 1995), 366.

47. “Martínez Compañón to Agustín Hermenegildo de Querejazu, Lambayeque, 22 December 1783” (Lima: AGNP, *Colección Francisco Moyrera Matute*, #564).

48. Londa Schiebinger, *Plants and Empire: Colonial Bioprospecting in the Atlantic World* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2004), 129.

49. *Ibid.*, 118–119. See *Diccionario de la Real Academia Española de la Lengua*, s.v. “aborto,” 1770, www.drae.es.

50. “Disposiciones sobre el culto Católico para las distintas parroquias de su diócesis, dictadas por el Excelentísimo Baltasar Jaime Martínez Compañón” (Bogotá: ANC, *Virreyes* 10, doc. 15, 525–594).

51. On coca, see Hipólito Unanue, “Disertación sobre el aspecto, cultivo, comercio, y virtudes de la famosa planta del Perú nombrada COCA,” *Mercurio Peruano* 11 (1794); and Catherine J. Allen, *The Hold Life Has: Coca and Cultural Identity in an Andean Community* (Washington, D.C.: Smithsonian Books, 1988).

52. “Expediente sobre la remisión de 24 cajones de curiosidades de la naturaleza y del arte.”

53. Aurelio Carmona Cruz, “Etiología y tratamiento de la [sic] enfermedades psicosomáticas en la cultura Andina,” online publication (http://www.ciberjure.com.pe/index.php?option=com_content&task=view&id=2355&Itemid=9).
54. “Martínez Compañón to Amados Hijos Mios, los Indios de Este Obispado de Trujillo, Trujillo, 31 July 1783” (Trujillo: AAT, Colegios y Universidades, Erección y fundación de dos colegios).
55. As it is a predominantly oral language with significant regional variations, orthography in Quechua remains unstandardized to this day. This means that *cs* and *ks* are interchangeable, as are *us* and *hs*; and vowels can be reduced to *u*, *a*, and *e* sounds. Spanish or Creole commentators from the viceregal period were quite liberal with their spellings of Quechua words, a fact that has caused no small degree of confusion. Thus, while all the snakes shown in this section of volume 4 are labeled as different species of *machacuai* (“snakes”), a careful interpretation of the *omeco-machacuai* image explores the various meanings of different spellings. One alternate spelling of *omeco* is *umayku*, which sounds quite similar to *omeco* when verbalized but actually means “my head.” *Machacuai* is a personalized form of the verb *machay*, “to become inebriated.” Therefore, the name of the snake may be interpreted as the “my head makes me inebriated” snake.
56. For more on snakes and ayahuasca visions, see Marlene Dobkin de Rios, *Visionary Vine: Psychedelic Healing in the Peruvian Amazon* (San Francisco: Chandler, 1972), and “Plant Hallucinogens and the Religion of the Mochica, an Ancient Peruvian People,” *Economic Botany* 31 (April–June 1977): 189–203; and Angelika Gebhart-Sayer, “Una Terapia estética: Los Diseños visionarios del ayahuasca entre los Shipibo-Conibo,” *América Indígena* 46:1 (1986): 189–218.
57. “Letter from El Escorial to Martínez Compañón, San Lorenzo, 29 October 1789.”
58. “Manuel González Guisal to Antonio Porlier, Cádiz, 14 August 1789.” The shipment is acknowledged in “Letter to Marqués de Valdecaranza, Escorial Palace, 15 December 1789” (Seville: AGI, Lima, 798, *Cartas y Expedientes: Curiosidades para el Jardín Botánico*).
59. For information on the expedition and the publications of its results, I relied on Steele, *Flowers for the King*, esp. 225–240.
60. Paula De Vos, “Research, Development, and Empire: State Support of Science in the Later Spanish Empire,” *Colonial Latin American Review* 15:1 (June 2006): 70.
61. Jean Jacques Rousseau, *Letters on the Elements of Botany* (London: n.p., 1785), 2–9.
62. On the “universality” of the Linnaean system, see Lisbet Koerner, *Linnaeus: Nature and Nation* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1999); and Lafuente and Valverde, “Linnaean Botany,” 136. The Ruiz and Pavón orders: “Instrucción a que deberán arreglarse los sugetos destinados por S.M. para pasar a la América meridional en compañía del Médico Don Josef Dombey a fin de reconocer las plantas, y yerbas y de hacer observaciones botánicas en aquellos países,” repr. in A. J. Barreiro, *Relación del viaje hecho a los reynos del Perú y Chile por los botánicos y dibujantes enviados para aquella expedición, extractado de los diarios por el orden que llevó en estos su autor Don Hipólito Ruiz* (Madrid: n.p., 1931), 365–378. The archival records containing the Ruiz and Pavón descriptions can be found at “Descripciones originales por J. Tafalla y

Y. Manzanilla de la Flora Peruana y Guayaquilense” (Madrid: Archivo del Real Jardín Botánico [hereafter, ARJB], Expedición de Ruiz y Pavón, RJB04/0013/0004). For related secondary analysis, see Lafuente and Valverde, “Linnaean Botany,” 138.

63. On local manifestations of scientific culture in Peru, see the recent edition of Llano Zapata’s *Memorias histórico*, ed. Walker et al.; Jorge Cañizares-Esguerra, “Spanish America: From Baroque to Modern Colonial Science,” in *The Cambridge History of Science*, vol. 4: *Eighteenth-Century Science*, ed. Roy Porter (Cambridge: Cambridge University Press, 2003); and Lafuente and Valverde, “Linnaean Botany,” 139.

64. “Martínez Compañón to Don Juan José Urteaga, Cura y Vicario de la Provincia de Chachapoyas, Trujillo, 26 June 1785” (Trujillo: AAT, Colegios y Universidades 1, Erección y fundación de dos colegios de cholos y cholas en Trujillo).



Plate 1. Topographical map of the bishopric of Trujillo of Peru. *Trujillo del Perú*. Courtesy of the Royal Palace Library, Madrid/ Patrimonio Nacional de España.



Plate 2. Indians playing cards. *Trujillo del Perú*. Courtesy of the Royal Palace Library, Madrid/ Patrimonio Nacional de España.

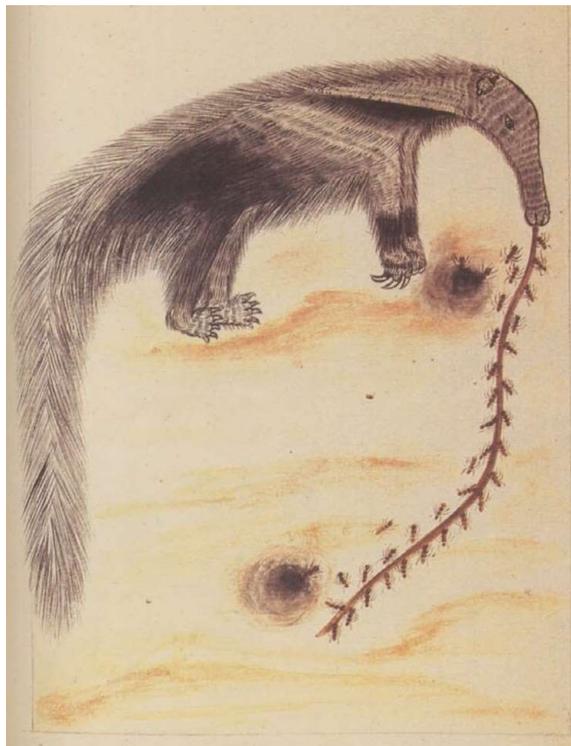


Plate 3. Anteater. *Trujillo del Perú*. Courtesy of the Royal Palace Library, Madrid/ Patrimonio Nacional de España

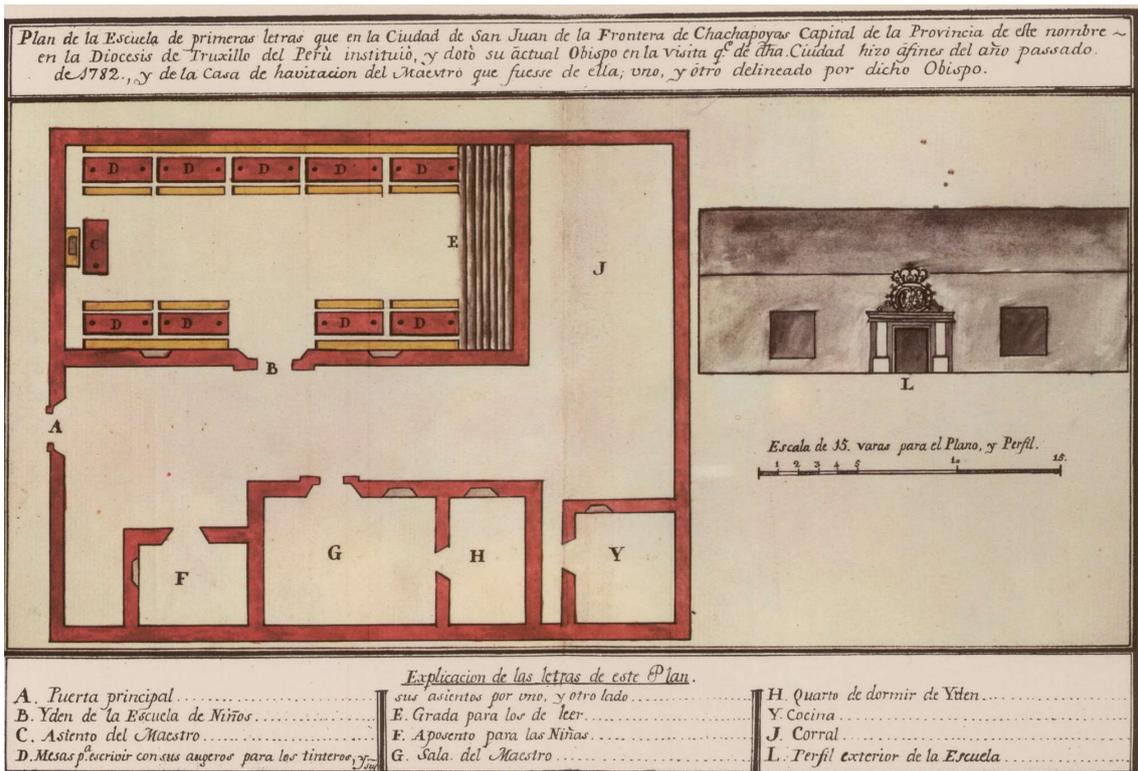


Plate 4. Plan for the primary school in the city of San Juan de la Frontera de Chachapoyas. Trujillo del Perú. Courtesy of the Royal Palace Library, Madrid/Patrimonio Nacional de España.



Plate 5. Hill Indian. Trujillo del Perú. Courtesy of the Royal Palace Library, Madrid/Patrimonio Nacional de España.



Plate 6. Mestizo scarred by uta. Trujillo del Perú. Courtesy of the Royal Palace Library, Madrid/ Patrimonio Nacional de España.

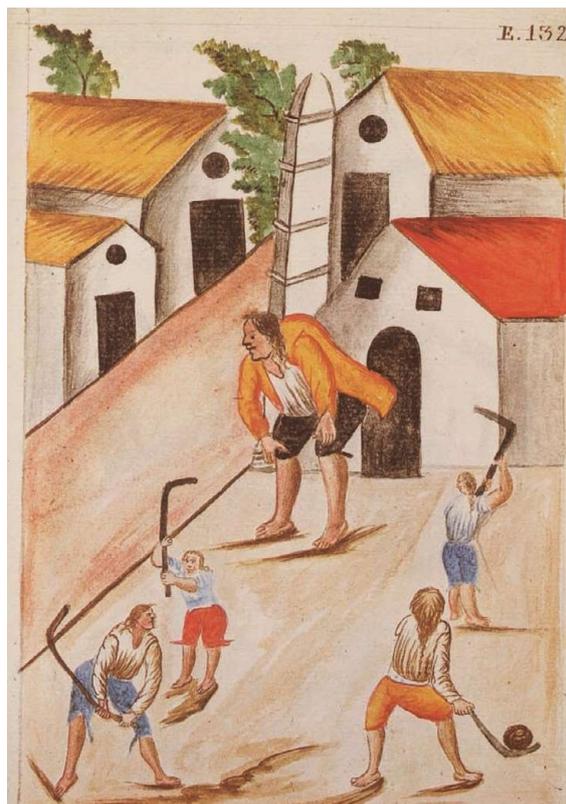


Plate 7. Eight-real coin, 1768. Photo by Bill Soule.

Plate 8. Baltasar Jaime Martínez Compañón y Bujanda, José Miguel Figueroa, ca. 1830. Copyright Museo Nacional de Colombia.

Plate 9. Indian boys playing jai alai. Trujillo del Perú. Courtesy of the Royal Palace Library, Madrid, Patrimonio Nacional de España.



Plate 10. Infidel Indians of the mountains in canoe. *Trujillo del Perú*. Courtesy of the Royal Palace Library, Madrid/Patrimonio Nacional de España.



Plate 11. Woman with leprosy bathing. *Trujillo del Perú*. Courtesy of the Royal Palace Library, Madrid/Patrimonio Nacional de España.

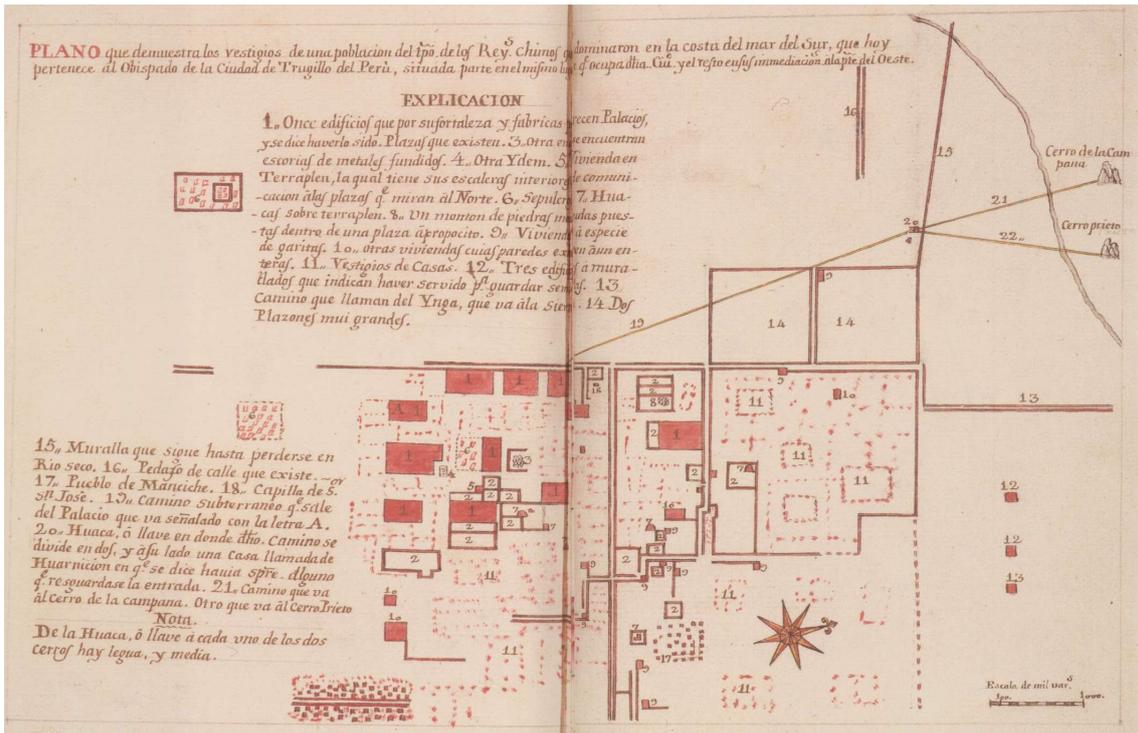


Plate 12. Map of the vestiges of a town of the time of the Chimú kings (Chan Chan). Trujillo del Perú. Courtesy of the Royal Palace Library, Madrid/Patrimonio Nacional de España.

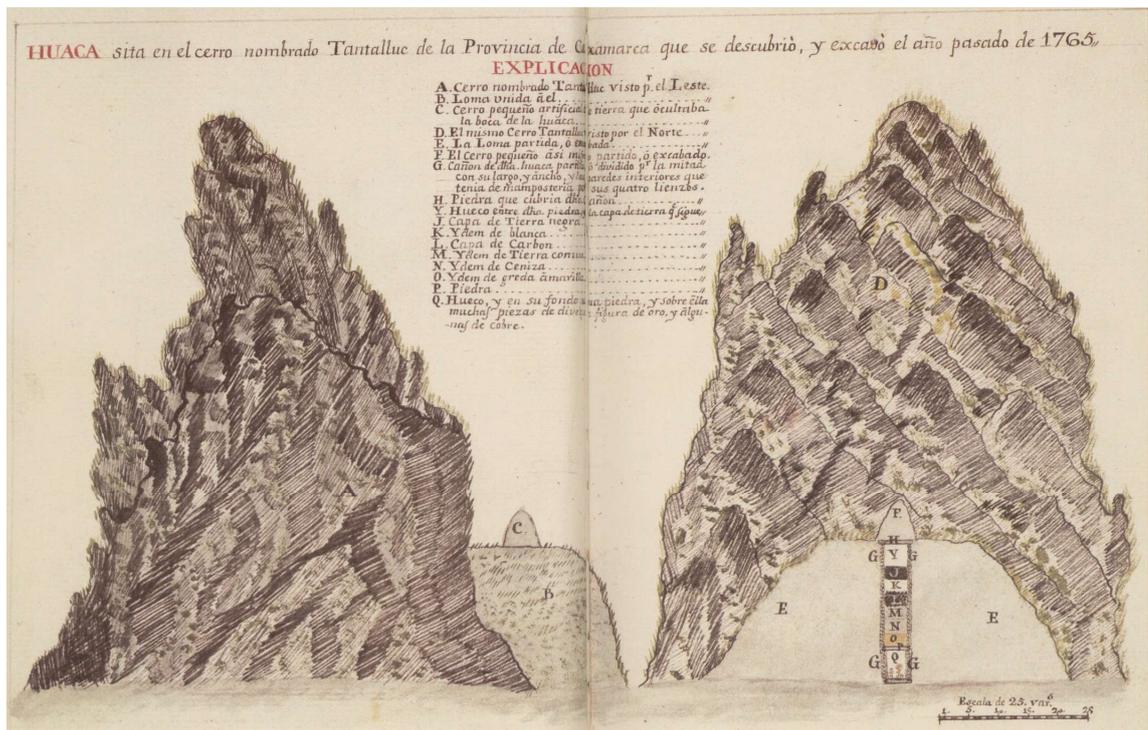


Plate 13. Huaca site on the hill called Tantalluc of Cajamarca Province, which was discovered and excavated in 1765. Trujillo del Perú. Courtesy of the Royal Palace Library, Madrid/Patrimonio Nacional de España.



Plate 14. Indian shepherdess giving birth. *Trujillo del Perú*. Courtesy of the Royal Palace Library, Madrid/Patrimonio Nacional de España.

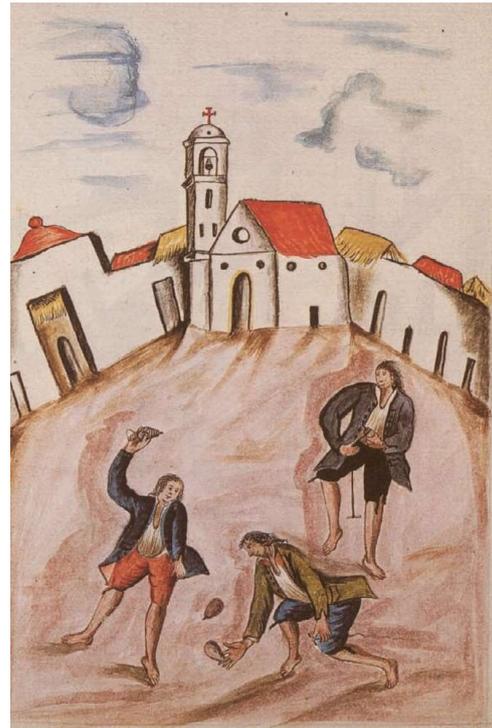


Plate 15. Indian boys playing with atop. *Trujillo del Perú*. Courtesy of the Royal Palace Library, Madrid/ Patrimonio Nacional de España.



Plate 16. Chimú dance. *Trujillo del Perú*. Courtesy of the Royal Palace Library, Madrid/ Patrimonio Nacional de España.



Plate 17. Dance of the decapitation of the Inca. *Trujillo del Perú*. Courtesy of the Royal Palace Library, Madrid/Patrimonio Nacional de España.



Plate 18. Infidel Indian of the mountains. *Trujillo del Perú*. Courtesy of the Royal Palace Library, Madrid/Patrimonio Nacional de España.

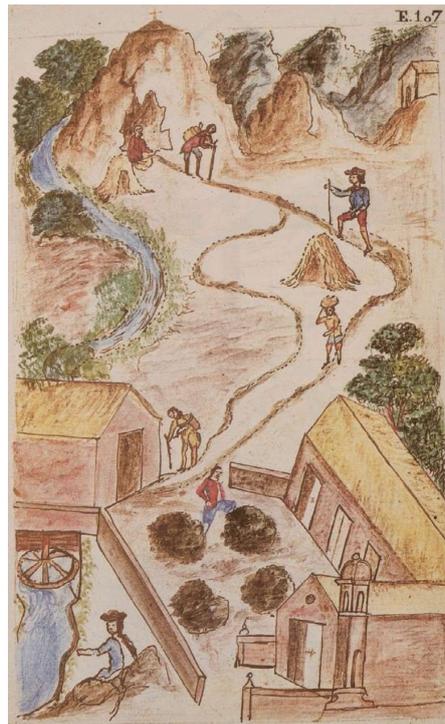


Plate 19. *Capacheros* carrying metal. *Trujillo del Perú*. Courtesy of the Royal Palace Library, Madrid/ Patrimonio Nacional de España.



Plate 20. *Angusacha*. *Trujillo del Perú*. Courtesy of the Royal Palace Library, Madrid/Patrimonio Nacional de España.

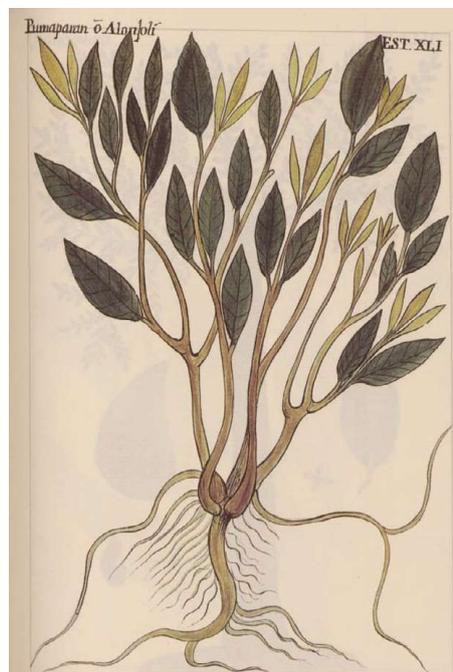


Plate 21. *Pumaparan* or *ajonjoli*. *Trujillo del Perú*. Courtesy of the Royal Palace Library, Madrid/Patrimonio Nacional de España.



Plate 22. Indian having his molars removed. *Trujillo del Perú*. Courtesy of the Royal Palace Library, Madrid/Patrimonio Nacional de España.



Plate 23. *Omeco-machacuai*. *Trujillo del Perú*. Courtesy of the Royal Palace Library, Madrid/Patrimonio Nacional de España.



Plate 24. Dance of the devils. *Trujillo del Perú*. Courtesy of the Royal Palace Library, Madrid/Patrimonio Nacional de España.

CAPÍTULO 7. El legado de Martínez Compañón

El final de esta historia comienza el 27 de noviembre de 1797 en la Iglesia San Francisco de Bogotá. Era la mañana de la Misa de clausura en celebración del vigésimo séptimo obispo de Trujillo y vigésimo octavo arzobispo de Bogotá, Baltasar Jaime Martínez Compañón. Su cuerpo había sido enterrado en la catedral tres meses antes, y la ciudad ya había realizado cuatro ceremonias importantes para celebrar su vida y obra. La adecuadamente impresionante Iglesia de San Francisco que fue el lugar de su servicio final estaba dominada por un retablo de oro deslumbrante que se encontraba detrás del presbiterio, brillando desde el techo hasta el piso. Completado en 1622 por el renombrado artesano español Ignacio García de Asucha, el retablo presentaba ocho figuras de santos de tamaño natural, una Virgen María y seis pinturas separadas. Todo el conjunto estaba dorado e incrustado de joyas. Las tallas y grabados menores salpicados por toda la pieza resaltaban la flora y la fauna de las Indias. Un cocotero ondeaba cerca de una imagen de San Francisco. Ciervos, colibríes, perros y guacamayos jugaban cerca. El retablo incluso representó animales míticos, como un unicornio y un elefante, que habrían llegado a Bogotá solo en imágenes de libros llevados por sabios como Martínez Compañón.¹

Esa mañana, algunos fieles habían traído consigo poemas compuestos en honor del Arzobispo, que debían ser llevados a su tumba en la catedral después de las ceremonias. Uno estaba decorado con la imagen de un ciprés brotando de una lápida, rodeado por cuatro corazones en llamas atravesados por una flecha dorada en llamas. La imagen representaba un verso del Cantar de los Cantares, *fortis ut mors dilectio*: fuerte como la muerte es el amor. Los versos debajo dicen:

Ahora echamos de menos a nuestro Padre, ¡qué triste suerte! Todos estamos penetrados por esta herida.

Aunque el amor sostiene nuestras vidas, el mismo amor también nos trae la muerte.²

El elogio de ese día lo ofreció el fraile franciscano Fermín Ibañez, quien comenzó un tanto filosóficamente, recordando a los fieles que Dios les dio “días que pasan con tanta rapidez. . . [y] inquietud como un barco de mar, tanta rapidez como el águila.”³ Consoló a la gente recordándoles que una pérdida como la de su amado arzobispo era inevitable, dada la fugacidad de la vida. Sin embargo, entendió que su dolor llamaba a los sacerdotes a lamentar “la ausencia de vuestro Maestro, cuyo rostro afable no veréis jamás”. Ibañez dijo que todos los capitalinos deben llorar la pérdida del hombre “a quien apenas comenzaste a amar y conocer, cuando la muerte te lo robó”. Continuó con una serie de elogios sobre la vida y obra del Arzobispo, describiendo cómo, en su época universitaria, Martínez Compañón había sido “como el alto ciprés entre los arbustos más diminutos” y cómo su trabajo en la catedral de Lima evidenciaba un “saber e inteligencia pocas veces visto.” Pero Ibañez se guardó sus elogios más vivos para los años de Martínez Compañón en Trujillo. Fue allí, dijo a la gente, donde el obispo había recorrido todos los rincones de su territorio, “sin ser detenido por los caminos difíciles, los climas variados, la rapidez de los ríos, o las inclemencias del tiempo”. A veces incluso dormía “en el suelo con el cuerpo cubierto solo por su capa”. El obispo hizo todo esto porque deseaba “conocer a su rebaño, para imitar de algún modo al Príncipe de los pastores, Jesucristo”⁴.

Aunque el elogio de Ibañez fue solo uno de varios episodios de luto en toda la ciudad, para la mayoría de los que conocían a Martínez Compañón, la muerte del

arzobispo no había sido una sorpresa. Su salud había estado fallando durante los meses de verano; el 25 de julio finalmente se resignó a acostarse, donde guardó un estoico silencio, meditando sobre su vida y su inminente final. Sus confidentes, amigos y asistentes hicieron lo que pudieron. Un comentarista señaló que “los médicos aplicaron todo el conocimiento de su arte para ver si podían preservar su preciosa vida. Las santas vírgenes de todos los conventos alzaron sus manos al cielo, y con las más fervientes oraciones rogaron a Dios que no les quitara a su buen padre”⁵. A pesar de estos esfuerzos, Martínez Compañón se negó a beber o comer o incluso a conversar con sus visitantes, centrándose en cambio en prepararse para encontrarse con su Dios. El 14 de agosto se convocó a los médicos, quienes determinaron que había llegado el momento de los últimos ritos. El Arzobispo dictó su testamento, sirviendo como testigo su amigo José Mutis. Luego dio lo que Fray Fermín Ibañez referiría después en su oración fúnebre como una confesión “humilde y sencilla”. Fue en la mañana del 17 de agosto de 1797, cuando el Arzobispo de Bogotá pronunció sus últimas palabras: “La muerte es un don santo; es un consuelo y una alegría para mí, porque siempre he vivido en Jesucristo.”⁷ Entonces exhaló su último aliento.

Cuenta la leyenda que tras su fallecimiento, el cuerpo de Martínez Compañón exhibía las propiedades fantásticas que marcaron una muerte santa. Permaneció ágil y flexible, con tan poco rigor mortis que cuando los sacerdotes lo vestían con vestiduras sagradas para su funeral, pudieron sentarlo, mover los brazos y colocar la cabeza con facilidad. Algunas de las uñas de los pies continuaron creciendo, un evento normal para los cadáveres, pero parecían decididas a continuar con su santo martirio, ya que, según los informes, se curvaron en los dedos de los pies, clavándose en la carne.⁸ Una “fragancia aromática” flotaba desde el cadáver. Todo esto sugería que el Arzobispo había sido tan santo que había pasado a un nivel espiritual superior y había superado la decrepitud de la fisicalidad humana. Fuera de sus dormitorios, la noticia de su muerte retumbó por toda la ciudad. El cronista José María Caballero Ochoa escribió que después, “todos, hasta los niños pequeños, andaban llorando por las calles de la ciudad. El mismo cielo dolía”, agregó, “porque en el . . . días antes de su entierro no salía el sol”⁹. El siguiente miércoles 19 de agosto los ciudadanos de Bogotá se levantaron temprano para asistir a una “magnífica procesión” en honor a su ex arzobispo. Serpenteando alrededor de la plaza principal de la ciudad, el desfile incluyó decenas de eclesiásticos, miembros de gremios, autoridades de la ciudad y una “multitud de personas que estaban muy tristes y afligidas”. Una vez que llegaron a su destino de la catedral, el obispo fue enterrado allí. Aunque no tenemos constancia de cómo transcurrió la ocasión solemne, debe haber seguido los ritos funerarios tradicionales de los eclesiásticos de élite: lujosamente ataviado, el cuerpo del arzobispo habría sido colocado en un ataúd y bendecido con agua bendita. Luego fue llevado en solemne procesión a la catedral, mientras se cantaban salmos y cánticos. Fue colocado ante el altar mayor de la catedral, donde permaneció durante la misa de réquiem. Sin embargo, esto no marcó el final de los recuerdos públicos del amado Martínez Compañón. El 23 de octubre, Manuel de Andrade, prebendo y vicario del arzobispado, ofreció su primera misa de funeral en la catedral. Las iglesias dominicana y capuchina también patrocinaron servicios para Martínez Compañón, y el 18 de noviembre, Fernando Caycedo Flórez, rector de la catedral de Bogotá, inauguró una serie de memorias en un lugar muy querido por el Arzobispo: el Convento de La Enseñanza. Fue allí donde Martínez Compañón había trabajado con María Caycedo para apoyar una escuela de niñas en Bogotá. Ella, su hermano Fernando y Martínez Compañón habían sido “como familia”, según José Mutis, quien escribió la introducción a la versión impresa del elogio de Caycedo Flórez. En él, Mutis describió a Martínez Compañón como “un héroe al que hemos amado con tanta ternura”¹⁰.

En la Iglesia del Convento ese sábado de noviembre, el homenaje de Caycedo Flórez comenzó con una cita del libro de Eclesiastés, una que Martínez Compañón pudo haber desestimado públicamente como arrogancia mientras en privado sonreía. “El sabio siempre será honrado entre su pueblo”, pronunció el canónigo de la catedral, “y su nombre vivirá para siempre en los tiempos futuros”. Aunque Caycedo Flórez se dirigió a una gran multitud que llenó la iglesia, este elogio se dirigió particularmente a las monjas, que eran “objeto de las caridades y atenciones [del Arzobispo]”, las mujeres que “gozaban más plenamente de su benevolencia”, y, por lo tanto, quedaron especialmente despojados de su muerte. En dos ocasiones, el obispo había donado grandes sumas de dinero para apoyar los esfuerzos educativos en La Enseñanza. Pero tal caridad en realidad había comenzado durante el mandato de Martínez Compañón en Trujillo, explicó el franciscano. Allí había sido “como una estrella benigna que bendice la tierra con sus influencias por donde pasa”. En el Perú había determinado pagar sus escuelas, seminarios y pueblos nuevos con su propio salario, pues “sabía que no podía descuidar las magníficas promesas divinas que había hecho de que rescataría a los pobres”¹¹.

De Trujillo a Bogotá

Para el día de su elogio final, habían pasado más de seis años desde que Martínez Compañón pisó por última vez suelo peruano. A pesar de las muchas preocupaciones de un arzobispo que lo habían ocupado mientras los veranos se convertían en otoños y las lluvias se volvían frías cuando comenzaba el invierno, nunca hubiera olvidado lo que una vez describió como el “dolor indescriptible” que sintió al dejar a su amada Trujillo. 12 “Cada día es mayor la amargura de mi corazón”, le confesó a Antonio Hermenegildo de Querejazu de Trujillo en 1789, “por la cierta partida que estoy tomando del Perú”.¹³ Aunque su ascenso a Bogotá fue un logro digno de fanfarria y celebración, llegó con una buena dosis de melancolía. Lamentó dejar atrás a “mis pobres diocesanos, cuya felicidad es el objetivo central de mis atenciones y cuidados” he tenido con [Perú], la reverencia . . . y amor que han merecido sus pueblerinos y habitantes de todas las condiciones y clases.” Agradeció a sus diocesanos por mostrar “docilidad general en abrazar mi disposiciones y propuestas. Ciertamente”, escribió a Andrés de Achurra, el hombre que lo reemplazaría como obispo de Trujillo, “son muy mercedores de mi eterno recuerdo y reconocimiento”.¹⁵ Deseaba que los administradores de la Corona recompensaran su buen trabajo permitiéndole retirarme a España, “porque desde allí, sin cargo ni beneficio, podría promover mejor mis esfuerzos en favor de este infeliz pueblo”. Tenía la esperanza de hacer viajes más cortos de regreso a Perú para “proponer, promover y completar los asuntos relacionados con mi diócesis” antes de regresar a España, donde podría supervisar mejor los procesos burocráticos necesarios.¹⁶

Pero el regreso a España no iba a ser. En cambio, fue ascendido a un arzobispado en Nueva Granada. La anticipación de la partida debió hacerse tanto más difícil cuanto que transcurrieron dos años y medio entre septiembre de 1788, cuando recibió la primera noticia de la promoción, y su partida hacia Bogotá el 30 de junio de 1790. Aunque normal según los estándares burocráticos de la época, esta demora le dio a Martínez Compañón tiempo suficiente para reflexionar sobre su temor de que “después de nuestro tiempo, o de nuestro traslado a otra iglesia”, el futuro utópico que había luchado por construir para Trujillo estaría “expuesto a una total inobservancia”. y olvidar." Para combatir tal destrucción de sus planes cuidadosamente trazados, planeó convocar un sínodo diocesano

el 2 de julio de 1789. Esperaba que todos los párrocos del obispado viajaran a su ciudad capital en esta solemne ocasión, reuniéndose para crear “un cuerpo de estatutos , o leyes municipales . . . eso perpetuaría y vigorizaría las providencias de nuestra visita.”¹⁷ Martínez Compañón sabía que esta empresa sería aún más importante ya que Trujillo nunca antes había celebrado su propio sínodo y, por lo tanto, no tenía un código de derecho eclesiástico local existente. En una serie de cartas pastorales distribuidas por toda la diócesis, instruyó a todos los párrocos que gozaran de buena salud para que asistieran. Simultáneamente con el sínodo, planeó patrocinar una competencia en la que jóvenes sacerdotes competirían por puestos en las parroquias vacantes en todo Trujillo, brindándoles un empleo remunerado y asegurando que los fieles no quedaran desatendidos.¹⁸

Si bien estos diseños eran típicos de los sínodos eclesiásticos, como el de Lima en 1772-1773 para el cual se había desempeñado como secretario, Martínez Compañón también esperaba que su reunión impulsara su agenda de reforma secular. Instruyó a sus sacerdotes a llevar consigo “informes claros y específicos” sobre si sus parroquias habían seguido las instrucciones que les dejó en su visita. En particular, quería saber si las comunidades rurales habían construido alojamientos para que los fieles los usaran cuando asistían a misa en ocasiones festivas y si la gente del pueblo había construido dormitorios separados para hombres, mujeres y niños. También pidió información sobre la escuela primaria de cada pueblo, específicamente, “su estado y estado, y su instrucción”, así como “si la gente contribuye con la cuota asignada”. Lo más importante, quería saber si “los niños asisten a la escuela todos los días” y sobre “su avance en el intelecto y el uso del idioma español”. Al imaginar el sínodo como una ocasión para generar y recopilar información, el obispo esperaba promover la “reforma más fácil, segura y amplia de las costumbres: ordenamiento de la disciplina cristiana y eclesiástica, y mayor esplendor de Su Majestad y dignidad del culto divino”.¹⁹

Aunque los sacerdotes locales, el intendente Saavedra y el cabildo eclesiástico respaldaron con entusiasmo el sínodo, las disputas burocráticas sobre la creación de nuevas parroquias lo retrasaron y no pudo ser convocado antes de su traslado a la Nueva Granada. Con la ventaja de la retrospectiva, podemos ver que, de haber tenido lugar el sínodo, el registro documental de los proyectos locales de reforma habría sido infinitamente más rico. Los académicos tendrían datos definitivos sobre qué nuevos pueblos y parroquias florecían y qué escuelas estaban funcionando y cuáles nunca se habían abierto. Tal información habría sido invaluable para ayudar a explicar el destino de las iniciativas de reforma local en Trujillo y las colonias en general.²⁰

De vuelta en Trujillo, con el sínodo cada vez más improbable a medida que se acercaba su partida, las cartas de Martínez Compañón muestran que su tristeza comenzó a transformarse en ansiedad. Luchó por aferrarse a la esperanza de conocer en persona al obispo entrante Andrés de Achurra, allanando el camino para que sus proyectos continuaran sin interrupciones. Sin embargo, los horarios de viaje de los dos hombres no pudieron coordinarse; aunque el obispo deseaba que se reunieran en el puerto de Paita, en el norte de Perú, el capitán del barco en el que viajaba temía que si tocaban tierra allí, la tripulación desertaría en la zona agitada conocida por la piratería y el contrabando. ²¹ Martínez Compañón se preocupaba cada vez más de que sus escuelas, seminarios, pueblos y nuevas iglesias fueran abandonados y olvidados una vez partió para la Nueva Granada. Explicó a Achurra cuánto le hubiera gustado que los dos se conocieran en persona porque eso le daría la “satisfacción de sugerir mis principales designios e intenciones . . . los métodos que he encontrado mejores para su realización, el estado en que se encontraban”. Advirtió a su sucesor que prestara especial atención a los deslindes

que él había hecho para las nuevas parroquias y pueblos porque los hacendados locales, convencidos “de que esto sería la ruina de sus haciendas”, seguramente tratarían de bloquearlos. Martínez Compañón quería que Achurra se ocupara de los seminarios, asignar sacerdotes a parroquias vacías y monitorear el progreso de las nuevas escuelas primarias. Le preocupaban más las escuelas de las ciudades más grandes porque allí era más probable que los padres se encontraran “ocupados o distraídos” con el trabajo o asuntos sociales, lo que aumentaba el “riesgo de pérdida de los niños” de la escuela. Entre sus preocupaciones, luchó por mantener un tono positivo en su correspondencia. “Voy con el consuelo de que adelantarás mucho más de lo que yo habría adelantado”, confió a Achurra en mayo de 1790. “Esta esperanza es el único pañuelo para [mis] lágrimas en el momento de mi más dolorosa partida de mi obispado que he llegado a amar tanto por tantas razones diferentes, y cuya prosperidad siempre me interesará tanto como la mía propia.”²²

En estas cartas de sus últimos años en Perú, el obispo notó repetidamente que estaba “medio convaleciente”.²³ Un examen más cuidadoso muestra que tales advertencias sobre su avanzada edad habían estado apareciendo en su correspondencia durante bastante tiempo. Apenas un año después de haber llegado a su obispado, reflexionó que un amigo “no lo encontraría creíble. . . cuánto he envejecido en este puñado de días.”²⁴ En abril de 1785, pocas semanas después de regresar de sus épicos viajes por Trujillo, admitió que “cada día siento más y más los resultados de mis viajes, y a veces mi Me duelen tanto los miembros que quisiera acabar con el sufrimiento.”²⁵ Al virrey Croix en Lima, le confesó: “Me he vuelto tan viejo, y tan lleno de canas, que si Vuestra Excelencia me viera, no me reconocería. . .”²⁶ Para junio de 1789, se quejaba de problemas oculares y estomacales;²⁷ ocho meses más tarde, tenía una molesta congestión en el pecho.²⁸ Además de las dolencias físicas, a veces sufría de sentimientos de soledad y aislamiento, una vez incluso quejándose que “antes de ser obispo me escribía todo el mundo, pero después no recibo cartas de nadie”²⁹.

Si bien tales quejas eran claras señales de que estaba envejeciendo (tenía cincuenta y dos años cuando partió para Bogotá), la lista de logros de Martínez Compañón desde su entrada a Trujillo en mayo de 1779 fue, desde cualquier punto de vista, deslumbrante. . . lo que hizo el obispo en once años fácilmente podría equivaler al trabajo de toda una vida. En Trujillo mismo, había orquestado la reconstrucción de la catedral, que, cuando llegó, todavía estaba dañada por el desastroso terremoto de 1759. Había agregado una nueva fachada neoclásica, la misma que adorna el edificio hoy, construyó una cripta, y se hizo espacio para una sala de reuniones del cabildo. Había encargado una serie de retratos de los treinta obispos de Trujillo que le precedieron y había escrito una historia adjunta de cada una de sus vidas. Había reconstruido el Seminario de San Carlos de la ciudad e inaugurado el Seminario de Operarios del Salvador de Trujillo en septiembre de 1785. Fuera de la ciudad catedralicia, había hecho el

visita episcopal más extensa del norte de Perú desde el viaje del arzobispo Toribio allí en el siglo XVI. Su visita totalizó más de dos años y ocho meses de viaje por las montañas, selvas y llanos de su obispado. Durante este tiempo, ordenó la construcción de treinta y nueve iglesias nuevas y dispuso la reconstrucción de veintiuna. Había fundado cuarenta y dos nuevas parroquias y confirmado 162.000 personas.³⁰ Trazó los planos de un nuevo camino de Motilones de Lamas a Pajatén en Chachapoyas y un sistema de riego en el pueblo de Guanscapata. Todo esto además de encargar y compilar las 1.372 imágenes en acuarela que constituyeron los nueve volúmenes de Trujillo del Perú y acumular su

colección de historia natural de veinticuatro cajas, con el inventario que las acompaña. Reunió y remitió a Madrid una colección arqueológica separada de seis cajas de herramientas prehispánicas, cerámica y otros artículos por un total de más de seiscientos especímenes. Sus investigaciones arqueológicas, especialmente los mapas que había encargado del complejo de Chan Chan en las afueras de Trujillo, no fueron superados por los arqueólogos modernos hasta la expedición de Harvard al valle de Moche en la década de 1970.³¹

Los nueve volúmenes y colecciones fueron particularmente prodigados con elogios de los contemporáneos en las colonias: el cabildo de Trujillo elogió la "atención al detalle" de lo que llamaron un "esfuerzo más loable". Estaban seguros de que el proyecto había traído grandes beneficios, digno de la diócesis, destacando el "esfuerzo y dedicación que [el obispo] tuvo en su composición", así como "sus deseos de haber ayudado a beneficiar al obispado dando a conocer públicamente sus riquezas . . . y la sociedad."³² Sus palabras resaltan cómo Martínez Compañón y sus colaboradores concibieron la historia natural como el logro supremo de más de una década de arduo trabajo, no como un conjunto abstracto y separado de investigaciones que habían producido simples curiosidades. Explicar quiénes vivían en Trujillo, cómo se ocupaban y cómo hacían uso de su entorno, así como exponer la vasta cornucopia de recursos que ofrecía su entorno natural era un servicio a la comunidad. En las gruesas páginas de los libros, la rica utopía de la naturaleza de Trujillo se presentaba en tonos brillantes e imágenes deslumbrantes. Los nueve volúmenes podrían funcionar como un motivo de orgullo y de posteridad.

No toda la obra de Martínez Compañón en Trujillo tuvo un éxito tan rotundo: aunque fundó veinte nuevos pueblos, sólo se sabe que sobrevivieron cuatro. Había ordenado la construcción de cincuenta y cuatro escuelas primarias en toda la diócesis y obtuvo la aprobación virreinal para treinta y siete de ellas, aunque la evidencia documental sugiere que solo cuatro de ellas estuvieron operativas. Los dos colegios de indios que imaginó para Trujillo y la escuela separada que había planeado fundar para niñas en Huamachuco nunca llegó a despegar. Asimismo, el utópico pueblo minero de Los Dos Carlos que había imaginado fuera de la mina de plata de Hualgayoc nunca se materializó.

Estos fueron sin duda los más ambiciosos de sus proyectos, los que requerían una amplia colaboración y financiación secular. Aunque no tuvieron éxito, su fracaso no fue nada inusual. La historia de la América española colonial a fines del siglo XVIII está repleta de historias de intentos fútiles de reformas y mejoras. A pesar de estas decepciones, las noticias no fueron del todo malas. La situación económica general de Trujillo mejoró notablemente durante y después del tiempo del obispo allí: los ingresos fiscales provinciales aumentaron en un 48 por ciento entre 1780 y 1790; la renta minera, estancada en cero en la década de 1760, se disparó a 62.036 ocho reales en la década de 1770 ya 75.659 en la de 1780; Trujillo se convirtió en la tercera región minera más grande de Perú durante este tiempo. Los ingresos comerciales aumentaron más del 175 por ciento en la década de 1780, convirtiendo a Trujillo en un centro comercial que rivalizaba de cerca con Lima y Cuzco. Los ingresos por impuestos de monopolio se duplicaron con creces durante los años del obispo en Trujillo, pasando de 20.831 ocho reales a 49.393.33. Es cierto que estas tendencias reflejaron un aumento general en la productividad económica en Hispanoamérica en la década de 1780; pero en algunos aspectos muy reales, Trujillo estaba mejor que cuando el obispo lo encontró. Durante esos once años, todo lo que hizo había contribuido a lo que él denominó "mi único objetivo": "hacer de cada uno de mis diocesanos un buen hombre, un buen vasallo y un buen cristiano"³⁴.

En consecuencia, Martínez Compañón creía que su mayor logro fue haber “poder declarar y mantener la paz, la disciplina y el buen orden”, asegurando finalmente “mayor prosperidad y esplendor”.³⁵ De hecho, una expedición española a Trujillo en 1795 informó que “los indios . . . son muy dóciles y obedientes, y todos hablan castellano. Su principal aplicación es la agricultura y la pesca, [y] prosperan con esto”. Más revelador aún fue que “han cambiado su vestimenta por usar la de los españoles”³⁶. De haber escuchado esto, Martínez Compañón quizás hubiera sonreído a sabiendas, recordando su convicción de que “el exterior del hombre indica su interior.”³⁷

Legado en Trujillo

Volvamos a Martínez Compañón en Trujillo, donde esperaba los últimos detalles de su partida. Para marcar su salida del lugar donde había vivido lo que llamó los “días más embriagadores de mi vida”,³⁸ debió pensar detenidamente sobre el legado material que dejaría a la catedral. Quizás no tardó en darse cuenta de que quería dejar su reliquia religiosa más preciada en la ciudad que se había convertido en su hogar adoptivo. Eligió honrar la catedral con un regalo de despedida de un “relicario de oro, adornado con diecinueve perlas, grandes y pequeñas entre ellas, y cuarenta y cuatro diamantes”. Este recipiente enjoyado contenía un preciado remanente “del glorioso San Toribio,”³⁹ Toribio Alfonso de Mogrovejo, el español que había servido como tercer arzobispo de Lima, de 1579 a 1606. Quizás Martínez Compañón había adquirido esta sagrada reliquia en 1783, cuando su visita le había llevado a la villa de Saña, donde estaba enterrado el santo⁴⁰.

Toribio había llegado al Perú 204 años antes de que Martínez Compañón visitara su tumba, recalando tras las llamadas reformas toledanas de finales del siglo XVI. Estos planes, impuestos por el virrey Francisco de Toledo, buscaban maximizar las ganancias españolas de los pueblos nativos reubicándolos en reducciones, donde los españoles podían controlar más fácilmente su trabajo; establecer los distritos administrativos de repartimiento a cargo de corregidores encargados de recaudar los tributos y administrar justicia; y la fundación de la temida mita laboral para proporcionar un suministro adecuado de trabajadores para las minas de plata de Perú. Todo esto resultó en una presión sin precedentes sobre la población india, que desarraigó los límites comunales tradicionales, estresó las finanzas hasta el punto de la pobreza extrema y sometió a innumerables miles a trabajos forzados agotadores en las minas.⁴¹

El Arzobispo Toribio se dio cuenta de que tales demandas alienarían a los pueblos nativos del Perú de las autoridades españolas tanto seculares como eclesiásticas. Así que se dispuso a transformar a la Iglesia católica peruana en una contrafuerza que incorporara a los indígenas a la sociedad española al mismo tiempo que les ofrecía simpatía y apoyo. Sabía que para hacerlo de la manera más efectiva, necesitaba recopilar información precisa sobre la situación local. Por lo tanto, emprendió lo que se convertiría en uno de los viajes oficiales más completos a través de las zonas rurales del Perú, haciendo la primera —y única, hasta la de Martínez Compañón— visita al obispado norteño de Trujillo.⁴² Mientras viajaba a través de los escarpados picos de los Andes, el exuberante valle de Chicama y el desierto de Sechura, Toribio dejó a su paso planes para fundar iglesias, escuelas y hospitales, todo específicamente para los indígenas del Perú. Al regresar a Lima, fundó el Seminario de San Toribio en 1591, exigiendo que los estudiantes estudien las principales lenguas indígenas del Perú, el quechua y el aimara, y

aprueben exámenes de competencia que los demuestren capaces de ministrar a la población nativa. Empezó a estudiar quechua para poder comunicarse directamente con los indios. En reconocimiento a sus esfuerzos, la Iglesia Católica canonizó a Toribio en 1679.⁴³

Si bien Martínez Compañón no avanzó tanto en sus estudios de quechua como su predecesor —parece que solo conocía algunas palabras en quechua, como *sonco* (corazón), *hanac pacha* (cielo) y *siza* (flor)—, sí siguió los pasos de Toribio con su visita y su agenda de reforma resultante.⁴⁴ Además, en Lima, se había desempeñado como rector del seminario que aún llevaba el nombre de Toribio en 1770. De manera importante, los dos hombres se encontraron en momentos históricos análogos: cuando llegó Martínez Compañón en Perú, la corona española se embarcaba en una “reconquista” sin precedentes de las colonias, con amplias agendas de nuevos impuestos, mejor burocracia y renovado control fiscal. Al igual que las reformas toledanas antes que ellas, las reformas borbónicas afectaron particularmente a las comunidades indígenas del Perú. Cuando Martínez Compañón comenzó su carrera como alto prelado en esta situación altamente volátil, buscó posicionarse como un intermediario benévolo entre las comunidades nativas y las autoridades españolas, tal como lo había hecho Toribio doscientos años antes. A lo largo de su tiempo en Trujillo, sus iniciativas de reforma reflejaron el enfoque singular de Toribio en ayudar a los indígenas y los plebeyos a desarrollar la economía más amplia del obispado. Esperaba brindar un método alternativo para una convivencia más pacífica y mutuamente beneficiosa y, al hacerlo, crear una verdadera utopía en el Perú colonial.

En última instancia, la admiración de Martínez Compañón por San Toribio lo llevó a declarar a Toribio patrón del obispado, con toda la fanfarria de una “fiesta de primera” que todos los años otorgaba el día libre en el trabajo y patrocinaba una misa en su honor.⁴⁵ Le puso su nombre a un nuevo asentamiento en Moyobamba, llamándolo Santo Toribio de la Nueva Rioja.⁴⁶ Sin duda, a Martínez Compañón le hubiera gustado escuchar a Fernando Caycedo anunciar en su elogio que “un mismo espíritu motivó ” tanto arzobispo como santo, que “la gracia les dotó de un celo similar, una vitalidad y una fuerza iguales [que] ambos tuvieron para vencer los mayores obstáculos, y pasar por alto las mayores penalidades cuando las encontraron necesarias para el bien de sus gente.” Aunque Martínez Compañón dejaba muchos de sus proyectos en Trujillo en un estado de incertidumbre, quizás se consolaba con cómo había moldeado su carrera a partir de la de Toribio. Si bien nunca lo admitió por escrito, tal vez esperaba que algún día, como Toribio, sería beatificado e incluso santificado.⁴⁷

Aún así, durante sus últimos días en Perú, mientras los sirvientes se afanaban a su alrededor empacando sus posesiones mientras él garabateaba sus últimas cartas, podemos imaginar que algunas lágrimas cayeron de los ojos llorosos del obispo cuando pensó en todo lo que dejaría atrás. Tal vez soportó una noche de insomnio antes de despertar temprano el 30 de junio de 1790 para tomar rumbo a Huanchaco y al barco que lo llevaría lejos de su amada Trujillo, hacia una vida que aún no conocía. Cumpliría cincuenta y tres años en su próximo cumpleaños y, a su avanzada edad, un viaje tan largo no era una empresa fácil. El barco lo llevaría primero a Portobello, Panamá, pero no antes de que encallara dos veces al atravesar los lagos y ríos. rs que estriaban la delgada franja de tierra cerca de lo que hoy es el parque nacional Soberanía del país. Estos percances confirmaron los temores del obispo de que el viaje sería “aún más peligroso a través de Panamá”,⁴⁸ pero la ruta alternativa de desembarcar en algún lugar en territorio no poblado y cruzar los Andes a pie era simplemente insostenible. Martínez Compañón ya era demasiado mayor para tales viajes, algo que probablemente se vio obligado a recordar cuando

durante el viaje desarrolló una infección en el ojo derecho que le impedía leer o escribir. Primero llegó a Nueva Granada a través de la bulliciosa ciudad portuaria de Cartagena. Desde allí, viajó río arriba por el río Magdalena hasta Mompo, en el interior de Colombia, donde su delicada salud y las migrañas lo asaltaron durante un mes más. Durante este tiempo, podría haber sido difícil para él evitar que su mente viajara de regreso a través del istmo de Panamá, hacia el sur a lo largo de la costa del Pacífico, más allá de Ecuador y la ciudad portuaria de Paita, de regreso a su amada Trujillo.⁴⁹

Arzobispo de Santa Fe

Con el corazón probablemente en otra parte, el viernes 28 de enero de 1791, Martínez Compañón amaneció en el pequeño pueblo de Honda, Nueva Granada. Honda era la principal ciudad portuaria de la región, ya que estaba convenientemente situada a noventa kilómetros de Bogotá, en el centro de la red vial que se extendía hacia Mariquita y la región de Antioquia. Cinco días antes, cuando Martínez Compañón ingresó al pueblo, había sido “recibido con las mayores demostraciones de alegría por los habitantes”⁵⁰. Francisco Martínez, deán de la catedral de Bogotá, había viajado río abajo para encontrarse allí con el grupo. Esa mañana, Pedro Echevarri —fiel secretario de Martínez Compañón con él desde su juventud en España, recientemente nombrado racionero o dignatario de menor rango de la catedral— dijo una misa para conmemorar la solemne ocasión. Una vez finalizada la liturgia, Martínez Compañón se vistió con su hábito arzobispal y se arrodilló ante Francisco Martínez, quien a continuación hizo entrega a su nuevo líder de los instrumentos más significativos de su poder: su capa de arzobispo y su mitra, el sombrero cónico usado por obispos, arzobispos y cardenales. Echevarri leyó en voz alta el real decreto que declaraba a Baltasar Jaime Martínez Compañón vigésimo octavo arzobispo de Santa Fé de Bogotá, Nueva Granada. A continuación, Francisco Martínez sacó el palio episcopal, un cuello de lana blanca adornado con seis cruces bordadas en seda negra. Una vez que Martínez Compañón terminó de decir otra serie de oraciones, Echevarri sacó tres delicados alfileres de oro, “cada uno con una piedra preciosa incrustada”, y colocó el collar en las vestiduras del Arzobispo. A partir de ese momento, Martínez Compañón ya no era obispo de Trujillo.⁵¹

El recién nombrado Arzobispo de Bogotá pasó las siguientes seis semanas visitando las áreas de Honda y Mariquita, confirmando grandes multitudes de fieles y reuniéndose con funcionarios religiosos dondequiera que pudo. El sábado 12 de marzo hizo su primera aparición pública en Bogotá. El semanario *Papel Periódico* de la ciudad informó de su ingreso que “fue grande la alegría del público al ver a un pastor que tanto habían deseado por la noticia que habían tenido de sus talentos y virtudes”. La ocasión fue conmemorada con una canción especialmente compuesta que celebraba el “espíritu heroico” del Arzobispo, explicando cómo “este bendito día será el día más amado en la historia del Reino de la Nueva Granada”⁵².

Esta fue una bienvenida entusiasta adecuada a la ciudad más grande de la Nueva Granada; al censo de 1780, Santa Fé de Bogotá marcaba una población de 20.000 habitantes, casi cuatro veces más que Trujillo. El centro de la ciudad albergaba casas históricas de piedra, muchas de ellas encaladas con piedra caliza, así como varias iglesias famosas por su belleza. Estaba flanqueado por dos grandes cerros llamados Guadalupe y Montserrate, y el centro de la ciudad estaba atravesado por pequeños puentes que

cruzaban los ríos Magdalena y Vicachá. La catedral que sería el hogar espiritual de Martínez Compañón se encontraba en la espaciosa plaza principal de la ciudad. Originalmente construido en 1572, había sido severamente dañado por un terremoto en 1785 y todavía estaba en reparación cuando él llegó. La nueva fachada era de estilo típicamente neoclásico, con tres puertas de entrada y dos campanarios.⁵³

Independientemente del estado de sus renovaciones, la catedral de la ciudad era el centro religioso para la población marcadamente grande de hombres y mujeres religiosos de Bogotá, un grupo que los eruditos estiman que era tan grande que la ciudad albergaba un clérigo por cada veinticinco a treinta laicos. El arzobispo debe haber estado igualmente complacido al saber que su nuevo hogar albergaba una cultura intelectual vibrante, que incluía varias tertulias florecientes o reuniones de salón, donde los intelectuales discutieron de todo, desde política hasta literatura, arte y cultura. La ciudad albergaba el *Papel Periódico*, que informaba sobre noticias locales y de todo el imperio y, a menudo, comentaba sobre las actividades del arzobispo. A pesar de todo esto, Trujillo nunca estuvo lejos de la mente del arzobispo. De su amigo el virrey José Manuel Ezpeleta, compañero navarro, tomó prestados ejemplares del periódico *Mercurio Peruano* para estar al tanto de lo que sucedía en su antigua casa.⁵⁴

Mientras Martínez Compañón luchaba por aprender la geografía de su nueva ciudad natal (en una ocasión, según los informes, incluso faltó a misa porque no podía ver el reloj de la ciudad ni escuchar las campanas de la iglesia del palacio del arzobispo), tuvo que aceptar un mundo que cada día parecía volverse un poco menos familiar. El entorno físico que lo rodeaba no era lo único que había cambiado drásticamente. En diciembre de 1788, mientras Martínez Compañón organizaba su sínodo diocesano, muere su amado monarca Carlos III, dejando el trono a su hijo Carlos IV. Aunque el nuevo rey y sus ministros creyeron inicialmente que habían heredado una España estable y productiva, pronto surgieron dificultades fiscales. Carlos IV demostró ser un gobernante débil con poco interés en la política, y dejó la mayoría de los asuntos de gobierno a un cuadro rotativo de favoritos ineficaces. Mientras tanto, al otro lado de los Pirineos, la Revolución Francesa se volvió cada vez más violenta hacia los Borbones. Temiendo una intolerancia similar dentro de España, los Borbones españoles rompieron su antiguo pacto familiar con los franceses en 1793 y declararon la guerra a su nación vecina. Cuando terminó la guerra dos años después y España restableció las buenas relaciones con Francia, los aliados reunidos lucharon contra Gran Bretaña. A España le fue mucho peor en este conflicto, perdiendo el dominio naval de sus propios territorios y quedando aislada de su principal fuente de riqueza: sus posesiones americanas. Las guerras contra Francia y Gran Bretaña significaron que desde 1793 hasta 1808, España experimentó “una guerra casi ininterrumpida”, lo que resultó en una crisis fiscal sin precedentes. La Corona, con problemas de liquidez, buscó reunir fondos dondequiera que pudo. Incluso desde la lejana Bogotá, Martínez Compañón aportó lo que pudo, ofreciendo ocho mil pesos y “todas sus facilidades y capacidades, junto con las de su cargo” al rey.⁵⁵

Aunque las colonias españolas en América parecían más estables que la metrópoli, en la Nueva Granada había problemas. A pesar de los mejores esfuerzos de la Corona en la censura y el control de la prensa, el liberalismo antimonárquico de los nuevos Estados Unidos de América y los revolucionarios franceses no pudo mantenerse fuera para siempre. En el invierno de 1793, en Bogotá, un joven criollo llamado Antonio Nariño se encargó de traducir la “Declaración de los Derechos del Hombre.” Con su propia imprenta, llamada La Patriótica, produjo cien ejemplares que pretendía distribuir por todo el virreinato. Pero una vez que terminó la impresión, pensó mejor en el plan y decidió quemar todos menos dos copias, que guardó en sus archivos personales. Estos

documentos permanecieron ocultos hasta el verano de 1794, cuando el virrey y los miembros de la audiencia se despertaron una mañana de agosto para enterarse de que seis pasquines satíricos que se burlaban de ellos habían sido publicados por toda la ciudad. Creyendo que la soberanía española se enfrentaba a un ataque frontal, los jueces de la audiencia buscaron sin piedad a los perpetradores y en poco tiempo capturaron a los jóvenes que habían pegado las andanadas ofensivas por toda la ciudad. Es posible que los jueces se sintieran un poco decepcionados cuando sus interrogatorios revelaron que estos jóvenes tenían quejas sobre la política dentro de Bogotá, pero decididamente no estaban involucrados en ningún tipo de complot más grande para interrumpir el dominio español en el virreinato. Sin embargo, los jueces seguían convencidos de que en algún lugar, alguien en Bogotá estaba tratando de derrocar a la monarquía española. Investigaciones posteriores los llevaron al círculo de intelectuales que frecuentaban las reuniones de la tertulia de la ciudad y colaboraban en publicaciones semanales como el *Papel Periódico*, que resultó ser publicado nada menos que por Nariño. No les tomó mucho tiempo descubrir su intento fallido de distribuir los "Derechos del Hombre", un desafío directo a la monarquía absoluta. Pronto llegaron a creer que estaba en el centro de una conspiración que involucraba planes para apoderarse de los cuarteles militares de la ciudad, capturar hasta trescientos hombres armados y fugarse con grandes cantidades de dinero. El documento había sido impreso, argumentaron, para obtener más apoyo para este intento de golpe. Después de lo que los académicos ahora llaman la "Rebelión de Pasquinades", los jóvenes que publicaron los pasquines originales fueron arrestados, al igual que Nariño y su impresor, Diego de Espinosa.⁵⁶

Incluso con estos perpetradores en la cárcel, el virrey Ezpeleta y la audiencia no pudieron sacudirse la sensación de amenaza inminente a su autoridad. Nerviosos, iniciaron una campaña para adelantarse a una posible rebelión fortaleciendo la protección militar alrededor de la ciudad. Pero no todos estuvieron de acuerdo con esta agenda. Los poderosos criollos del cabildo resintieron la implicación de la deslealtad de los bogotanos; para enero de 1795, Bogotá parecía dividida en un campo criollo, que defendía la lealtad de la ciudad, y el peninsular, determinado en atajar cualquier amenaza percibida a la soberanía española. Desesperado por manejar una situación que rápidamente se estaba saliendo de su control, el virrey Ezpeleta buscó el consejo de sus asesores más cercanos. En este grupo estaba el arzobispo Martínez Compañón, quien en octubre de 1795 le aseguró que los rebeldes no representaban una verdadera amenaza para el Reino. El asunto no había sido más que una mezcla descuidada de "libertad, imprudencia y frivolidad", escribió. Estaba seguro de que los culpables no eran más que "pobres jóvenes, de provincias, sin conexiones ni influencias". El Arzobispo recomendó que fueran indultados.⁵⁸

Nunca se retractó de esta recomendación de clemencia para los perpetradores; pero al año siguiente, Martínez Compañón pareció reconsiderar la indulgencia hacia la rebelión en general. Todavía insistió en que "la gente de esta capital y sus provincias es en general pacífica, bien intencionada. . . [y] obedientes a su rey y ministros". Continuó recomendando la instrucción religiosa, la educación primaria y la formación en oficios para mantener el buen orden. Sin embargo, en los meses que transcurrieron, su correspondencia con el virrey adquirió matices más oscuros, especialmente cuando se trataba de su extensa lista de sugerencias sobre "los métodos que parecen apropiados para cumplir con los fines de los mandatos de Vuestra Excelencia" para gobernar un reino ordenado. Varios de estos reflejaron su antigua agenda de reformas en Trujillo: sugirió fundar dos nuevas escuelas primarias, un seminario para operarios eclesiásticos y escuelas para misioneros. Recomendó encuestar a la población local haciendo un mapa preciso del

virreinato y compilando un cuadro que enumere la población por sexo, edad, raza y profesión. Pero no se trataba de una simple recopilación demográfica como la que había ordenado en Trujillo. Esta vez, el arzobispo razonó que la información podría usarse para acumular información sobre defensas y rutas de evacuación. Pensó que se podría enviar una copia final a Madrid, presumiblemente para que los funcionarios allí pudieran revisar y aprobar los programas de evacuación por adelantado y mantener una copia en el archivo, "por lo que valía". En una situación tan precaria, Martínez Compañón pensó en utilizar la información para asegurar el control estatal del pueblo.⁵⁹

Nunca Martínez Compañón expresó un pensamiento tan alarmista en Trujillo, ni siquiera cuando fue llamado a Otusco para apaciguar allí la rebelión fiscal. En cambio, había escrito una carta elegante explicando la necesidad de impuestos en el Imperio español y la benevolencia del rey español. Quizás los acontecimientos en Francia desde que llegó a Bogotá, especialmente la muerte en guillotina del rey francés Luis XVI en enero de 1793 y el llamado Reino del Terror de Maximilien Robespierre, lo habían asustado, ya que tenían tantos ministros y élites españoles. Tal vez por eso recomendó a Ezpeleta que el virreinato prohíba la venta, compra, impresión o lectura de cualquier libro o manuscrito que se considere "sedicio, o subversivo a la tranquilidad pública y a los buenos modales." Como castigo para los casos de violación, el Arzobispo sugirió seis meses de destierro de la Nueva Granada. Recomendó cerrar la imprenta pública en la ciudad, así como desarraigar las imprentas más pequeñas que se encuentran en casas particulares o tiendas. Sugirió cerrar las puertas de la biblioteca pública, argumentando que "los hombres de estudios y letras de esta ciudad tienen todos en general dentro de sus casas los libros necesarios". Además, recomendó a la Inquisición que dejara de distribuir licencias para leer libros prohibidos en la Nueva Granada, para "impedir su introducción". Finalmente, pensó que la Inquisición debería erigir un juzgado en Bogotá, como satélite del principal tribunal de la Inquisición del virreinato en Cartagena.⁶⁰

Unos meses antes, Martínez Compañón había descartado la Rebelión de Pasquinades como una locura juvenil; ahora su opinión sobre la seguridad de la ciudad había cambiado drásticamente. Dada la historia local, su abundancia de cautela no era infundada: después de todo, solo trece años antes, los colombianos de provincias se habían manifestado contra las reformas tributarias y fiscales, reuniendo a 20.000 soldados y amenazando con marchar sobre una Bogotá vulnerable, retirándose solo después de que las autoridades virreinales concedieran a sus deseos de volver al statu quo financiero. Podríamos imaginar que a medida que envejecía, Martínez Compañón llegó a sentir que el mundo a su alrededor estaba cambiando demasiado rápido. El viejo orden en el que había desempeñado un papel tan definido se desvanecía ante sus ojos. Pero una investigación más detallada de la rebelión y la cultura intelectual en Bogotá en la década de 1790 sugiere otra explicación. Parece que, al igual que Antonio Nariño y el virrey Ezpeleta, el arzobispo se vio envuelto en un escándalo que rápidamente superó sus modestos comienzos.⁶¹

Aunque la mayor parte de la culpa de la rebelión de Pasquinades recayó claramente en Nariño, una vez que fue llevado a la cárcel, las autoridades virreinales comenzaron a preguntarse cómo se había hecho con el tratado prohibido de la Revolución Francesa en primer lugar. Directa o indirectamente, debe haber venido de alguien que tenía una licencia para leer material prohibido. Al ser cuestionado al respecto, Nariño admitió que había encontrado el documento en un libro que había logrado obtener de una guardia militar en el palacio virreinal. De manera indirecta, el propio virrey se había encargado de permitirle al joven acceder a un documento que nunca debió ver. Aunque este error no fue intencional, sus consecuencias fueron potencialmente desastrosas. Para

salvar las apariencias, Ezpeleta necesitaba desesperadamente demostrar su lealtad a la Corona española, su oposición a los criollos liberales y su capacidad para prevenir futuros episodios de este tipo en la ciudad y el virreinato.⁶²

Si bien el vínculo de Ezpeleta con Nariño a través de la guardia de palacio que “prestó” el polémico libro explica por qué el virrey habría querido fomentar una austera represión de la insubordinación en la Nueva Granada, aún deja sin respuesta la pregunta de por qué Martínez Compañón alteró tan dramáticamente su propia postura sobre la rebelión y sus consecuencias. Investigaciones posteriores revelan que, al igual que Ezpeleta, el arzobispo pudo haber respondido con tanta dureza porque sintió que su propia reputación estaba en peligro. Aunque su nombre nunca estuvo específicamente implicado, Martínez Compañón había participado en muchas de las mismas actividades sociales e intelectuales que Nariño y sus cómplices, la mayoría de los cuales se habían conocido a través de su participación en la creciente red de instituciones intelectuales públicas de Bogotá, incluida la expedición botánica de José Mutis, el *Papel Periódico* y las tertulias de la ciudad. El arzobispo tenía vínculos notables con todos ellos. La amistad de Martínez Compañón con Mutis era tan entrañable que este último le dedicó una planta —la *Martinezia granatensis*— y en 1793 el arzobispo intentó (sin éxito) persuadir al botánico para que asumiera un puesto de honor dentro de la jerarquía eclesiástica local. Dado su interés común por la botánica y la historia natural, Martínez Compañón debió haber visitado el famoso taller de la expedición y hablado con los investigadores e ilustradores que empleaba. Mutis fue uno de los pocos hombres que estuvo presente mientras el arzobispo exhalaba su último aliento. Su relación relativamente íntima lo vinculaba inequívocamente a uno de los sitios donde había crecido la insubordinación. El Arzobispo también tenía conexiones con el *Papel Periódico*, que producía la prensa de Nariño: era amigo del director del periódico, Manuel Socorro Rodríguez, y era un suscriptor elogiado. Además, se supo que Martínez Compañón asistió a la tertulia Eutropélica que Socorro Rodríguez realizó en su casa. Por tangenciales que fueran, estas conexiones con un subversivo convicto eran impropias para la más alta autoridad eclesiástica del país. Tal vez expliquen cómo sus duras recomendaciones de censura fueron una respuesta al peligro de su propia reputación.⁶³

Cualquiera que sea el razonamiento detrás de su repentino conservadurismo, es importante para recordar que desde un inicio, la agenda de Martínez Compañón en Bogotá difería claramente de lo que había hecho en Trujillo. Primero, el alcance de sus actividades estaba muy limitado: ahora era arzobispo, con un conjunto mucho mayor de responsabilidades eclesiásticas y una posición aún más destacada dentro del Imperio español. Las crecientes preocupaciones de su oficio inevitablemente lo impidieron participar en el tipo de mejoras sociales de base local por las que había trabajado tan arduamente en Trujillo. también era mayor, con menos energía y peor salud que cuando había llegado al norte de Perú en 1779. A pesar de estas preocupaciones, se las arregló para continuar con algunas de las preocupaciones que lo habían ocupado en Trujillo: ordenó reparaciones para las iglesias locales que habían sido dañadas por los terremotos y estableció seminario provincial de Bogotá con financiamiento de sus propias arcas. Confirmó 25.000 personas a lo largo de su paso por la Nueva Granada. En marzo de 1795 emprendió una visita pastoral. Pero en general, estos esfuerzos palidieron en comparación con la gran agenda que había emprendido en Trujillo. Parecía que la utopía del obispo en Trujillo estaba tan ligada al lugar en el que la concibió y la construyó que sería imposible replicarla en el contexto de su nueva posición en la Nueva Granada.⁶⁴

Sin embargo, Martínez Compañón continuó con una de las causas más queridas en el Perú. Con la ayuda del virrey Ezpeleta patrocinó cinco escuelas primarias en Bogotá,

una en cada barrio principal. Pero la mayor parte de su atención estaba en la escuela del Convento de La Enseñanza. Pensó que las niñas allí deberían aprender “leer, escribir y algo de matemáticas”, así como doctrina cristiana y bordado. Propuso que la escuela pública adjunta instruyera a sesenta o setenta estudiantes de día, que estudiarían el mismo plan de estudios que los estudiantes del seminario. Incluyó que el convento necesitaba más monjas que se dedicaran a la docencia. Para facilitar estas reformas, donó 41.000 pesos en 1795, dotando a veinticuatro monjas nuevas en el convento y dando cabida a diecisiete alumnas en la escuela diurna. Cuando murió, dejó 51.000 pesos adicionales a la escuela, dotando a veintiséis monjas más y dieciséis estudiantes diurnos más.⁶⁵ Por importantes que fueran, estos esfuerzos palidecieron en comparación con lo que había propuesto para Trujillo. Constreñado por su avanzada edad, mayores responsabilidades en el cargo, el tenso clima político y la jerarquía administrativa más definida en Bogotá, Martínez Compañón parecía haberse visto obligado a abandonar su visión utópica de mejora plebeya en la delgada playa arenosa del puerto de Trujillo de Huanchaco.

Notas

1. The retablo of San Francisco is described in Julián Vargas Lesmes, *Historia de Bogotá: Conquista y colonia* (Bogotá: Villegas Editores, 2007), 104; and Santiago Sebastián, *Estudios sobre el arte y arquitectura coloniales en Colombia* (Bogotá: Corporación la Can- delaria, 2006), 89.
2. Padre Fray Fermín Ibañez, *Oración funebre que, en las solemnes exequias dedicadas en el convento máximo de San Francisco de Santa Fé de Bogotá a la feliz memoria del Ilmo. Señor D. Baltasar Jayme Martínez Compañón, Arzobispo que fue de esta Metropoli* (Bogotá: Imprenta Patriótica, 1797).
3. *Ibid.*, 1.
4. *Ibid.*, 3–17.
5. Fernando Caycedo y Florez, “Oración funebre, que en las solemnes exequias funerales hechas por el monasterio de la Enseñanza de Santa Fé de Bogotá; a su insigne benefactor y padre, el ilustrísimo Señor Arzobispo de esta metropolitana, D. Baltasar Jaime Martínez Compañón, de gloriosa memoria. Dixo el D.D. Fernando Caycedo y Flórez, cura rector de dicha Santa Iglesia Cathedral, el día 18 de Noviembre de 1797,” in *Fundación del Monasterio de la Enseñanza, de Monjas Benitas, llamadas esclavas de la Virgen, establecidas en la ciudad de Santafé de Bogotá el año de MDCCLXXXIII* (Bogotá: Monasterio de la Enseñanza, 1802), 111.
6. Antón M. Pazos and Daniel Restrepo Manrique, “Acción de Martínez Compañón en Perú y Nueva Granada,” in *Los Vascos y América: Ideas, hechos, hombres*, ed. Ignacio Pérez Arana (Madrid: Espasa-Calpe, 1990), 341.
7. José Manuel Pérez Ayala, *Baltasar Jaime Martínez Compañón y Bujanda, prelado español de Colombia y el Peru* (Bogotá: Imprenta Nacional, 1955), 131.
8. *Ibid.*, 133.
9. José Maria Caballero, *Diario* (Bogotá: Fundación Editorial Epígrafe Ebook, 2006), 31.

10. Caballero described the archbishop's funeral procession: *ibid.*, 31. In 1805, an earthquake so badly damaged Bogotá's cathedral that it had to be demolished. Presumably, the Bishop's body was lost at this time, as cathedral staff today do not know its location. See also Julián Vargas Lesmes, *Historia de Bogotá: Conquista y colonia* (Bogotá: Villegas Editores, 2007), 106. For Catholic funeral traditions, see *New Catholic Encyclopedia* (New York: McGraw Hill, 1967), s.v. "funeral," 6:225–226. José Celestino Mutis's introduction to Florez's eulogy, "Censura del Señor Doctor Don Joseph Celestino Mutis . . . Bogotá, 20 December 1797," can be found in Caycedo y Florez, "Oración funebre," 85.
11. Caycedo y Florez, "Oración funebre," 107.
12. "Martínez Compañón to Agustín Hermenegildo de Querejazu, Trujillo, 10 June 1790" (Trujillo: AAT, Comunicaciones Eclesiásticas, 1778–1790, "La Despedida").
13. "Martínez Compañón to Antonio Hermenegildo de Querejazu, Trujillo, 10 October 1789" (Lima: AGNP, Colección Francisco Moyrera Matute, #564).
14. "Martínez Compañón to Viceroy Croix, Trujillo, 25 July 1785" (Bogotá: ANC, Virreyes 17, 432–433).
15. "Martínez Compañón to Andrés de Achurra, Trujillo, 12 April 1790" (Trujillo: AAT, Comunicaciones Eclesiásticas, 1778–1790, "La Despedida").
16. "Martínez Compañón to Viceroy Croix, Trujillo, 25 July 1785."
17. "Informe hecho acerca de las conclusiones que ha sacado de la visita general personal que realizó, 1789" (Lima: AAL, Papeles Importantes 1559–1924, legajo 23, doc. 22, 1789).
18. "Decretos de visita, Trujillo, 3 August 1786" (Trujillo: AAT, Comunicaciones Eclesiásticas, K:1:15).
19. "Pastoral Letter of Martínez Compañón, Trujillo, 22 April 1799" (Trujillo: AAT, Comunicaciones Eclesiásticas, K:1:15).
20. "Informe Hecho acerca de las conclusiones que ha sacado de la visita general personal que realizó . . . Trujillo, 28 April 1789" (Lima: AAL, Papeles Importantes 1559–1924, legajo 23, doc. 22: 30, 1789).
21. Patricia H. Marks, *Deconstructing Legitimacy: Viceroyes, Merchants, and the Military in Late Colonial Peru* (University Park: Pennsylvania State University Press, 2007), 25.
22. "Martínez Compañón to Andrés de Achurra, Trujillo, 27 May 1790" (Trujillo: AAT, Comunicaciones Eclesiásticas, "La Despedida").
23. "Martínez Compañón to Agustín Hermenegildo de Querejazu, Trujillo, 25 May 1789" (Lima: AGNP, Colección Francisco Moyrera Matute, #564).
24. "Martínez Compañón to Antonio Hermenegildo de Querejazu, Trujillo, 10 May 1780" (Lima: AGNP, Correspondencia, D1-25-727).
25. "Martínez Compañón to Agustín Hermenegildo de Querejazu, Trujillo, 10 April 1785" (Lima: AGNP, Colección Francisco Moyrera Matute, #564).
26. "Martínez Compañón to Viceroy Croix, Trujillo, 25 July 1785."

27. Martínez Compañón to Agustín Hermenegildo de Querejazu, Trujillo, 10 June 1789” (Lima: AGNP, Colección Francisco Moyrera Matute, #564).
28. “Martínez Compañón to Agustín Hermenegildo de Querejazu, Trujillo, 25 March 1790” (Lima: AGNP, Colección Francisco Moyrera Matute, #564).
29. “Martínez Compañón to Agustín Hermenegildo de Querejazu, Trujillo, 10 August 1780” (Lima: AGNP, Colección Francisco Moyrera Matute, #564).
30. Pérez Ayala, Baltasar Jaime Martínez Compañón y Bujanda, 20.
31. Joanne Pillsbury and Lisa Treve r, “The King, the Bishop, and the Creation of an American Antiquity,” *Sawpa Pacha* 29 (2008): 193.
32. “Actas de Cabildo, 22 June 1790, Oficios que Dirigió Martínez Compañón antes de su partida” (Trujillo: AAT, Actas de Cabildo Eclesiástico).
33. Herbert Klein, *The American Finances of the Spanish Empire: Royal Income and Expenditures in Colonial Mexico, Peru, and Bolivia, 1680–1809* (Albuquerque: University of New Mexico, 1988), 38–43.
34. “Martínez Compañón to Viceroy Croix, Trujillo, 25 July 1785.”
35. “Actas de Cabildo: Las Vidas de los Obispos” (Trujillo: AAT, Actas de Cabildo Eclesiástico).
36. “Descripción de la Intendencia de Trujillo, por la Expedición Hidrográfica” (Madrid: Archivo del Museo Naval de España [hereafter, AMN], Peru, Chile 7/Buenos Aires 1: ms. 119, doc. 6.9, pp. 244–254).
37. Martínez Compañón, “Decretos de visita, Trujillo, 3 November 1785” (Seville: AGI, Estado 75, no. 109).
38. “Martínez Compañón to Agustín Hermenegildo de Querejazu, Trujillo, 25 March 1790. (Lima: AGNP, Colección Francisco Moyrera Matute, #564).
39. “Actas de Cabildo, 22 June 1790, Oficios que Dirigió Martínez Compañón antes de su partida.”
40. As discussed in Chapter 2 of this volume.
41. For a good description of the Toledan reforms and their negative effects on the native population, see Kenneth Andrien, *Andean Worlds: Indigenous History, Culture, and Consciousness Under Spanish Rule, 1532–1825* (Albuquerque: University of New Mexico Press, 2001), chap. 3. A more recent interpretation is Jeremy Mumford, *Vertical Empire: The General Resettlement of Indians in the Colonial Andes* (Durham, N.C.: Duke University Press, 2012).
42. Daniel Restrepo Manrique, *Sociedad y religión en Trujillo (Perú) bajo el episcopado de Baltasar Jaime Martínez Compañón, 1780–1790* (Vitoria-Gasteiz: Servicio Central de Publicaciones, Gobierno Vasco, 1992), 49–53.
43. Roberto Levillier, *Santo Toribio Alfonso Mogrovejo: Arzobispo de los reyes (1581– 1606): Organizador de la iglesia en el virreinato del Perú* (Madrid: Sucesores de Rivad- eneyra, 1920), 5.

44. See vol. 2 of Trujillo del Perú, “Plan que Contiene 43 Voces Castellanas traducidas a las ocho lenguas que hablan los Indios de la Costa, Sierras, y Montañas del Obispado del Trujillo del Perú.”
45. “Actas de Cabildo: Las Vidas de los Obispos.”
46. Daniel Restrepo Manrique, “Plan Reformador del Obispo Martínez Compañón,” in “La Obra de Obispo Martínez Compañón sobre Trujillo del Perú en el siglo XVII,” in Baltasar Jaime Martínez Compañón y Bujanda, *Trujillo del Perú: Appendice II* (Madrid: Ediciones Cultural Hispánica del Centro Iberoamericano de Cooperación, 1994), 108.
47. Caycedo y Florez, “Oración funebre,” 97.
48. “Martínez Compañón to Agustín Hermenegildo de Querejazu, Trujillo, 25 July 1789” (Trujillo: Archivo Histórico Nacional, Colección Francisco Moyrera Matute, #564).
49. Information on this trip available in Pazos and Restrepo, “Acción de Martínez Compañón,” 338.
50. On the Honda region, see Ángela Inés Guzmán, *La Ciudad del río Honda* (Bogotá: Unibiblios, 2002), 57. The Archbishop’s entrance is described in “Noticias Particulares,” *Papel Periódico de Santa Fé de Bogotá* 1:1 (February 9, 1791): 4.
51. “Noticias Particulares,” *Papel Periódico de Santa Fé de Bogotá* 1:1 (February 9, 1791): 4.
52. “Noticias Particulares,” *Papel Periódico de Santa Fé de Bogotá* 1:6 (March 8, 1791): 47–48.
53. Francisco Silvestre, *Descripción del reyno de Santa Fé de Bogotá*, ed. Ricardo S. Pereira (Bogotá: Ministerio de Educación Nacional, 1950), 40.
54. For background on Bogotá, see Anthony McFarlane, *Colombia Before Independence: Economy, Society, and Politics Under Bourbon Rule* (New York: Cambridge University Press, 1993). See also “Martínez Compañón to Viceroy Ezpeleta, Santa Fé, 9 August 1791” (Bogotá: ANC, Curas y Obispos #0037, caja 51, carpeta 1, fols. 78–82).
55. The story about Martínez Compañón missing Mass is from Pérez Ayala, Baltasar Jaime Martínez Compañón y Bujanda, 56. To remedy the troublesome distance of his official residence from the cathedral, the Bishop eventually purchased another house that would serve as his home until he died. He then ceded the old archbishop’s palace to the city mint, which needed the space to expand. Pazos and Restrepo, “Acción de Martínez Compañón,” 338. On the incessant warfare of the period, see John Lynch, *Bourbon Spain, 1700–1808* (Oxford: Basil Blackwell, 1989), 395. Martínez Compañón’s pledge to the war effort appears in “Lista Donativo,” *Papel Periódico de Santa Fé de Bogotá*, 3:100 (26 July 1793): 379.
56. For general information on the Pasquinades Rebellion, see McFarlane, *Colombia Before Independence*, chap. 10.
57. Quoted in Pérez Ayala, Baltasar Jaime Martínez Compañón y Bujanda, 111–112.
58. Ezpeleta eventually followed his suggestion, and by June 1799, the young men had been released from prison; Pazos and Restrepo, “Acción de Martínez Compañón,” 339.

59. Pérez Ayala, Baltasar Jaime Martínez Compañón y Bujanda, 111–112.
60. “Mar tinez Compañón al Virrey de Santa Fé sobre Tumultos, Bogotá” (Seville: AGI, Estado 52, no. 25, doc. 3).
61. See McFarlane, *Colombia Before Independence*, 214–216.
62. The Pasquinades Rebellion and the link between Ezpeleta and Nariño are described in McFarlane, *Colombia Before Independence*, 285–290.
63. These relationships were retraced using the “Lista de Subscriptores,” *Papel Periódico* 1:20 (24 June 1791): 171, and a letter from “José Celestino Mutis to Martínez Compañón, Bogotá, 12 January 1793,” in *Archivo epistolar del sabio naturalista don José Celestino Mutis*, Tomo 11, ed. Guillermo Hernández de Alba (Bogotá: Editorial Kelly, 1968), 77–81. I also used the pertinent secondary sources: McFarlane, *Colombia Before Independence*; and Pazos and Restrepo, “Acción de Martínez Compañón.”
64. Martínez Compañón’s activities in Bogotá are described in Pérez Ayala, Baltasar Jaime Martínez Compañón y Bujanda, 103–130.
65. Pilar Foz y Foz, *Mujer y educación en Colombia, siglos XVI–XIX: Aportaciones del colegio de La Enseñanza, 1783–1900* (Bogotá: Academia Colombiana de Historia, 1997), 204–224.

CONCLUSIÓN. La utopía nativa de Martínez Compañón

En 1516, un abogado inglés llamado Tomás Moro escribió una obra literaria canónica que, casi medio milenio después, sería declarada por un profesor de la Sorbona de París como una de las publicaciones más importantes de la historia del mundo. En ese editorial de 2011 en el *New York Times*, Yves Charles Zarka se refirió a la Utopía como un libro que “inauguró” la era moderna, el tiempo en el que el hombre podía evaluar el mundo que lo rodeaba, encontrar sus carencias y “buscar un en otro lugar” imaginando una situación mejor para la humanidad. La utopía de Moro inventó una isla fantástica de ciudades todas “idénticas en lenguaje, costumbres, instituciones y leyes”, con calles uniformemente rectas y edificios agradablemente similares. Anidados entre ellos estaban los hospitales públicos para atender a los enfermos y las escuelas donde los niños aprendían las letras primarias en su lengua materna. Fuera de los muros protectores de las ciudades había granjas dirigidas por ciudadanos que periódicamente cumplían períodos de trabajo agrícola de dos años cultivando y cosechando. El universo social de Utopía estaba igualmente ordenado: la gente había practicado al principio sus propias religiones, adorando al sol, la luna o los planetas; pero después de que se enteraron del cristianismo, según Moro, “no creerías con qué entusiasmo lo aceptaron”. Los sacerdotes en Utopía eran venerados por encima de todos los demás. En general, la justicia, la paz y la prosperidad que prevalecieron allí promovieron un orden social jerárquico pero equitativo, en el que “las esposas están sujetas a sus maridos, los hijos a sus padres y, en general, los jóvenes a sus mayores”.¹

La utopía hace mucho tiempo que se ganó su lugar en los estantes de las bibliotecas de todo el mundo; pero en los albores del siglo XXI, “utopía” ha llegado a significar mucho más que la sociedad específica que Moro imaginó. Hoy es un “buen lugar inexistente”,² una alternativa onírica a las “leyes inmorales e injustas que determinan la política” en el mundo real.³ El mundo imaginado por Moro y las decenas de utopías que se han inventado después, en papel y en tiempo real—pretende rescatar lo cotidiano del desorden, el desacuerdo, la desafección, la enfermedad y la privación de derechos de la realidad. Las utopías ofrecen una propuesta de “transformación de lo cotidiano”, una que en su mera existencia “imagina una sociedad radicalmente diferente”.⁴ Las utopías, como escribió una vez Oscar Wilde, muestran la mejor visión que la humanidad tiene de sí misma.⁵

Como el barco en otra historia utópica, la celebrada Nueva Atlántida de Francis Bacon, la utopía que Martínez Compañón imaginó “navegó desde Perú”. Pero a diferencia del viaje ficticio de Bacon, que terminó en la mítica isla de Bensalem en algún lugar del Océano Pacífico, la aventura de Martínez Compañón no solo comenzó en Perú; ahí terminaba también.⁶ Fuera de Trujillo, la utopía del obispo era inimaginable. No podría haber existido sin el rico pasado prehispánico de Trujillo, su población diversa, sus microclimas y su abundante mundo natural. Trujillo fue donde Martínez Compañón vivió lo que llamó “los días más embriagadores de mi vida”,⁷ el lugar con el que había soñado desde que era un niño en España. Tenía “reverencia. . . y amor” por su gente, a quienes dijo que siempre recordaría con cariño sin importar dónde estuviera.⁸ Entre sus valles, cerros y montañas, encontró un “retiro aislado” que contenía “mucho más de lo que imaginamos”: una utopía de los recursos naturales, históricos y humanos.⁹

El último testimonio de Martínez Compañón de este prolífico universo fueron los nueve volúmenes de Trujillo del Perú, los libros que el cabildo celebró como el “esfuerzo más loable” de su propio “trabajo duro y dedicación”. Estos fueron su regalo a la posteridad de Trujillo, documentando para siempre “el conocimiento público de sus riquezas. . . y la sociedad.”¹⁰ Los nueve volúmenes revelaron un mundo en miniatura, una sociedad habitada por caballeros españoles elegantemente ataviados, mujeres indias humildes que asistían a la iglesia envueltas en modestos chales marrón oscuro y esclavos africanos que trabajaban en los campos de caña de azúcar. La gente de esta utopía de papel trabajó casi incesantemente para cultivar su rico suelo, cultivar alfalfa y arar campos de maíz y trigo. Criaban caballos y cuidaban ganado, mientras que sus rebaños de ovejas producían lana gruesa que se convirtió en hilo y, finalmente, en tela. Cazaban pumas, osos y jabalíes, y pescaban con intrincadas redes y caballitos. Producían manufacturas locales como queso y chicha de maíz. En su tiempo libre, se comportaban apropiadamente: asistían a peleas de gallos y corridas de toros patrocinadas por el estado, practicaban deportes y montaban elaborados bailes durante la temporada de Carnaval. Fueron respetuosos y educados entre ellos, con vecinos ayudando a vecinos durante la temporada de cosecha, y especialmente con las autoridades que periódicamente llegaban con sus bastones de oficina y listas de tributos. Vivían en ciudades ordenadas, con manzanas rectas, plazas centrales, iglesias y hospitales. Sus hijos asistieron a la escuela en edificios robustos con escritorios equipados con tinteros, cocinas, y patios para jugar.

Este microcosmos pintado de la vida cotidiana en el Trujillo colonial tardío se centra en el mismo tipo de actividades que, según el historiador de utopías Lyman Tower Sargent, son las más típicas. Sargent sostiene que las utopías “muestran a las personas en su vida cotidiana y representan el matrimonio y la familia, la educación, las comidas, el trabajo y cosas por el estilo. Es esta muestra de la vida cotidiana lo que caracteriza a una utopía”, sugiere, “y el utopismo se trata precisamente de esa transformación de lo cotidiano”.¹¹ Al mismo tiempo, es importante recordar que la utopía en Trujillo del Perú es una imaginación uno—es Trujillo presentado de la mejor manera posible, con el mayor optimismo posible. Como cualquier trabajo creativo, académico o incluso científico, estaba lejos de ser objetivo; llevó los sueños, esperanzas y prejuicios del obispo y de los artesanos y naturalistas que lo crearon. Martínez Compañón no mostró a su rey la miseria absoluta, el aislamiento social y el atraso tecnológico en que vivían tantos de sus diocesanos. Las acuarelas de Trujillo del Perú fueron en cambio su visión de lo que pudo haber sido en Trujillo: el mejor de los mundos posibles.

Igual de importante para la forma en que el obispo eligió representar visualmente su propuesta de utopía social en el Perú fue el mundo natural en el que existía. Mostró una naturaleza que era rotundamente fértil: su reino vegetal, en particular, reveló al espectador 488 especies distintas. Incluía las enredaderas de granadilla, que crecían en pérgolas y producían un fruto delicioso que podía usarse para curar fiebres, y la planta de chamcas, que los pastores añadían a la sal que dejaban para sus ovejas porque ayudaría a combatir los parásitos.¹² La vida animal de Trujillo fue igualmente vibrante, ya que los nueve volúmenes revelan que el obispado es el hogar de todo, desde el humilde conejillo de indias y la ardilla común hasta el temible león de montaña y el pequeño mono marrón “pequeño fraile”. Las numerosas aves de la zona ameritaban un volumen propio, repleto de detallados retratos de especímenes como el coto, cuya silueta torbellina, patas larguiruchas y cola extendida recordaban la vestimenta de los caballeros elegantes de la época. Incluso la humilde anchoa encontró su propio lugar en esta utopía natural, junto a otros ejemplares más infames como el tiburón y el pez espada. Quizás lo más importante es que todas estas plantas, animales, pájaros y peces sirvieron a las personas que vivían

entre ellos, como medicina, alimento, vestido e incluso diversión. El mundo natural de Trujillo era un verdadero edén, un universo fastuoso rebosante de vida exuberante, hojas verdes, plumas iridiscentes y pieles de vaca duraderas. Como dejó en claro la imagen del mestizo que cura su leishmaniasis con un unguento de la planta de angusacha (ver Lámina 20), era un mundo donde la gente, especialmente los trabajadores como los representados por el obispo, podían encontrar todo lo que necesitaban para hacer uso del entorno generoso que los rodeaba.

En algún lugar entre todo el idealismo y el optimismo que saltan de las páginas de las acuarelas de Trujillo se encuentra la realidad de que este futuro imaginado describe a Trujillo como “devenir en oposición a lo que ha llegado a ser; lo que está emergiendo en oposición a lo que es fijo y estático.”¹³ Sin embargo, como los astutos primeros lectores modernos de Utopía y Nueva Atlántida reconocieron mientras pasaban las páginas frente a ellos, las utopías no eran exclusivamente imaginaciones de una vida idealizada; las utopías comentan igualmente sobre la sociedad en la que se producen. Ofrecen una crítica sutil pero mordaz del imperialismo, el capitalismo, el dogma religioso o lo que más perturbe a su creador. Su manto de ficción es el disfraz que permitió a More y Bacon confrontar y criticar a sus propias sociedades. Aunque Martínez Compañón no escribió un texto literario utópico para el consumo público, él también imaginó y visualizó una crítica del mundo que lo rodeaba. Implícita en su arquitectura de utopía estaba la afirmación de que las maquinaciones del Imperio español necesitaban urgentemente una reparación.

Como el infame Juan de Palafox, obispo de Puebla, había aprendido en la Nueva España del siglo XVII, estaba claramente más allá de los deberes oficiales de cualquier alto eclesiástico, o al menos de cualquier sabio, hacer un gesto para criticar la política de la Iglesia en el Imperio español. ¹⁴ Si se hubiera atrevido a hacerlo por escrito, Martínez Compañón habría sido degradado sumariamente y expulsado del mismo lugar que tanto amaba. Pero al exponer lo que quería reformar, el obispo demostró lo que quería cambiar. Claramente, su impulso para construir iglesias en el desierto y hacer que los religiosos visiten las comunidades rurales indica su convicción de que fuera de los principales centros de población, los sacerdotes no atendían adecuadamente a muchos de los fieles. Sus constantes súplicas a los sacerdotes para que supervisen el decoro social (como su preocupación de que los niños y las niñas durmieran en habitaciones separadas) sugiere que muchas comunidades locales eran abandonadas regularmente a su suerte en lo que respecta al decoro cotidiano. Su recuento incesante de las finanzas de la iglesia implica que buena parte de estos fueron mal administrados.

Si bien desaprobando a la Iglesia era un negocio arriesgado, ir en contra de la Corona española tenía consecuencias potencialmente más desastrosas. Sin embargo, si miramos de cerca, podemos ver cómo la arquitectura de reforma de Martínez Compañón para Trujillo disfraza hábilmente sus semillas de discordia con la política imperial española. En esencia, sugiere que la Corona no hizo un buen uso de su mayor recurso: la gente de América y el mundo en el que vivían. La insistencia del obispo en inspeccionar y catalogar los recursos humanos y naturales de Trujillo implicaba que los españoles aún tenían que sacar provecho de lo que les rodeaba. Su enfoque en difundir el conocimiento de técnicas agrícolas eficientes sugiere que la Corona tenía trabajo que hacer en esa área. Asimismo, si los españoles ya hubieran logrado aprovechar adecuadamente el valor comercial y medicinal de la vida vegetal de Hispanoamérica, no habrían sido necesarios tres libros completos de imágenes de plantas e innumerables descripciones de sus propiedades. Si aún no supieran lo que tenían, los españoles no podrían aprovecharlo ni mejorarlo. Tales deficiencias podrían poner en tela de juicio toda la agenda del

colonialismo en Hispanoamérica. Si los españoles no estaban trayendo beneficio al Nuevo Mundo, si su misión de evangelización y civilización aún no había penetrado en tantos rincones del imperio, ¿cómo medir lo que habían estado haciendo allí durante siglos?

Sobre todo, los planes de Martínez Compañón para convertir a Trujillo en un escenario colonial ideal dependían de un mejor trato a sus pueblos originarios. Después de todo, una vez le había dicho audazmente al rey Carlos III que los indios de América eran “un pueblo miserable. . . dondequiera que uno mire.” Señalando específicamente su falta de educación espiritual, insistió en que vivían en “profunda ignorancia”, sin “idea del bien, del mal o de la virtud”. Aquí implicó a los españoles, cuya negligencia había dejado a los indios sin honor para sí mismos ni para su trabajo. Como resultado, los indios no entendían la laboriosidad y estaban mal dispuestos a esforzarse.¹⁵

Pero a pesar de toda su desgracia, Martínez Compañón estaba seguro de que los indios no eran intrínsecamente redimibles. Recuerde que él había caracterizado como “estúpidos” a sus contemporáneos que descartaban a los nativos americanos como mentalmente débiles, insistiendo en cambio en que los indios eran humanos y en realidad “iguales, o muy poco diferentes de otros hombres de su calidad [o estatus sociocultural] en esta área.”¹⁶ Su participación voluntaria en sus planes para construir nuevas ciudades en el desierto demostró que, como los plebeyos en otras partes del imperio, creían en la utilidad de vivir una “vida civil” en una comunidad organizada. Su abrumador entusiasmo por las escuelas primarias de las ciudades y los colegios universitarios indios demostró que estaban igualmente convencidos de la importancia de la educación y cómo podría ayudar a sus hijos a progresar. Igual de importante, el trabajo del obispo sostuvo que el intelecto de los indios debe ser valorado. Emplear informantes nativos y artesanos para la investigación de historia natural implicaba que el obispo valoraba su conocimiento del mundo en el que vivían. No solo pudieron proporcionar información útil sobre medicinas botánicas y posibles cultivos comerciales; también eran lo suficientemente sofisticados como para representar estos datos en un medio visual que se podía compartir con los académicos de todo el mundo. Los bailes de carnaval, los planos arquitectónicos, las notaciones musicales, los tejidos y la cerámica que incluyó en su colección y retrató en sus nueve volúmenes fueron prueba vívida de los logros de los pueblos originarios del Perú. Mostrárselos al rey indicó que esta cultura era compleja y sofisticada y que también era digna de ser catalogada, estudiada y exhibida.

Dado que estaba tan enfocada en mejorar la vida de los indígenas, la agenda de reformas de Martínez Compañón en Perú es muy reveladora sobre los males socioeconómicos a los que creía que estaban sujetos. A través de su lectura crítica, podemos ver su convicción de que a los indios no se les enseñaba un dogma religioso adecuado, ni se los guiaba a través de un comportamiento digno de los católicos, ni se les obligaba a seguir un horario regular de sacramentos. Si Martínez Compañón no hubiera estado convencido de esto, no habría llegado a tales extremos para labrar nuevas parroquias, llenarlas de sacerdotes y evaluar cómo iban las cosas en áreas que ya estaban ocupadas por figuras religiosas. El obispo sugirió que los españoles no habían logrado incorporar una gran parte de sus vasallos americanos a la vida del pueblo, con la estructura institucional y la observación social que la acompañaban; de lo contrario, no habría propuesto que la diócesis de Trujillo se beneficiaría de la fundación de veinte nuevos pueblos y la reubicación de cuatro a áreas donde atenderían a una mayor población. La educación india era inadecuada, implicaba su utopía, porque no había escuelas primarias o colegios especiales para indios a los que pudieran asistir los nativos. La agenda de reformas de Martínez Compañón también revela, y probablemente esto no sorprendió a nadie, su creencia de que los indígenas eran maltratados cuando trabajaban en las minas

de Perú. Ya sea que fueran arrastrados por la mita laboral (a la que se opuso directamente) o simplemente llevados a las minas por su necesidad de cumplir con los pagos de tributos, creía que los indios eran abusados, sobrecargados de trabajo y mal pagados. En su opinión, sus condiciones de vida en las zonas mineras eran insostenibles, tanto que imaginó un tipo de asentamiento completamente nuevo que atraería a trabajadores voluntarios a las minas, poniéndolos a trabajar a cambio de terrenos y las herramientas que necesitarían. para trabajarlos.

En resumen, al imaginar su utopía en el Perú colonial, el obispo al mismo tiempo señaló las mismas cosas que él creía que hacían del Perú una distopía. Si bien nunca habría pronunciado públicamente su programa como una crítica a la política española, y probablemente nunca habría expresado tales sentimientos públicamente (posiblemente ni siquiera en silencio para sí mismo), la crítica permanece. De esta forma, la utopía del obispo revela no sólo lo que imaginaba que podía ser sino también lo que lamentaba que fuera.

Notas

1. Yves Charles Zarka, "The Meaning of Utopia," *New York Times*, August 28, 2011, "The Opinionator" blog. See also Thomas More, *Utopia*, ed. George M. Logan (New York: Norton, 2011), 38–97.
2. Lyman Tower Sargent, *Utopianism: A Very Short Introduction* (Oxford: Oxford University Press, 2010), 2.
3. Zarka, "The Meaning of Utopia."
4. Sargent, *Utopianism*, 5.
5. Oscar Wilde, "The Soul of Man Under Socialism," Gutenberg ebooks #1017, <http://www.gutenberg.org/ebooks/1017>.
6. Francis Bacon, *The Advancement of Learning and New Atlantis*, ed. Arthur Johnston (Oxford: Clarendon, 1974), 215.
7. "Martínez Compañón to Agustín Hermenegildo de Querejazu, Trujillo, 25 March 1790" (Lima: AGNP, Colección Francisco Moyrera Matute, #564).
8. "Martínez Compañón to Andrés de Achurra, Trujillo, 12 April 1790" (Trujillo: AAT, Comunicaciones Eclesiásticas, "La Despedida").
9. "Martínez Compañón to Agustín Hermenegildo de Querejazu, 10 March 1780" (Lima: AGNP, Correspondencia D1-25-727). See also "Pastoral Letter of Martínez Compañón, Trujillo, 14 April 1782" (Seville: AGI, Cartas y expedientes: Curiosidades para el Jardín Botánico, Lima 798).
10. "Actas de Cabildo, 22 June 1790, Oficios que dirigió Martínez Compañón antes de su partida" (Trujillo: AAT, Actas de Cabildo Eclesiástico).
11. Sargent, *Utopianism*, 4.
12. "Expediente sobre la remisión de 24 cajones de curiosidades de la naturaleza y del arte, recogidos por el obispo de Trujillo (hoy arzobispo de Santa Fé) y remitidas por el virrey de Lima, venidas en la Fragata Rosa" (Seville: AGI, Lima 798).

13. Zarka, "The Meaning of Utopia."
14. D. A. Brading, *The First America: The Spanish Monarchy, Creole Patriots, and the Liberal State, 1492–1867* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), 228–253.
15. "Martínez Compañón to King Charles III, Trujillo, 15 May 1786" (Trujillo: AAT, *Colegios y Universidades: Erección y fundación de dos colegios de cholos y cholas en Trujillo*).
16. "Martínez Compañón to Don Juan José Urteaga, cura y vicario de la Provincia de Chachapoyas, Trujillo, 26 June 1785" (Trujillo: AAT, *Colegios y Universidades: Erección y fundación de dos colegios de cholos y cholas en Trujillo*).

EPILOGO

Para concluir nuestra historia, tal vez podamos imaginar una tarde fría en 1803 que se hizo mucho más fría por los muros de granito del palacio de El Escorial, ubicado en las suaves colinas a las afueras de Madrid. Ese fue el día en que las cajas de madera de Perú finalmente llegaron a su destino: la biblioteca del palacio.¹ Quienquiera que abriera las cajas habría encontrado nueve libros, sus páginas cosidas con hilo rojo en cubiertas de cuero rojo marroquí. Sus páginas revelaron intrincadas acuarelas pintadas a mano de jefes indios que yacen en el estado con llamativos tocados de plumas, exquisitas mariposas monarca naranjas y negras, y pastoras regordetas que cuidan de ovejas blancas e hinchadas en colinas verdes y onduladas. Quienquiera que los estuviera revisando quizás admiró las exuberantes y doradas imágenes de un mundo tan lejano y podría haberse detenido por un momento, preguntándose cómo un pequeño lugar del que nunca había oído hablar, en un reino en el que nunca había estado, podría contener un mundo entero en sí mismo.

Pero como sucede con los libros, el espectador pronto se cansó de ellos y dejó los nueve tomos de cuero rojo con tristeza en su caja de madera. Posteriormente fueron reenvasados en su caja sepulcral y enviados a Madrid. Allí, lejos del desierto costero de Trujillo y las verdes selvas, encontrarían un nuevo hogar en las frías salas de techos altos de la Biblioteca del Palacio Real en el centro de Madrid. Poco después de su llegada, un bibliotecario los archivó sin contemplaciones. Luego, los nueve volúmenes quedaron en gran parte olvidados, excepto por un ratón de biblioteca marrón que, en una tarde de invierno, hizo un magro almuerzo con un pequeño trozo de cuero dentro de la portada del volumen 3.2 Aunque los libros permanecieron sin abrir, dentro de sus páginas silenciosas yacía una visión de un mundo distante, donde los bailarines de carnaval ataviados como demonios giraban en círculos con serpentinas colgando de sus trajes de colores del arco iris (ver Ilustración 24). Obispos elegantemente vestidos se pararon pacientemente con las manos entrelazadas, mientras que los indios de piel clara con ropa estilo europeo se negaron obedientemente a jugar con dinero. Sentados en silencio con sus naipes y plumas, esperaban que un alma curiosa volviera a asomarse a su universo.

Notas

1. Records of the Palacio Real state that the nine volumes arrived there in 1803, delayed by various bureaucratic matters and by Spain's tumultuous international relations. See Manuel Ballesteros Gaibros, introduction to Baltasar Jaime Martínez Compañón, *Trujillo del Perú: Appendice II* (Madrid: Ediciones de Cultura Hispánica, 1994), 14.
2. This can be seen on the original copy at the Royal Palace Library.

FUENTES Y METODOS

Una tarde en el Archivo Nacional de Colombia en Bogotá, un compañero investigador me preguntó en qué estaba trabajando. “Obispo Martínez Compañón de Trujillo, Perú”, le dije. Pensó por un minuto y luego respondió que el mayor desafío al que me enfrentaría en este proyecto sería el problema del exceso de información. “Sus documentos están por todas partes. Aquí, Trujillo, Lima”, se desvaneció. “Páginas y páginas, miles”, advirtió. Fiel a su predicción, pronto me daría cuenta de que había innumerables archivos de documentos legajos y que solo los archivistas de Bogotá habían combinado esta vergüenza de riquezas en once rollos completos de microfilm. Como la gran mayoría de los documentos de Martínez Compañón, eran de la épica visita que realizó desde junio de 1782 hasta marzo de 1785. Los papeles habían llegado a Colombia porque tras enterarse de que iba a ser arzobispo de la Nueva Granada, Martínez Compañón ordenó una copia completa de sus documentos oficiales duplicados y traídos con él. Entre estos había instrucciones sobre cómo cultivar lino e instrucciones detalladas para operaciones de cesárea. Otros documentos relatan la historia de pobladores rebeldes disfrazados de franciscanos (que aparece en el Capítulo 2 de este volumen) y un caso de la Inquisición de la tranquila aldea de San Pedro de Lloc, en el que un anciano Andrés Ribera fue considerado una “vieja bruja” que había matado a su vecino. Era inevitable que solo algunos de estos documentos llegaran a formar parte de la historia que cuento sobre el obispo en estas páginas. Por más convincentes que los encontré, muchos tuvieron que ser dejados de lado para dejar espacio a aquellos que eran realmente centrales para el proyecto.

Estando en Colombia, enfrenté el problema de demasiada información; en Perú, el problema que encontré con más frecuencia fue la dificultad para acceder a lo que necesitaba. Aunque llegué a Lima y Trujillo por avión, la forma más razonable de llegar a la ciudad de Cajamarca, en las tierras altas, era en un viaje de ocho horas en autobús por caminos rurales sinuosos tan empinados que mis amigos locales casi me prometieron que me volvería desastrosamente enferma en el camino. El transporte no fue el único desafío al que me enfrenté; en un archivo estatal en Lima, un guarda se negó a dejarme entrar al edificio porque mi pasaporte no tenía los dos apellidos requeridos. En un archivo eclesiástico de las provincias, tomó tres semanas obtener el permiso para trabajar en la colección. Después de obtener acceso, hubo más sorpresas: gran parte de los documentos fueron devorados por los insidiosos ratones de biblioteca, cuyos caminos torcidos destruyeron trozos de escritura cuidadosa; otras páginas estaban parcialmente quemadas, estropeadas por manchas de agua o simplemente desintegradas. El clima y la historia del norte del Perú —sobre todo la humedad y las guerras de independencia, me dijeron los archivistas— habían hecho mella en los documentos que había dejado la época colonial.

A medida que continuaban los viajes de investigación y aprendí a anticiparme a estos desafíos, me enfrenté a lo que probablemente fue mi mayor, y quizás la única, decepción al trabajar en Martínez Compañón. Como el lector sin duda habrá notado, la gran mayoría de los registros de archivo sobre los proyectos de reforma del obispo simplemente desaparecen después de su tiempo en la región. Una y otra vez, encontramos la historia bellamente ambientada: Martínez Compañón visita; la gente se anima a pedirle una escuela, un nuevo pueblo o alguna otra mejora; los funcionarios locales expresan su apoyo más entusiasta; se dan los permisos y se sientan las bases burocráticas; y luego, nada. El rastro del documento simplemente termina. Es posible que los archivos

municipales contengan indicaciones documentales de cómo las escuelas primarias locales o las fundaciones de los pueblos continuaron después de las etapas iniciales de planificación; pero en mis años de investigación de archivos, no vi tal evidencia, ni otros estudiosos del obispo lograron encontrarla. Quizás esto se deba a que los proyectos sufrieron una lánguida muerte burocrática una vez que Martínez Compañón pasó a otras preocupaciones. Igualmente posible es que los proyectos sí procedieron a nivel municipal, pero la documentación correspondiente no se consideró digna de conservación. Aunque estaba más allá del alcance de este libro, tengo la esperanza de que una investigación dedicada a través de los archivos municipales en la región de Trujillo pueda producir más documentación sobre el destino de algunos de los proyectos que inició el obispo.

Sin un aviso exacto de cómo había terminado lo que estudié, tuve que cambiar mi enfoque del resultado y hacia el medio ambiente, a cómo el obispo y sus contemporáneos habrían visto sus esfuerzos y cómo eran un reflejo del mundo en el que vivían Martínez Compañón y quienes colaboraron con él fueron parte de una incansable cultura de superación y reforma, que enfrentó lo que faltaba imaginando cómo rehacerlo en una mejor versión del colonialismo. Fueron tomados por la idea de construir una utopía en torno a sí mismos, o se presentaban convincentemente como tales. Aunque tenían la intención de que su utopía pasara de las etapas de planificación al ámbito de la realidad, su fracaso en hacerlo no la hizo diferente de otras utopías del pasado, del presente o del futuro. Porque por su propia naturaleza, cuando las utopías se hacen realidad, dejan de ser utopías.

Metodología

Desde el comienzo de mi trabajo en este proyecto, una de las opciones sobre las que más deliberé fue cómo manejaría el conjunto dispar de datos de historia natural que el obispo dejó atrás. ¿Qué haría con las imágenes destinadas a ilustrar un libro que nunca se escribió? ¿Cómo leería el inventario de una colección que ya no existía? Aunque la información contenida en la investigación científica de Martínez Compañón era rica en promesas, era implacablemente cruda. Si el obispo hubiera tenido el lujo de disponer de tiempo para organizar sus notas y escribir la historia natural que pretendía, comparándola con sus nueve volúmenes de acuarelas y sus colecciones, mi tarea habría sido infinitamente más fácil, y es probable que Martínez Compañón lo hubiera hecho. sido una de las figuras más estudiadas del Imperio español moderno temprano. Pero llegué a ver por qué la investigación de historia natural de Martínez Compañón había sido relegada a la periferia de la erudición sobre historias naturales en el período colonial: era exasperantemente difícil unir los diferentes conjuntos de información para sacar las conclusiones fundamentadas que tendrían sentido de los datos.

A medida que leía más acerca de cómo se generó el conocimiento científico en el mundo atlántico moderno temprano, comencé a comprender que el sistema de organización de datos de Martínez Compañón era poco diferente al de muchos de sus contemporáneos. Aprendí cómo en la más célebre de las expediciones botánicas a América del Sur en el siglo XVIII, José Mutis compiló conjuntos separados de ilustraciones y descripciones botánicas en su taller en Bogotá. Más al sur de Perú, Hipólito Ruiz y José Pavón recopilaron los datos necesarios para una historia completa de la vida vegetal del Perú, pero nunca lograron producir o publicar más que una pequeña fracción del trabajo escrito que tenían la intención de completar. Finalmente, mi tarea con las

imágenes de acuarela y el inventario de la colección de Martínez Compañón quedó clara: haría por el obispo lo que Ruiz y Pavón habían hecho por sí mismos en Madrid, años después de que terminara su expedición. Recolectaron sus ilustraciones de plantas y descripciones escritas, combinándolas con especímenes de herbario e informando sobre sus hallazgos.

Aunque no tenía plantas secas con las que trabajar, desarrollé mi propia metodología de "lectura cruzada" de las imágenes botánicas y las descripciones de la colección, investigando más a fondo las conexiones convincentes que encontré con las historias naturales contemporáneas y la investigación etnobotánica actual. Esencialmente, hice —o intenté hacer— por Martínez Compañón lo que él hubiera hecho por sí mismo, si su vejez se hubiera desarrollado como él la había imaginado, con él finalmente terminando sus viajes itinerantes entre España y Trujillo, sentado en una cómoda silla en una biblioteca, sus dedos doloridos y ojos llorosos trabajando hasta altas horas de la noche para hacer que la utopía que había encontrado en Trujillo cobrara vida ante los ojos del mundo.

Este mismo análisis mesurado de datos crudos ha guiado mi trabajo con el léxico visual llamado Trujillo del Perú. Aquí la idea de “mirar” en lugar de simplemente “mirar a través” guió mi análisis. Esto fue aún más importante porque, como bien saben los estudiantes y académicos de la América Latina colonial, las imágenes de Martínez Compañón son ubicuas en la forma en que volvemos a contar el pasado colonial del Perú a través de la erudición. Aparecen en las portadas de libros sobre enfermedades, ciencia, historia de género, agricultura y relaciones raciales. Se utilizan en las páginas de monografías y libros de texto como ilustraciones que “añaden interés visual”. A pesar de su omnipresencia, las imágenes no se analizan; se discuten simplemente como “encargados por el obispo Martínez Compañón”, o descritos con el aún más engañoso “por el obispo Martínez Compañón”. Sin embargo, ellos también tienen su propia historia que contar: sobre sus contenidos, sus creadores, el mundo en el que se crearon, a dónde debían ir y cómo llegarían allí. La suya es una de las historias que he contado aquí, emparejando las imágenes con documentos de archivo y literatura secundaria para leerlas como una especie de documentación histórica.¹

Me he beneficiado de algunos modelos excelentes para esta nueva metodología de la historia cultural. A principios de la década de 2000, el influyente *Inka Bodies and the Body of Christ* de Carolyn Dean se publicó con gran interés y elogios, *The Mapping of New Spain* de Barbara Mundy había aparecido solo unos años antes, y el estudio exhaustivo de Ilona Katzew sobre la pintura de castas en México estaba próximo. Aunque formados como historiadores del arte, estos académicos trabajaron con fuentes visuales de formas innovadoras que intriguaron a sus homólogos en la historia. Estaba decidida a seguir su ejemplo y emplear las imágenes de Trujillo como un cuerpo de historia. Para utilizarlas al máximo de su capacidad, comencé a pensar de manera más amplia sobre lo que significaban las imágenes en el Imperio español moderno temprano. Aquí me beneficié inmensamente del rico ambiente intelectual de Los Ángeles, su decidido interés en todas las cosas visuales, y las numerosas conferencias, exhibiciones y seminarios a los que asistí en la Biblioteca Huntington, el Museo Getty y el Museo de Arte del Condado de Los Ángeles. Escuchar artículos y conversar con innovadores líderes en el campo como Daniela Bleichmar, Tom Cummins, Richard Kagan, Ilona Katzew y Barbara Mundy me ayudó a desarrollar el papel central que jugaron las imágenes en la vida de Martínez Compañón y sus contemporáneos.

El público moderno considera que las pinturas y los dibujos son esfuerzos creativos, reservando términos como “objetividad” y “ciencia” para fotografías y algunas imágenes generadas por computadora; pero en una era sin tecnología para la reproducción fotográfica, los dibujos, pinturas e ilustraciones eran registro y evidencia. Eran relatos de testigos oculares que se mantuvieron como un hecho. Además, los dibujos y las ilustraciones eran duraderos y móviles en una época en la que la información se transmitía a través de montañas y océanos a una velocidad que parece incomprensiblemente lenta para aquellos de nosotros que crecimos con un mundo de datos al alcance de la mano. Mientras que los especímenes, vivos o preservados, podían morir en diferentes climas o arruinarse por la humedad, las imágenes en papel podían pasar fácilmente de un experto a otro, transportadas por personas, caballos o incluso barcos. Podrían compartirse con los naturalistas de la metrópoli y podrían servir como temas de investigación científica internacional. También fueron una prueba valiosa del trabajo realizado, un factor clave para realizar solicitudes transatlánticas de patrocinio o aprobación continuos. Eran esenciales para las políticas de exhibición que fueron la columna vertebral de la generación de conocimiento en la Era de la Ilustración. Como demuestran los esfuerzos de Carlos V por remodelar la imagen de la moneda de mayor circulación de su imperio, fue a través de las imágenes que los imperios se vieron a sí mismos y se mostraron a los demás.²

En el contexto hispanoamericano, desarrollar un lenguaje de imágenes adquirió una urgencia especial. Los españoles que llegaron a Mesoamérica en el siglo XVI se encontraron con culturas nativas muy complejas, muchas de las cuales habían desarrollado sofisticados sistemas de registro visual. Las pictografías nahuas enfurecieron y fascinaron a los españoles, ya que eran evidencia incontrovertiblemente preocupante de que los hombres que habían descubierto al otro lado del mundo tenían su propia visión de la historia y la sociedad, junto con las técnicas para registrarla. En las decenas de códices y manuscritos producidos después de la conquista —la mayoría de las veces por estudiantes indígenas supervisados por eclesiásticos españoles— lo visual se convirtió en un puente epistemológico entre dos mundos que chocaron pero permanecieron, en su mayor parte, mutuamente ininteligibles. Una vez que Pizarro y los españoles llegaron al gran imperio inca del Tawatinsuyo, no encontrarían tal conexión. Los quipu, o cuerdas anudadas de hilo que servían como recursos mnemotécnicos o cuotas de conteo, eran una forma de registrar el conocimiento, pero ninguna que pudiera traducirse fácilmente a los entendimientos europeos. Pero como tan acertadamente demostró la Primera Nueva Crónica y Buen Gobierno de Felipe Guaman Poma de Ayala de 1615, los andinos coloniales pronto reconocieron cómo las imágenes podían hablar más claramente que la palabra escrita, transmitiendo vívidamente mensajes que los censores celosos habrían eliminado del texto. Mientras trabajaba con los nueve volúmenes de las acuarelas de Trujillo, me convencí de que Martínez Compañón y los artesanos nativos de Trujillo pensaban de manera similar sobre el poder único de las imágenes para transmitir información potencialmente incendiaria. Su trabajo original para catalogar “las artes, la sociedad y la cultura de los indios del Perú” es en gran parte la razón por la cual, más de doscientos años después de que se completó la historia de Trujillo, sigue siendo tan intrigante hoy.

Historiographical Connections

Although Martínez Compañón and his diocesans worked to build their utopia in a distant corner of the Kingdom of Peru, their project was inextricably linked to the reform culture of the eighteenth-century Spanish Empire. They drew on broader ideas of urbanity, sociability, and utility that were originally articulated on the other side of the Atlantic by theorists such as José Campillo, Pedro Campomanes, and Bernardo Ward, men whom scholars recognize as the original architects of the reformist policies today known as the Bourbon reforms. To understand the culture that inspired them, I relied on some of the most important syntheses of the eighteenth-century Spanish Empire, especially John Lynch's *Bourbon Spain, 1700–1808* (Oxford, 1989). I found John Elliott's *Empires of the Atlantic World: Britain and Spain in America, 1492–1830* (New Haven, Conn., 2006) helpful in providing background for the Spanish and Spanish American cases and as a comparative model to inspire deeper critical thinking on the processes of colonialism. Other useful studies include Antonio Domínguez Ortiz, *Carlos III y la España de la Ilustración* (Madrid, 1988); Ruth MacKay, "Lazy, Improvident People": Myth and Reality in the Writing of Spanish History (Ithaca, N.Y., 2006); Gabriel Paquette, *Enlightenment, Governance, and Reform in Spain and Its Empire, 1759–1808* (New York, 2008); José M. Portillo Valdés, *Crísis atlántica: Autonomía e independencia en la crisis de la monarquía hispana* (Madrid, 2006); Jaime Rodríguez, *The Independence of Spanish America* (Cambridge, 1998); Francisco Sánchez-Blanco, *Europa y el pensamiento español del siglo XVIII* (Madrid, 1991); and *El Absolutismo y las luces en el reinado de Carlos III* (Madrid, 2002). Richard Kagan's *Urban Images of the Hispanic World, 1493–1793* (New Haven, Conn., 2000) helped me to understand the importance of the city in Spanish colonization. I also found several older works useful, such as Nigel Glendinning, *A Literary History of Spain: The Eighteenth Century* (London, 1972); Richard Herr, *The Eighteenth-Century Revolution in Spain* (Princeton, N.J., 1958); and R. J. Shafer, *The Economic Societies in the Spanish World, 1763–1821* (Syracuse, N.Y., 1958).

On the ground in Trujillo, the Bishop and the people worked to fashion their own utopia, willingly adopting the rhetoric of urbane civility, public happiness, and economic utility that Spanish reformers espoused. Using it to envision how to improve their own local communities, they initiated projects to incorporate isolated settlements into towns and to build local primary schools. In so doing, they learned how to manage an incredibly complex bureaucratic process, how to gather and distribute information in ways bureaucrats would accept, and how to ask for what they wanted in terms that would appeal to those in power. Instead of rebelling against colonialism, as their counterparts in the south of the viceroyalty did, they engaged with the culture of reform, endearing themselves to Spanish society. This engendered a drastically different dynamic from the one that interests most scholars of the eighteenth-century Andes. There is an excellent body of recent scholarship on the Túpac Amaru rebellion, when indigenous communities of the central and southern Andes waged war against the Spanish in response to the increased taxation and stricter local governance that characterized the Bourbon reform agenda. For the best work on this subject, see Sergio Serulnikov, *Subverting Colonial Authority: Challenges to Spanish Rule in Eighteenth-Century Southern Andes* (Durham, N.C., 2003); Ward Stavig, *The World of Túpac Amaru: Conflict, Community, and Identity in Colonial Peru* (Lincoln, Neb., 1999); and, especially, Charles Walker, *Smoldering Ashes: Cuzco and the Creation of Republican Peru, 1780–1840* (Durham, N.C., 1999).

More recently, scholars of the second half of the colonial period in Peru have produced focused studies detailing how specific communities and interest groups engaged with the Bourbon reform agenda. By tracing the history of multiple reform initiatives in

a single province over a relatively short time span, *The Bishop's Utopia* takes a multileveled approach to this question, highlighting how even though reform agendas differed by project and by region, outcomes were disappointingly similar. This perspective is akin to that taken by Charles Walker in his excellent *Shaky Colonialism: The 1746 Earthquake-Tsunami in Lima, Peru, and Its Long Aftermath* (Durham, N.C., 2008), which details a citywide program of regeneration that met with decidedly mixed results. Similar to my findings with the Trujillo case, Walker uncovers a heavy dose of stonewalling by local elites who opposed rebuilding and resettlement programs that they perceived as jeopardizing their entrenched economic interests. Other studies approach the Bourbon reforms in Peru thematically instead. Adam Warren's *Medicine and Politics in Colonial Peru: Population Growth and the Bourbon Reforms* (Pittsburgh, 2010) demonstrates how elite Creole medical professionals positioned their work as benefiting the greater social good, but privately were more concerned with their own advancement than any public interest. Elites in Trujillo regularly employed these same techniques of disingenuousness when they publicly supported the Bishop's projects, but claimed to be unable to secure the necessary bureaucratic permits to proceed. Bianca Premo's *Children of the Father King: Youth, Authority, and Legal Minority in Colonial Lima* (Chapel Hill, N.C., 2005) illustrates how Bourbon social policies on children, family, and education were imagined at the metropolitan level in ignorance of local circumstance, and therefore often met with resistance from local communities.

Throughout my research and writing, I also relied on generalist works on the late colonial period in Peru, especially the foundational scholarship of John Fisher, including *Bourbon Peru, 1750–1824* (Liverpool, 2003), *Silver Mines and Miners in Colonial Peru* (Liverpool, 1977), and *Government and Society in Colonial Peru: The Intendant System, 1784–1814* (London, 1970). The fact that the Peruvian historiography, in Spanish and in English, still lags so far behind what is available for New Spain makes his work all the more indispensable. I found Patricia Marks's *Deconstructing Legitimacy: Viceroy, Merchants, and the Military in Late Colonial Peru* (University Park, Pa., 2007) useful for thinking about how economic concerns influenced viceregal policy in Lima. It was only after I finished my doctoral studies that the superb *Guide to Documentary Sources for Andean Studies, 1530–1900*, ed. Joanne Pillsbury (Norman, Okla., 2007) appeared, but it made the rest of my work infinitely more expeditious and will surely be an indispensable resource for future generations of historians, archaeologists, literary scholars, and anthropologists. Several works on the history of native peoples in Spanish Peru were essential to understanding how Martínez Compañón's project both built on past agendas and diverged from them, including Kenneth Andrien, *Andean Worlds: Indigenous History, Culture, and Consciousness Under Spanish Rule, 1532–1825* (Albuquerque, N.M., 2001); Carolyn Dean, *Inka Bodies and the Body of Christ: Corpus Christi in Colonial Cuzco, Peru* (Durham, N.C., 1999); David Garret, *Shadows of Empire: The Indian Nobility of Cuzco, 1750–1825* (Cambridge, 2005); Jeremy Mumford, *Vertical Empire: The General Resettlement of Indians in the Colonial Andes* (Durham, N.C., 2012); and Ann Wightman, *Indigenous Migration and Social Change: The Forasteros of Cuzco, 1570–1720* (Durham, N.C., 1990). Although it focuses on northern New Spain, David Weber's *Bárbaros: Spaniards and Their Savages in the Age of Enlightenment* (New Haven, Conn., 2005) provided a wonderful overview of policy toward Indians on the edges of empire. I also referenced other useful works on colonial governance and native peoples elsewhere in Spanish America, including Woodrow Borah, *Justice by Insurance: The General Indian Court of Colonial Mexico and the Legal Aides of the Half-Real* (Berkeley, Calif., 1983); James Lockhart, *The Nahuas After the Conquest: A Social and Cultural History of the Indians of Central Mexico, Sixteenth Through Eighteenth*

Centuries (Stanford, Calif., 1992); Dorothy Tanck Estrada, *Pueblos de indios y educación en el México colonial, 1750–1821* (Mexico City, 1999); and Kevin Terraciano, *The Mixtecs of Colonial Oaxaca: Údzahui History, Sixteenth Through Eighteenth Centuries* (Stanford, Calif., 2001). To help me think about what it meant to be Indian in a world obsessed with racial “purity,” I used the excellent study of race, religion, and political identity in New Spain by María Elena Martínez, *Genealogical Fictions: Limpieza de Sangre, Religion, and Gender in Colonial Mexico* (Stanford, Calif., 2008).

Economic histories and statistical compilations were important for providing context to understand Trujillo’s fiscal backdrop, including Herbert Klein, *The American Finances of the Spanish Empire: Royal Income and Expenditures in Colonial Mexico, Peru, and Bolivia, 1680–1809* (Albuquerque, N.M., 1988); Nils Jacobsen and Hans Jürgen-Puhle, eds., *The Economies of Mexico and Peru During the Late Colonial Period, 1760–1810* (Berlin, 1986); and John TePaske and Herbert Klein, eds., *The Royal Treasuries of the Spanish Empire in America, vol. 1: Peru* (Durham, N.C., 1982). Carlos Marichal’s admirable *Bankruptcy of Empire: Mexican Silver and the Wars Between Spain, Britain, and France, 1760–1810* (Cambridge, 2010) inspired me to think about how the macro-level fiscal operations of the empire affected regional initiatives. These works offer a solid starting point for scholars to begin to understand the complex economies of the viceroyalty in the colonial period, but there is ample room for further study in the Peruvian case.

In contrast, a related area of inquiry—colonial mining in the Andes—enjoys a more developed body of scholarship. Some of the most important works include Peter Bakewell, *Silver and Entrepreneurship in Seventeenth-Century Potosí: The Life and Times of Antonio López de Quiroga* (Albuquerque, N.M., 1988); Kendall Brown, *A History of Mining in Latin America from the Colonial Era to the Present* (Albuquerque, N.M., 2012); Carlos Contreras, *Los Mineros y el rey: La Economía colonial en los Andes del norte: Hualgayoc, 1770–1824* (Lima, 1995); John Fisher, *Silver Mines and Miners in Colonial Peru* (Liverpool, 1977); Miguel Molina Martínez, *Antonio de Ulloa en Huancavelica* (Granada, 1995); and Arthur Whitaker, *The Huancavelica Mercury Mine: A Contribution to the History of the Bourbon Renaissance in the Spanish Empire* (London, 1971). I turned to David Brading, *Miners and Merchants in Bourbon Mexico, 1760–1810* (Cambridge, 1971) for further background.

Even though the Hualgayoc miners hoped to flatter the Bishop by saying otherwise, the fact remains that Martínez Compañón was far from a mining expert. As a historical figure, he is exceedingly difficult to categorize either as a naturalist or a reformer: his interests and pursuits were too broad and his agenda too locally calibrated to be easily situated in bigger metropolitan categories. However, he was most decidedly a member of the eighteenth-century religious hierarchy, and to properly identify him as such, I relied on a large corpus of scholarship. For a general orientation to ecclesiastical hierarchies, parish culture, and the complex vocabulary of colonial Catholicism, I turned to William Taylor’s *essential Magistrates of the Sacred: Priests and Parishioners in Eighteenth-Century Mexico* (Stanford, Calif., 1996). I also utilized David Brading’s *Church and State in Bourbon Mexico: The Diocese of Michoacán, 1749–1810* (Cambridge, Mass., 1994) and consulted Nancy Farriss, *Crown and Clergy in Colonial Mexico, 1759–1821: The Crisis of Ecclesiastical Privilege* (London, 1968). For the Spanish case, I turned to William J. Callahan, *Church, Politics, and Society in Spain, 1750–1874* (Cambridge, Mass., 1984).

The most dynamic specialized studies on the Church in eighteenth-century Spanish America focus almost exclusively on New Spain. Most recently, Matthew O'Hara's *A Flock Divided: Race, Religion, and Politics in Mexico, 1749–1857* (Durham, N.C., 2010) examines how the politics of Indian-ness and religion intersected in reform ideology. Pamela Voekel's *Alone Before God: The Religious Origins of Modernity in Mexico* (Durham, N.C., 2002) considers the religious realm of eighteenth-century reform culture there, as does Brian Larkin's more generalist *The Very Nature of God: Baroque Catholicism and Religious Reform in Bourbon Mexico City* (Albuquerque, N.M., 2010), which treats many of the same subjects. For the Peruvian case, the best scholarship in English revolves around female religious orders and spiritual practices, including Kathryn Burns's excellent first book, *Colonial Habits: Convents and the Spiritual Economy of Cuzco, Peru* (Durham, N.C., 1999); and Nancy van Deusen, *Between the Sacred and the Worldly: The Cultural Practice of Recogimiento in Colonial Lima* (Stanford, Calif., 2001). Dean's *Inka Bodies and the Body of Christ* offers a good orientation on how native peoples were incorporated into Catholic ritual. For background on the early Church in Peru, I used Kenneth Mills, *Idolatry and Its Enemies: Colonial Andean Religion in Extirpation, 1640–1750* (Princeton, N.J., 1997) as well as Sabine MacCormack, *Religion in the Andes: Vision and Imagination in Colonial Peru* (Princeton, N.J., 1991); and Irene Silverblatt, *Modern Inquisitions: Peru and the Colonial Origins of the Civilized World* (Durham, N.C., 2004).

The Bishop's Utopia implies that Martínez Compañón deserves a space next to his more recognized ecclesiastical colleagues who promoted "enlightened" reform in Spanish America in the eighteenth century, most often in New Spain. Although the scholarship has yet to produce a monograph that offers a thoughtful overview of their careers, there are ample studies on the individual lives of the most important reforming archbishops, bishops, and cathedral canons of eighteenth-century Spanish America. On New Granada's commanding Antonio Caballero y Góngora, who served concurrently as viceroy and archbishop, I consulted Marco Antonio Fonseca Truque, *Historia del delito en Colombia: El Veneno del arzobispo* (Bogotá, 1983); and Roberto María Tisnes Jiménez, *Caballero y Góngora y los comuneros* (Bogotá, 1984). I was surprised that such an exceptional figure has not merited a more recent monograph. On José Pérez Calama, cathedral canon of Michoacán and later bishop of Quito, see Germán Cardozo Galue, *Michoacán en el siglo de las luces* (Mexico City, 1973); Juvenal Jaramillo, *José Pérez Calama: Un Clerigo ilustrado del siglo XVIII en la antigua Valladolid de Michoacán* (Morelia, 1990); and Ekkehart Keeding, *Surge la nación: La Ilustración en la audiencia de Quito, 1725–1812* (Quito, 2005). Francisco Fabián y Fuero is the subject of Francisco Rodríguez de Coro's *Fabián y Fuero: Un Ilustrado Molinés en Puebla de los Angeles* (Madrid, 1988). The best of these studies is Luis Sierra Nava Lasa's look at Francisco Lorenzana, archbishop of Mexico, *El Cardenal Lorenzana y la Ilustración* (Madrid, 1973).

Other than these reformers, the ecclesiastic who looms largest in this study is the great "defender of the Indians," Bartolomé de Las Casas. Here the historiography seems to have suffered from the controversy about the contradictions between Las Casas's scholarly arguments and his actual life because there is great need for an updated scholarly look at his influence on the ideas of race and slavery in colonial Spanish America. Although it is dated, Lewis Hanke's *All Mankind Is One: A Study of the Disputation Between Bartolomé de Las Casas and Juan Ginés de Sepúlveda on the Religious and Intellectual Capacity of the American Indians* (DeKalb, Ill., 1974) is the most comprehensive study available. Additional works that touch on Las Casas and his influence include Anthony Pagden, *The Fall of Natural Man: The American Indian and*

the *Origins of Comparative Ethnology* (Cambridge, 1982); and Tzvetan Todorov's *The Conquest of America: The Question of the Other* (New York, 1984). Other Catholic thinkers make appearances in this study as well, with the most important (and interesting) of them being Athanasius Kircher, of whom Martínez Compañón was a dedicated fan. Here Paula Findlen's cleverly titled edited volume, *Athanasius Kircher: The Last Man Who Knew Everything* (New York, 2004), is an excellent starting point. For a study of another cleric interested in matters of nature and science, I looked to the somewhat convoluted literary scholarship of Margaret Ewalt, *Peripheral Wonders: Nature, Knowledge, and Enlightenment in the Eighteenth-Century Orinoco* (Lewisburg, Pa., 2008).

In situating the Bishop's archaeological research, I benefited greatly from the work of Joanne Pillsbury, including *Past Presented: Archaeological Illustration and the Ancient Americas* (Washington, D.C., 2012), and *Palaces of the Ancient New World* (Washington, D.C., 2004), edited with Susan Toby Evans. Also important was the work of Paz Cabello Carro, including *Coleccionismo americano indígena en la España del siglo XVIII* (Madrid, 1989), *Museo de América* (Madrid, 1984), and "Spanish Collections of Americana in the Late Eighteenth Century" (Philadelphia, 2011). Rosa Zeta Quinde's *El Pensamiento ilustrado en el Mercurio Peruano, 1791–1794* (Piura, 2000), and *La Ilustración en América colonial*, ed. Diana Soto Arango et al. (Madrid, 1995) were especially helpful in fleshing out the intellectual culture of Peru and Spanish America in the late eighteenth century. Kathryn Burns's *Into the Archive: Writing and Power in Colonial Peru* (Durham, N.C., 2010) influenced my thinking about the socioeconomic politics of generating documents and reminded me to look beneath the surface of the stories they tell.

While I locate *The Bishop's Utopia* in the broader contexts of the Spanish Empire and the viceroyalty of Peru, it is just as much situated in the distinctive context of the north coast. In this region—where mita and tribute duties were less, indigenous communities fared comparatively better, and Spanish-Indian relations were traditionally more peaceable—native groups staged alternative responses to increased pressure from Spanish authorities. Instead of reacting against the Bourbon agendas with violence, the people of Trujillo absorbed the discourse of reform and refashioned it into a locally based vision of improvement that would better suit their needs. Readings here include the influential work of Scarlett O'Phelan, especially *El Perú en el siglo XVIII: La Era borbónica* (Lima, 1999), *Rebellions and Revolts in Eighteenth-Century Peru and Upper Peru* (Cologne, 1984), and *El Norte en la historia regional, siglos XVIII–XIX* (Lima, 1998). I also relied on the excellent body of work that focuses on the Trujillo region in the colonial period, including Karen Graubart, *With Our Labor and Sweat: Indigenous Women and the Formation of Colonial Society in Peru, 1550–1700* (Stanford, Calif., 2007); Susan E. Ramírez, *Provincial Patriarchs: Land Tenure and the Economics of Power in Colonial Peru* (Albuquerque, N.M., 1986), and *The World Upside Down: Cross-Cultural Contact and Conflict in Sixteenth-Century Peru* (Stanford, Calif., 1996); and Alejandro Reyes Flores, *Hacendados y comerciantes: Piura, Chachapoyas, Moyobamba, Lamas, Maynas (1770–1820)* (Lima, 1999).

Following the ways in which local communities dialogued with a reform agenda inspired by the eighteenth-century culture of improvement highlights how local people reimagined these initiatives to suit their particular circumstances and needs. This periphery-center approach to the Bourbon reforms builds on previous scholarship showing how native and plebeian groups turned instruments of imperial exploitation to their advantage, especially Jeremy Baskes, *Indians, Merchants, and Markets: A*

Reinterpretation of the Repartimiento and Spanish-Indian Economic Relations in Colonial Oaxaca, 1750–1821 (Stanford, Calif., 2000); and Susan Deans-Smith, *Bureaucrats, Planters, and Workers: The Making of the Tobacco Monopoly in Bourbon Mexico* (Austin, Tex., 1992). At the same time, the book's focus on broader ideas of "improving" the Indians through promoting education and managing social behavior contributes to the need for more studies of the social aspects of the Bourbon reforms, as so elegantly called for in Ann Twinam's influential *Public Lives, Private Secrets: Gender, Honor, Sexuality and Illegitimacy in Colonial Spanish America* (Stanford, Calif., 1999).

Although *The Bishop's Utopia* is the first monograph focusing on Martínez Compañón's secular reform agenda and natural history research, I was lucky to have a handful of past studies of his life and work to build upon. The most recent (and most comprehensive) of these is Daniel Restrepo Manrique, *Sociedad y religión en Trujillo (Perú), bajo el episcopado de Baltasar Jaime Martínez Compañón, 1780–1790* (Vitoria-Gasteiz, Spain, 1992), which examines Martínez Compañón's secular and ecclesiastical work. Between 1978 and 1994, the Real Biblioteca de España published beautiful high-quality reproductions of the nine volumes, also titled *Trujillo del Perú* (Madrid, 1978–1994). The Banco Continental de Perú published an illustrated volume of the Peruvian images called *Crónica gráfica del Obispo Martínez Compañón* (Lima, 1993). A conference at the University of Piura resulted in an edited volume of detailed studies on various aspects of the Bishop's work, *Vida y obra del Obispo Martínez Compañón* (Piura, 1991). Carlos Contreras discussed his work at Hualgayoc in *Los Mineros y el rey* (Lima, 1995); and Inge Schjellerup published a book about a second, mostly duplicate set of watercolors that were left behind in Trujillo, *Razón de las especies de la naturaleza del arte del obispado de Trujillo del Perú del Obispo D. Baltasar Jaime Martínez Compañón* (Trujillo, 1991). Pilar Foz y Foz considers his involvement with La Enseñanza schools in *Mujer y educación en Colombia, siglos XVI–XIX: Aportaciones del colegio de la Enseñanza, 1783–1900* (Bogotá, 1997). Older studies of the Bishop include the comprehensive biography by José Manuel Pérez Ayala, *Baltasar Jaime Martínez Compañón y Bujanda, prelado español de Colombia y el Perú* (Bogotá, 1955); and Ruben Vargas Ugarte, *Tres figuras señeras del episcopado americano* (Lima, 1966).

The main intellectual discourse in which I locate Martínez Compañón's utopia, the so-called debate over the New World, has been the subject or theme of several important works. In his seminal text *The Dispute of the New World: The History of a Polemic, 1750–1900* (Pittsburgh, 1973; 2nd ed., 2010), Antonello Gerbi pointed out that the Americans who wrote in defense of their native (or adopted, in the case of the Creoles) territory did not generate any new information to make their claims. Instead, they analyzed pre-Hispanic artifacts already known to scholars and developed complicated dialogues refuting arguments that other Europeans had already printed. This is, of course, much different from the Bishop's approach, which generated original scientific data from collaboration with native communities. Key participants in the debate, including the myriad Jesuits who wrote from Europe after their 1776 expulsion, are the focus of a good part of David Brading's massive intellectual-political history of Spanish colonialism in America, *The First America: The Spanish Monarchy, Creole Patriots, and the Liberal State, 1492–1867* (Cambridge, 1991). Jorge Cañizares-Esguerra revisited "the great debate," pairing it with an admirably broad analysis of science, politics, and racial dynamics in *How to Write the History of the New World: Histories, Epistemologies, and Identities in the Eighteenth-Century Atlantic World* (Stanford, Calif., 2001). As he so elegantly demonstrates, changing scientific epistemologies stood at the center of the controversy over America in the late colonial period. In the Age of

Enlightenment, firsthand accounts were no longer thought to be valuable scientific data—unless trained European “experts” made them. Native sources of information—such as the quipu in Peru—were discredited as insufficiently objective. Now scientists sought what they conceived of as definitive, verifiable data. Information had to be filtered through European experts, both when it was gathered on the ground—as Neil Safier’s *Measuring the New World: Enlightenment Science and South America* (Chicago, 2008) aptly describes—and when it was received in the study halls and museum chambers of the metropolis, only to be sifted and repurposed by men whose degrees and training gave them the true intellectual authority to do so. The conventions that information had to be gathered and recorded on the ground by a European expert, then shipped back to the hallowed halls of “true” science, where it would be examined by another team of experts who would decide on its value, meant that the crucial first phase of natural history making—how data were collected, interpreted, and represented on the ground by local, most often native, informants—was effectively stricken from the record of official scientific knowledge. The dominant paradigm of scientific investigation followed European standards—particularly the Latin-based Linnaean binomial system (described in thoughtful detail in Lisbet Koerner’s *Linnaeus: Nature and Nation* [Cambridge, Mass., 1999])—which the Spanish valued dearly because only data that could be easily transmitted and understood would impress the other European powers.

But a smaller, competing scientific methodology was developed and used by some individuals on the ground in America. It privileged native languages, scientific traditions, and ways of understanding the local environment. As Antonio Barrera argues in *Experiencing Nature: The Spanish American Empire and the Early Scientific Revolution* (Austin, Tex., 2006), it had actually been born in the sixteenth century in New Spain, when Spaniards such as Francisco Hernández and Nicolás Monardes, who lacked essential knowledge about the natural world around them, began to collaborate with local populations. Other useful contributions to this literature include David Freedberg, *The Eye of the Lynx: Galileo, His Friends, and the Beginnings of Modern Natural History* (Chicago, 2002); and Cañizares-Esguerra, *How to Write the History of the New World*. But by the eighteenth century, the tradition was most relevant in Peru. Particularly in Lima, Creole naturalists such as José Eusebio Llano Zapata, Alonso Huerta, and Hipólito Unanue stressed the value of indigenous knowledge of the natural world and sometimes even collaborated with native informants.

My work with natural history was grounded in broad reading on the topic, with other important recent monographs being Daniela Bleichmar, *Visible Empire: Botanical Expeditions and Visual Culture in the Hispanic Enlightenment* (Chicago, 2012); and Maria Portuondo, *Secret Science: Spanish Cosmography and the New World* (Chicago, 2009). I benefited from Daniela Bleichmar et al., eds., *Science in the Spanish and Portuguese Empires, 1500–1800* (Stanford, Calif., 2009); Iris Engstrand, *Spanish Scientists in the New World: The Eighteenth-Century Expeditions* (Seattle, 1981); Marcelo Frias Núñez, *Tras el dorado vegetal: José Celestino Mutis y la Real Expedición Botánica del Nuevo Reino de Granada, 1783–1808* (Seville, 1994); Manuel Selles, José Luis Peset, and Antonio Lafuente, eds., *Carlos III y la ciencia de la Ilustración* (Madrid, 1988); Xavier Lozoya, *Plantas y luces en México: La Real Expedición Científica a Nueva España (1787–1803)* (Barcelona, 1984); and Francisco Puerto Sarmiento, *La Ilusión quebrada: Botánica, sanidad, y política científica en la España ilustrada* (Madrid, 1988). Specifically for the Peruvian context, I relied on Félix Muñoz Garmendia, *La Botánica al servicio de la corona: La Expedición de Ruiz, Pavón y Dombey al Virreinato del Perú*

(1777–1831) (Madrid, 2003); and Arthur Robert Steele, *Flowers for the King: The Expedition of Ruiz and Pavón and the Flora of Peru* (Durham, N.C., 1964).

I also read on natural history elsewhere in the early modern world, using Anita Been, *Animals and Authors in the Eighteenth-Century Americas: A Hemispheric Look at the Writing of Natural History* (Providence, R.I., 2004); Lucile Brockway, *Science and Colonial Expansion: The Role of the British Royal Botanic Gardens* (New Haven, Conn., 2002); Alix Cooper, *Inventing the Indigenous: Local Knowledge and Natural History in Early Modern Europe* (Cambridge, 2007); Lorraine Daston and Peter Gailson, *Objectivity* (New York, 2007); James Delbourgo and Nicholas Dew, eds., *Science and Empire in the Atlantic World* (New York, 2008); Richard Drayton, *Nature's Government: Science, Imperial Britain, and the 'Improvement' of the World* (New Haven, Conn., 2000); Richard Grove, *Green Imperialism: Colonial Expansion, Tropical Island Edens, and the Origins of Environmentalism, 1600–1860* (Cambridge, 1995); N. Jardine and E. C. Spary, eds., *Cultures of Natural History* (Cambridge, 1996); Roy Porter, ed., *The Cambridge History of Science: Eighteenth-Century Science* (Cambridge, 2003); Kapil Raj, *Relocating Modern Science: Circulation and the Construction of Knowledge in South Asia and Europe, 1650–1900* (New York, 2007); Londa Schiebinger, *Plants and Empire: Colonial Bioprospecting in the Atlantic World* (Cambridge, 2004); Londa Schiebinger and Claudia Swan, eds., *Colonial Botany: Science, Commerce, and Politics in the Early Modern World* (Philadelphia, 2005); and Emma Spary, *Utopia's Garden: French Natural History from Old Regime to Revolution* (Chicago, 2000). Michel Foucault's *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences* (New York, 1994) helped frame the epistemological divide upon which Martínez Compañón stood.

Any study of natural history and intellectual culture in the eighteenth-century Atlantic world will necessarily touch on the visual culture that was such an integral part thereof. In thinking about the Bishop's nine volumes, the artisans who made them, the works that influenced them, and their broader meaning in the Spanish world, I made use of a dynamic and growing body of excellent scholarship. The best work includes Bleichmar, *Visible Empire*; Linda Curcio-Nagy, *The Great Festivals of Colonial Mexico City* (Albuquerque, N.M., 2004); Dean, *Inka Bodies and the Body of Christ*; Ilona Katzew, *Casta Painting: Images of Race in Eighteenth-Century Mexico* (New Haven, Conn., 2004); Richard Kagan, *Urban Images of the Hispanic World*; and Barbara Mundy, *The Mapping of New Spain: Indigenous Cartography and the Maps of the Relaciones Geográficas* (Chicago, 1996). Even better than reading books was seeing the brilliantly curated show *The Arts in Latin America, 1492–1820* at the Los Angeles County Museum of Art in 2007. The richly illustrated catalog of the same name, ed. Joseph J. Rishel and Suzanne Stratton-Pritt (New Haven, Conn., 2006), contains breathtaking reproductions of the pieces exhibited in the show, as well as useful essays by experts in the field.

On visual culture in the colonial Andes, I found Teresa Gisbert's classic *Iconografía y mitas indígenas en el arte* (La Paz, 1994) to be useful, as well as *El Paraíso de los pájaros parlantes* (La Paz, 1999). See also Rolena Adorno, *Guaman Poma: Writing and Resistance in Colonial Peru* (Austin, Tex., 2000); Valerie Fraser, *The Architecture of Conquest: Building in the Viceroyalty of Peru, 1535–1635* (Cambridge, 2009); and Pablo Macera, *La Pintura mural andina, siglos XVI–XIX* (Lima, 1993). It was only after much careful thinking that I was able to iron out a good strategy for writing about the indigenous artisans who were so essential to the project. Samuel Edgerton's *Theaters of Conversion: Religious Architecture and Indian Artisans in Colonial Mexico* (Albuquerque, N.M., 2001) elegantly pointed out the dangers of arguing for an “indigenous” style that was inherently antithetical to mainstream European art and visual

culture. Good general orientations to visual culture in the Spanish Empire and Spanish America include Gauvin Bailey, *Art of Colonial Latin America* (London, 2005); Jonathan Brown, *Painting in Spain, 1500–1700* (New Haven, Conn., 1991); Kelly Donahue-Wallace, *Art and Architecture of Viceregal Latin America, 1521–1821* (Albuquerque, N.M., 2008); Diana Fane, ed., *Converging Cultures: Art and Identity in Spanish America* (New York, 1996); John F. Moffit, *The Arts in Spain* (London, 1999); Marjorie Trusted, *The Arts of Spain: Iberia and Latin America, 1400–1700* (University Park, Pa., 2007); and John F. Scott, *Latin American Art: Ancient to Modern* (Gainesville, Fla., 1999). George Kubler and Martin Soria's *Art and Architecture in Spain and Portugal and Their American Dominions, 1500 to 1800* (New York, 1959) is dated but remains a useful reference.

For colonial visual lexicons that provided points of comparison for the Trujillo volumes, I looked at Martinus de la Cruz, *The Badianus Manuscript: An Aztec Herbal of 1552* (Baltimore, 1940); Juan de la Cruz Cano y Holmédilla, *Colección de trajes de España: Tanto antiguos como modernos* (Madrid, 1988); Francisco Hernández, *Cuatro libros de la naturaleza y virtudes de plantas y animales que están recaídos en el uso de medicina en la Nueva España* (Mexico City, 1615); Ilona Katzew, *Una Visión del México del siglo de las luces: La Codificación de Joaquín Antonio Basarás* (Mexico City, 2006); Pedro O'Crouley, *Idea compendiosa del reino de Nueva España* (Mexico City, 1975); and Mercedes Palau and Blanca Saíz, eds., *Moxos: Descripciones exactas y historia fiel de los indios, animales, y plantas de la provincia de Moxos en el Virreinato del Perú por Lázaro de Ribera, 1786–1794* (Madrid, 1989).

Outside the Hispanic context, I read Mildred Archer, *Company Paintings: Indian Paintings of the British Period* (Middletown, N.J., 1992); Peter Mason, *Infelicities: Representations of the Exotic* (Baltimore, 1998); Pamela H. Smith, *The Body of the Artisan: Art and Experience in the Scientific Revolution* (Chicago, 2004); Pamela Smith and Paula Findlen, eds., *Merchants and Markets: Commerce, Science, and Art in Early Modern Europe* (New York, 2002); Nicholas Thomas, *Licensed Curiosity: Cook's Pacific Voyages* (Cambridge, 1994), and *Possessions: Indigenous Art / Colonial Culture* (London, 1999); and Beth Fowkes Tobin, *Picturing Imperial Power: Colonial Subjects in Eighteenth-Century British Painting* (Durham, N.C., 1999).

On museums and collecting, I used Daniela Bleichmar and Peter Mancall, eds., *Collecting Across Cultures: Material Exchanges in the Early Modern Atlantic World* (Philadelphia, 2011); Paz Cabello Carro, *Coleccionismo americano indígena en la España del siglo XVIII* (Madrid, 1989); Fernando Checa and Miguel Morán, *El Coleccionismo en España: De la cámara de maravillas a la galería de pinturas* (Madrid, 1985); John Elsner and Roger Cardinal, eds., *Telling Objects: A Narrative Perspective on Collecting* (Cambridge, 1994); Sharon Macdonald, *The Politics of Display: Museums, Science, Culture* (London, 1998); Susan M. Pearce, *On Collecting: An Investigation into Collecting in the European Tradition* (London, 1995); and Krystof Pomian, *Collectors and Curiosities: Paris and Venice, 1500–1800* (Oxford, 1990).

In considering how the Bishop's vision for Trujillo was a utopia, I turned to the seminal work of Alberto Flores Galindo on Andean Indians and utopias, *Buscando un Inca: Identidad y utopia en los Andes* (Lima, 1987), later translated into English as *In Search of an Inca: Identity and Utopia in the Andes* (Cambridge, 2010). I read Thomas More's *Utopia* (New York, 2011); and Francis Bacon's *New Atlantis* (Oxford, 1974). On More, I used Silvio Zavala, *Sir Thomas More in New Spain: A Utopian Adventure of the Renaissance* (London, 1955). For Vasco de Quiroga's efforts to make his imagined

society into reality in sixteenth-century New Spain, I used Warren B. Fintan, *Vasco de Quiroga and His Pueblo-Hospitales of Santa Fé* (Berkeley, Calif., 1963); and Bernardino Verástique, *Michoacán and Eden: Vasco de Quiroga and the Evangelization of Western Mexico* (Austin, Tex., 2000) but in general found that the historiography in both Spanish and English lacks a good modern study on such an important early colonial figure. The literature on utopias in America includes Francisco Fernández Buey, *Utopia e ilusiones naturales* (Granada, 2007); Frank Graziano, *The Millennial New World* (Oxford, 1999); Pedro Henríquez Ureña, *La Utopía de América* (Caracas, 1925); and Beatriz Pastor, *El Jardín y el peregrino: El Pensamiento utópico en América Latina* (Amsterdam, 1999). Among other useful writings on utopia are Gregory Claeys, ed., *Utopias of the British Enlightenment* (Cambridge, 1994); Frank E. and Fritzie P. Manuel, *Utopian Thought in the Western World* (Cambridge, 1979); Lyman Tower Sargent, *Utopianism: A Very Short Introduction* (Oxford, 2010); and Roland Schaer, Gregory Claeys, and Lyman Tower Sargent, eds., *Utopia: The Search for the Ideal Society in the Western World* (Oxford, 2001). Although it traces a young man's journey through awakening to the dystopia that surrounds him, over the years of writing this book, I thought repeatedly of Voltaire's beautifully phrased notion of "the best of all possible worlds" (*Candide; Or All the Best*, 1759), for this was what Martínez Compañón had hoped to make of his beloved Trujillo.

Apéndice I. Cuestionario eclesiástico enviado a los sacerdotes antes de la llegada de la Visita.

1. Si dicho sacerdote sabe o tiene noticias del asunto sobre si van a hacer exámenes; y si siguen los dictados de la ley [al hacerlo].

2. Si cada uno de los sacerdotes, según la información que ha recibido, recibe un synodo [salario de los sacerdotes], y si lo recibe, si es real, si proviene de una dotación o de ambas, y cuál es su cantidad.

3. Si hay primicias, y de qué especie, y cuál es el monto de cada una de ellas, y su valor total dado en moneda.

4. Si hay alguna capellanía anexa al curato [parroquia], cuál será su capital, donde tributa y cuánto produce cada año.

5. Si hay algún informe de Misas, o cualquier informe aniversario [anual]; cuáles serían sus activos e ingresos anuales.

6. Cuántas cofradías puede haber; cuantas misas celebra cada uno de ellos, cual es la donacion de caridad limosna, y el total que recauda.

7. Si hay fiestas religiosas, cuáles serían, y cuánto se le da al sacerdote por cada una de ellas, así como el total.

8. Si hubiere obvenciones o bautizos, matrimonios o entierros; cuánto cobran por cada uno de ellos, y en qué casos, y cuánto suman estos cada año.

9. Si [el sacerdote] tiene algún ayudante, en qué pueblo, y cuánto se le paga anualmente.

10. Lo que miembros de la familia [el sacerdote] mantiene; y cuánto gasta en esto por día en promedio, ya lo largo del año.

11. ¿Cuánto cobra el sacerdote cada año, [tanto] trimestral como mensualmente.

12. Si dicho pueblo está sano o enfermo; y adónde acuden en busca de medicinas en caso de enfermedad; y cuanto cuestan estos.

13. Si hay algún pobre que no pueda trabajar en la matriz o en sus añejos [anexo o iglesias auxiliares].

14. Cuántos añejos hay, cuál es la verdadera ubicación de cada uno de ellos, la distancia entre ellos y su distancia de la capital.

Transcrito de “Decreto y Cuestionario de Martínez Compañón, Trujillo, 26 de mayo de 1782” (Bogotá: ANC, Virreyes 14, 356–358).

Apéndice II. Cuestionario de historia natural enviado a los sacerdotes antes de la llegada de la Visita.

1. Cuál es el carácter e inclinación natural de los naturales de esta doctrina, y si entienden y hablan castellano. Si se aplican a su trabajo o no. Si hay alguna diferencia notable entre Indios, españoles y otras castas, tanto en esto como en sus costumbres. Y si esto se atribuye a diferencias en su educación, oa algún otro principio natural o accidental. Y cuál es la educación que suelen dar a sus hijos.

2. Si el tiempo y el clima son favorables, y si . . . la . . . [territorios] . . . de vuestra jurisdicción se reputen sanos o enfermos, ya lo que atribuyan cualquiera de estas dos cualidades. . . son frecuentes. Cuáles son las enfermedades más comunes, y sus causas, y las medicinas comunes que se emplean para curarlas, y la edad que suelen vivir sus habitantes.

3. Si hubiere noticias de que alguno de los pueblos pertenecientes a esta doctrina ha sido abandonado, desaparecido o trasladado a otro lugar, y la causa de uno u otro.

4. A qué edad suelen casarse. . . en esta doctrina. Por qué mano suelen arreglar los matrimonios. Si hay célibes, y [dónde] se encuentra más frecuentemente esta virtud, tanto en cuanto a las castas como en cuanto a los sexos.

5. Si se encuentra aumentado o no el número de propietarios y vecinos de la ciudad, tanto en esta capital como en sus anexos, respecto de los datos de los censos y libros antiguos, o de las tradiciones de los pueblos. Y cuál es el total de este aumento o disminución, y si es de indios u otras castas, ya qué causa lo atribuyen.

6. Si en este pueblo principal o en sus anexos, o en sus alrededores nacen fuentes, si estas son las aguas que sirven para el uso común del pueblo, y si en ellas hubieren notado alguna cualidad particular, y que puede ser.

7. Si un río corre por su tierra o sus límites, cómo lo llaman, dónde tiene sus comienzos, si se aprovechan de sus aguas, y si se sabe que son saludables. Si es navegable y si tiene puente, y si no tiene puente si se podría construir uno, y cuánto costaría más o menos su construcción.

8. Qué cosechas cosechan, y su calidad, cuánto producen los campos, y cuál es el método, forma y época de hacer su siembra, cultivo y cosecha.

9. Si mantienen algún comercio. . . y de qué especie, con pueblos o provincias, y qué utilidades produce, y si puede haber algún método o medio de adelantarla.

10. Si hay os ingenios azucareros, haciendas, talleres o plantaciones agrícolas, cuáles son sus ganancias, si se les da tributo, cuánto se les da y cuántos trabajadores mantienen. Y si entre ellos hay mitayos, qué sueldos les pagan, y cómo les pagan.

11. Si hay minerales, cuáles son, cómo los extraen y qué dan.

12. Si hay hierbas, ramas o frutos medicinales, cuáles son, cuál es su forma, y la virtud de cada uno de ellos, y el modo de aplicarlos y usarlos.

13. Si hubiere aguas minerales, y . . . si son calientes o templadas, sulfurosas, nitrosas, ferrosas ó de otra calidad, qué uso hicieron de ellas y con qué efecto.

14. Si hay resinas o bálsamos de olor, cuáles son, y qué virtud les atribuyen.

15. Si hay pájaros extraños o animales carnívoros, o animales venenosos o insectos, y si los hay, qué precauciones toman los que viven alrededor de ellos.

16. Si hay maderas, su abundancia y calidades, el uso que de ellas hagan, o puedan hacer de ellas.

17. Si existen estructuras de tiempos anteriores a la conquista que se destaquen por su material, forma, grandiosidad o cualquier vestigio de ello. Si en algún momento han encontrado algún hueso enorme que parezca ser humano. Y si tienen alguna tradición de que en algún tiempo pudo haber gigantes, y en los lugares donde los pudieron haber tenido, por qué tiempo, cuándo se extinguieron y por qué razón, y qué apoyo tiene la gente para dicho leyenda.

18. Si en los indios se ve alguna cosa que huela a superstición, sobre qué puntos y cuáles son los motivos para desconfiar, o creer en ello, y qué métodos serían los más eficaces para extirparlos respecto del carácter [de los indios], inclinaciones, ideas y costumbres.

Transcrito de “Carta Pastoral de Martínez Compañón, Trujillo, 14 de abril de 1782” (Sevilla: AGI, Cartas y expedientes: Curiosidades para el Jardín Botánico, Lima 1798).

ARCHIVOS Y COLECCIONES ESPECIALES CONSULTADAS

Colombia

ANC Archivo Nacional de Colombia, Bogotá BNC Biblioteca Nacional de Colombia, Bogotá

Perú

AAL Archivo Arzobispal, Lima

AAT Archivo Arzobispal, Trujillo

ACE Archivo del Cabildo Eclesiástico, Lima AEC Archivo Episcopal, Cajamarca

ADL Archivo Departamental de la Libertad, Trujillo

ALMR Archivo Histórico de Límites, Ministerio de Relaciones Exteriores, Lima

AGNP Archivo General de la Nación, Perú ARC Archivo Regional, Cajamarca

España

AGI Archivo General de Indias, Sevilla

AMNCN Archivo del Museo Nacional de Ciencias Naturales, Madrid AMN Archivo del Museo Naval de España, Madrid

ARJB Archivo del Real Jardín Botánico, Madrid BNE Biblioteca Nacional de España, Madrid BPR Biblioteca del Palacio Real, Madrid

Estados Unidos

Colección Latinoamericana BLAC Benson, Universidad de Texas en Austin

JHL Biblioteca John Hay, Universidad Brown, Providence HEH Biblioteca Henry E. Huntington, San Marino

Biblioteca JCB John Carter Brown, Providence

AGRADECIMIENTOS

Los últimos años de redacción de este libro fueron generosamente financiados por dos becas separadas de un año: una del American Council of Learned Societies; y uno de la Biblioteca Huntington y el programa Dibner en la Historia de la ciencia. Mi investigación en Colombia y una parte de mi investigación en Perú fueron financiadas por una beca Fulbright. Agradezco la financiación adicional de la Asociación Histórica Estadounidense, la Biblioteca John Carter Brown, la Sociedad Estadounidense de Estudios del Siglo XVIII, el Seminario sobre la Historia del Mundo Atlántico en la Universidad de Harvard, el Ministerio de Cultura de España/Hispanex, el Consejo Superior de Investigaciones Científicas, la Universidad de Texas en Austin, la Universidad Estatal de California en Long Beach y la Universidad de Cornell y el Programa de Estudios del Área de Idiomas Extranjeros en Lengua Quechua en Bolivia. También extiendo mi generoso agradecimiento a los archivistas, el personal de investigación y los bibliotecarios de las diversas instituciones que me han albergado y asistido a lo largo de los años.

Me he beneficiado enormemente de la ayuda y el consejo de varios mentores y amigos a lo largo de mi trabajo en este proyecto, y les expreso mi más sincero agradecimiento a todos ellos. Estoy tremendamente agradecido a mi editor, Peter Mancall, por su amistad y consejo en este proyecto desde que llegué a Los Ángeles; bajo su dirección, ha superado lo que alguna vez esperé que pudiera ser. En la Biblioteca Huntington, agradezco al ex director de investigación, Roy Ritchie, por su tutoría. Carole Shammass me invitó a un taller sobre un primer borrador de mi capítulo sobre la investigación botánica del obispo en el Seminario de Orígenes Estadounidenses, copatrocinado por la Universidad del Sur de California y el Instituto de Estudios Modernos Tempranos en la Biblioteca Huntington. En la Universidad Estatal de California en Long Beach, mis colegas del Departamento de Historia y, sobre todo, la directora de mi departamento, Nancy Quam-Wickham, brindaron un apoyo inquebrantable a mi programa de investigación. También agradezco a la oficina del decano de la Facultad de Artes Liberales, que me permitió disfrutar de dos años de licencia de beca de investigación y financió un viaje de investigación final a Madrid. Este proyecto no sería lo que es sin el valioso aporte de Jorge Cañizares-Esguerra, Susan Deans-Smith y Ann Twinam. Hace muchos años, Jim Merrell me hizo pensar en los indios en la historia colonial. Agradezco la guía profesional de mi editor en la University of Pennsylvania Press, Bob Lockhart, quien leyó varias versiones del manuscrito, hizo valiosas sugerencias sobre cómo mejorarlo y sabiamente me guió a través del proceso de derechos y permisos. Muchas gracias al resto del equipo que trabajó en mi libro, incluidas Rachel Taube, Erica Ginsburg y, en especial, a mi destacada editora Janice Meyerson, que abordó dos idiomas con meticulosa atención a los detalles. Cualquier error remanente en el trabajo se debe a mi propia supervisión. Estoy en deuda con los comentarios reflexivos y las críticas de mis lectores, Charles Walker, una figura destacada en la historia andina y un colega simpático que ha ayudado amablemente en Perú y en otros momentos críticos a lo largo de los años, y Neil Safier, cuya excelente erudición y los estándares exigentes me empujaron a producir lo que espero sea, al final, un libro mucho mejor. Agradezco a la Iniciativa de Publicación de Historia del Arte de Mellon, el Ministerio de Cultura de España y la Facultad de Artes Liberales de la Universidad Estatal de California en Long Beach por su generosa ayuda para adquirir las imágenes de Trujillo del Perú publicadas aquí.

Mi trabajo sobre el obispo ha mejorado mucho gracias a las consultas que tuve en varios puntos con otros eruditos y especialistas. Joanne Pillsbury del Museo Metropolitano de Arte ofreció generosamente valiosos consejos para las discusiones sobre las investigaciones arqueológicas de Martínez Compañón, y también estoy agradecida por la ayuda de Lisa Trever. Christopher Albi me ayudó en la minería del siglo XVIII. Ken Ward, curador de libros latinoamericanos en la Biblioteca John Carter Brown, fue un recurso muy valioso. En mi incursión en la meteorología histórica, me ayudó la experiencia de Mariano Barriendos Vallvé de la Universidad de Barcelona. Mi investigación en Perú fue facilitada en gran medida por Scarlett O'Phelan, Juan Castañeda, Marco Curatola, Henry Harmon y Ricardo Morales. Estoy muy agradecido a Margot Beyersdorff, Daniela Bleichmar, Kristen Block, Eva Botella, Steve Bourget, Jim Boyden, Jonathan Brown, Ernie Capello, Matt Childs, Kaja Cook, Helen Cowie, Matthew Crawford, Greg Cushman, Paula De Vos, Rebecca Earle, Mary Fuller, Karen Graubart, Steve Hackel, Dana Leibsohn, Pablo Mijangos, Ricardo Morales, Leslie Offutt, Christopher Parsons, Frances Ramos, Jaime Rodríguez, Susanah Shaw Romney, Karen Spalding, Gary Urton, Tamara Walker y Sean Wilentz por varias consultas y sugerencias a lo largo de los años. Gracias a mis asistentes de investigación en Perú que me ayudaron a recuperar documentos y en la transcripción de otros: Nelly Graciela Cardenas Goya, Carolina Ponce, Deynes Salinas Pérez y Marina Souza. La familia Palacios (Betzta, Nico y Oscar) y Laura Balbuena me brindaron hogares acogedores y cálidos lejos de casa en Trujillo y Lima. Finalmente, mi más profundo agradecimiento a mi familia, especialmente a mis padres por su apoyo a lo largo de los años y sobre todo en las fases finales de la realización del libro, y a mi tío Dennis por su destacada contribución a mi educación. Leo fue un compañero de escritura y compañero de oficina que me apoyó mucho. Lo más importante, todo mi amor y gratitud a mi esposo, Bill, quien continúa inspirándome a ser creativa, valiente y paciente. Este libro está dedicado a nuestra hija, Zoey, y a todas las aventuras que le esperan a medida que se desarrolla su propia historia.