



Secuencia. Revista de historia y ciencias  
sociales

ISSN: 0186-0348

secuencia@mora.edu.mx

Instituto de Investigaciones Dr. José María  
Luis Mora  
México

Sarah O'Toole, Rachel

Don Carlos Chimo del Perú: ¿del Común o cacique?

Secuencia. Revista de historia y ciencias sociales, núm. 81, septiembre-diciembre, 2011, pp. 11-41

Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora

Distrito Federal, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=319127440002>

- ▶ Cómo citar el artículo
- ▶ Número completo
- ▶ Más información del artículo
- ▶ Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal  
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

## Rachel Sarah O'Toole

Tras recibir su doctorado de la Universidad de Carolina del Norte, Chapel Hill, en el año 2001, actualmente es profesora asistente de historia de América Latina colonial en la Universidad de California, Irvine. Sus publicaciones incluyen: "From the Rivers of Guinea to the Valleys of Peru: Becoming a Bran Diaspora within Spanish Slavery", *Social Text*, vol. 25(3), núm. 92, otoño de 2007; "In a War against the Spanish": Andean Protection & African Resistance on the Northern Peruvian Coast", *The Americas*, vol. 63, núm. 1, julio de 2006, y "Danger in the Convent: Colonial Demons, Idolatrous Indias, and Bewitching Negras in Santa Clara (Trujillo del Perú)", *Journal of Colonialism and Colonial History*, núm. 1, vol. 7, primavera de 2006.

### Resumen

Tras seguir el rastro judicial y notarial dejado a mediados del siglo XVII por un indígena que decía llamarse Carlos Chimo, desde sus enfrentamientos con las autoridades coloniales en la costa norte de Perú hasta su desafinante presentación ante la Corte real española, este artículo explora las formas en que líderes andinos afirmaron múltiples identidades y, en el proceso, hicieron evidente la posición ambigua de los vasallos

indígenas en los reinos españoles. Mediante la exploración de las circunstancias que llevaron a la petición de Chimo en su condición de caciique indígena y de las razones expuestas para acusarlo de impostor, este artículo busca entender las formas en que los sujetos indígenas rompieron con la retórica del vasallaje a ambos lados del Atlántico.

### Palabras clave:

Indígena, identidad, vasallaje, andino, liderazgo, legalidad.

Fecha de recepción:      Fecha de aceptación:  
junio de 2010                febrero de 2011

# **Don Carlos Chimo of Peru: Commoner or Cacique?**

*Rachel Sarah O'Toole*

Since receiving her doctorate from the University of North Carolina, Chapel Hill in 2001, has been an assistant professor of Colonial Latin American history at the University of California, Irvine. Publications include: "From the Rivers of Guinea to the Valleys of Peru: Becoming a Bran Diaspora within Spanish Slavery," *Social Text*, vol. 25(3), num. 92, Fall 2007; "'In a War against the Spanish': Andean Protection & African Resistance on the Northern Peruvian Coast", *The Americas*, vol. 63, num. 1, July 2006, and "Danger in the Convent: Colonial Demons, Idolatrous Indias, and Bewitching Negras in Santa Clara (Trujillo del Perú)", *Journal of Colonialism and Colonial History*, vol. 7, num. 1, Spring 2006.

## **Abstract**

Following the judicial and notarial tracks left in the mid 17th century by an indigenous man who called himself Carlos Chimo, from his confrontations with the colonial authorities on the north coast of Peru until his defiant presentation at the Spanish royal court, this article explores the ways in which Andean leaders confirmed multiple identities and in the process, revealed the

ambiguous position of indigenous vassals in the Spanish kingdoms. Through the exploration of the circumstances that led to the petition of Chimo in his capacity as indigenous cacique and the reasons put forward to accuse him of being an impostor, this article seeks to understand the ways in which indigenous subjects broke away from the rhetoric of vassalage on both sides of the Atlantic.

**Key words:**  
Indigenous, identity, vassalage, Andean, leadership, legality.

Final submission:      Acceptance:  
June 2010                  February 2011

# Don Carlos Chimo del Perú: ¿del Común o cacique?

*Rachel Sarah O'Toole*

**E**n la década de 1640, don Carlos Chimo, indígena de la costa norte de Perú, viajó a España y eludió a las autoridades coloniales con la intención de apelar directamente al rey.<sup>1</sup> Una vez en la Corte real, se presentó a sí mismo como cacique (o líder indígena), buscando exigir justicia y la devolución de tierras usurpadas a la comunidad costera andina de Lambayeque.<sup>2</sup> Don Carlos Chimo no estaba solo. Otros caciques de todos los rincones de las Américas invocaron los precedentes legales que protegían a la “república de indios” de la intromisión española y exigieron que les fuesen devueltas tierras, que se pagaran salarios o que las

demandas laborales disminuyeran.<sup>3</sup> La Corte reconocía que los caciques de la colonia tenían la prerrogativa de apelar al rey en busca de justicia, pero, alarmada por la aparición de un querellante más en España, la Corte ordenó el regreso de Chimo a su tierra natal. Mientras tanto, en Perú, el funcionario acusado de usurpar las tierras preparó una defensa judicial que incluía cargos contra Chimo. Recurriendo a testigos indígenas de Lambayeque, el temeroso funcionario acusó a Chimo de hacerse pasar por un cacique noble y de ocultar su verdadera identidad de migrante de la gente común, residente en la costa norte de Trujillo. Tal vez don Carlos Chimo no fuera quien decía ser. Sin embargo, era como muchos otros andinos que se adjudicaban múltiples identidades con el fin de reclamar algún favor colonial, huir de las exacciones tributarias o unirse a nuevas comunidades, cofradernidades o gremios.<sup>4</sup> Pero quienquiera que fuese, don Carlos Chimo se identificaba con un apellido que sugería filiación con el nombre indígena del valle

<sup>1</sup> La investigación para este artículo se elaboró con el apoyo de la beca Albert J. Beveridge para la Investigación en Historia del Hemisferio Occidental de la American Historical Association y de una beca de investigación de corto plazo del Seminario Internacional sobre la Historia del Mundo Atlántico de la Universidad de Harvard. Agradezco a Nancy McLoughlin y a Jessica Millward por sus críticas, a Jeremy Mumford y Gabriela Ramos por sus sugerencias y a Jaime Rodríguez y Ernesto Bassi por su apoyo.

<sup>2</sup> Archivo General de las Indias (en adelante AGI), Gobierno, Audiencia de Lima, consultas originales del Consejo, Cámara y Juntas Especiales correspondientes al distrito de la Audiencia de Lima, 1643-1650, leg. 7 (1646), f. 1v.

<sup>3</sup> Stern, *Peru's*, 1982, pp. 123-124, y Abercrombie, *Pathways*, 1998, p. 153.

<sup>4</sup> Minchom, *People*, 1994, pp. 10, 62, 87, 157, y Powers, *Audem*, 1995, p. 156.

de Trujillo, Chimú, y con el asiento del antiguo imperio chímú. Sabedor de las presiones ejercidas sobre la tierra y la mano de obra en las comunidades principales, Chimo reivindicaba una identidad andina regional y quizá una nueva política migratoria.

Si don Carlos Chimo fue un cacique, entonces trastocó los límites de su posición legal haciéndose valer en una Corte imperial, y no colonial. En tanto cacique, Chimo ocupaba una posición intermedia y podía solicitar protección a la corona a la vez que buscaba retribución para su comunidad.<sup>5</sup> Al escuchar su petición, la Corte reconocía su capacidad para actuar de esta forma. Sin embargo, los juristas reales se rehusaron a deliberar sobre el recurso de Chimo y rechazaron su permanencia en España. La incomodidad de los letrados sugiere que la audacia mostrada por don Carlos Chimo al apersonarse en la Corte exponía la ambigua posición de los vasallos indígenas dentro de los reinos hispánicos. En tanto indígena, don Carlos Chimo era súbdito de la corona, pero al igual que otras personas indígenas, era considerado menos competente y menos cristiano que los habitantes blancos de la península. Al atravesar el Atlántico, Chimo intentaba hablar directamente con su rey y actuaba de forma apropiada y legal. En el proceso, Chimo apuntó al creciente consenso sobre el hecho de que los súbditos indígenas no eran iguales a los súbditos españoles. Don Carlos Chimo siguió los protocolos de la corona para interponer un reclamo contra los abusos coloniales. Tal como otros indígenas, se negó a aceptar la manera en que la real Corte asigna-

ba a los “indios” al territorio de las Américas y a un nivel inferior de vasallaje.

Si don Carlos Chimo fue un indígena que emigró a Trujillo –ciudad costera del norte de Perú–, entonces también expuso las contradicciones de la colonización española en las Américas. En tanto migrante, Chimo era un indígena que se hallaba fuera de su lugar asignado. La corona había ordenado a los indígenas permanecer en pueblos determinados, pero, para mediados del siglo XVII, los indígenas andinos habían emigrado hacia las ciudades, los centros mineros y las fincas rurales en busca de nuevas oportunidades de empleo y de mercado.<sup>6</sup> Los juristas de la colonia lucharon por seguirle el paso al vigoroso movimiento de andinos y expedieron nuevas directivas sobre el cobro del tributo a estos indígenas migrantes.<sup>7</sup> Aun así, como miembros de las cofradernadas urbanas y habitantes de los barrios indígenas, los andinos articularon nuevas identidades corporativas. Al participar en procesiones públicas y elegir a los jueces de paz del barrio, los andinos de las urbes asumieron identidades comunitarias distintas de aquellas que las autoridades coloniales reconocían.<sup>8</sup> En este contexto, don Carlos pudo haberse autodenomina do “Chimo” para aludir a la manera en que los andinos de Trujillo afirmaban una identidad que reunía a los migrantes llegados de distintas regiones y pueblos. Su apellido pudo haber funcionado como una identidad alternativa a la categoría colonial

<sup>6</sup> Zulawski, *Eat*, 1995, pp. 75, 170, y Mangan, *Trading*, 2005, p. 40.

<sup>7</sup> Powers, *Andean*, 1995, pp. 81, 91, y Wightman, *Indigenous*, 1990, pp. 29, 31-32.

<sup>8</sup> Lowry, “Forging”, 1991, pp. 5, 156, 199, y Dean, *Inka*, 1999.

<sup>5</sup> Garrett, *Shadows*, 2005, pp. 2, 114.

de “forastero” (o migrante), y denotado una nueva colectividad que surgía en la costa norte de Perú.

Explorando las circunstancias en que se dio la petición de Chimo en su papel de cacique indígena, y las razones para acusarlo de impostor, este artículo busca comprender cómo fracturaron los súbditos indígenas la retórica del vasallaje a ambos lados del Atlántico. Aquí sostengo que las protecciones otorgadas por la corona a los indígenas fueron conceptualizadas para funcionar en el espacio físico de las Américas. El vasallaje indígena era una categoría jurídica que las autoridades coloniales e imperiales reconocían sólo cuando los indígenas actuaban dentro de la locación a la que estaban adscritos. Cuando los indígenas se mudaban o incluso emigraban fuera de sus pueblos asignados o de las Américas, transgredían los intentos coloniales de contención que obedecían a la rentabilidad, así como a la comodidad epistemológica. Ya fuese un resuelto cacique, ya un migrante de la gente común, don Carlos Chimo trastocaba las fronteras que determinaban su calidad de súbdito. Al viajar a España y emigrar a Trujillo, Chimo traspasó vínculos coloniales al tiempo que trataba de asegurar políticas reales de protección hacia los vasallos indígenas. Chimo también expuso las contradicciones coloniales: los súbditos indígenas estaban incluidos dentro de los reinos españoles, pero en un estatus permanentemente tentativo o indefinidamente provisional, ya que los vasallos indígenas a menudo se hallaban fuera de sus localizaciones asignadas. Las múltiples identidades que se adjudicó y proclamó don Carlos Chimo también revelan la miríada de formas en que los andinos desafiaron las aseveraciones jurídicas españolas en lo con-

cerniente a los indígenas. El propósito de este artículo no es probar si Chimo era en efecto un líder o si más bien era un impostor. Sin adoptar exclusivamente ninguna de estas posiciones, este artículo emplea cada representación –cacique, gente común, chimú– para iluminar la forma en que los andinos colonizados abatieron las suposiciones del gobierno colonial desde dentro de los límites coloniales. El ejemplo de Carlos Chimo puede iluminar las formas en que los indígenas rehicieron sus identidades y reformaron sus comunidades dentro de los espacios jurídicos de la sociedad colonial.

#### DON CARLOS CHIMO: UN CACIQUE DEL PUEBLO

Cuando don Carlos Chimo se presentó ante el Consejo de Indias en España, lo hizo como –y se lo tomó por– un cacique principal o líder de una familia noble radicada en el poblado colonial de Lambayeque, en la costa norte de Perú. Aunque más tarde algunos vecinos de la reducción indígena, tanto españoles como andinos, refutarían su afirmación, don Carlos Chimo interpretó su papel de manera convincente. Chimo interpuso un reclamo exigiendo a la corona que reconociera los abusos perpetrados por el inspector real en contra de las comunidades indígenas del norte. Además, solicitó al Consejo la devolución de las tierras comunales indígenas que habían sido vendidas.<sup>9</sup> Al parecer, don Carlos Chimo actuaba en defensa de los residentes desposeídos de Lambayeque, cumpliendo así el papel de un cacique

<sup>9</sup> AGI, Gobierno, Lima, leg. 7 (1646), fs. 1-1v.

colonial, un defensor de su comunidad. No obstante, la presencia de Chimo incomodó a la Corte real. Cuando Chimo u otros caciques y principales viajaban a España, los letrados del Consejo de Indias se veían obligados a enfrentar la ambigüedad de las leyes coloniales y consecuentemente las expectativas de sus “vasallos nativos”. La corona había establecido que los indígenas, al igual que otros súbditos de sus reinos, podían gobernarse a sí mismos a cambio de lealtad al rey y al catolicismo.<sup>10</sup> Pero los juristas y administradores españoles de los reinos coloniales se mostraban ambivalentes al momento de hacer valedero el real reconocimiento a la soberanía indígena. Don Carlos Chimo, al igual que otros caciques, consideraba que esquivar a las autoridades coloniales y apelar directamente al rey era su prerrogativa. La reivindicación del estatus de vasallos por parte de los líderes indígenas complicaba la de por sí poco clara distinción entre península y colonia, súbdito indígena y súbdito, y obligaba a las autoridades reales a definir con mayor precisión las limitadas posibilidades otorgadas a los indígenas dentro en los dominios españoles.

En 1646, cuando don Carlos Chimo se apersonó ante el Consejo de Indias –el organismo judicial encargado de atender las demandas de las Américas– se declaró representante de su comunidad indígena. Chimo presentó entonces un reclamo relacionando con un proceso judicial en curso en nombre de los residentes y caciques indígenas de los distritos de Saña y Chiclayo, en la costa norte de Perú. En su petición, Chimo explicaba que el inspector de tierras designado por la corona, don Pedro

de Meneses, se había apoderado de tierras ancestrales y las había vendido a españoles, mestizos y mulatos a muy bajo precio. La comunidad se encontraba en proceso de apelar la decisión de Meneses mediante un recurso jurídico.<sup>11</sup> Muy probablemente con la ayuda de un representante legal, Chimo aplicó la fórmula de interponer un recurso ante las Cortes españolas. En este, acusaba a los magistrados de distrito de aprovecharse de las comunidades indígenas, haciendo eco de otras protestas andinas contra dichas autoridades coloniales.<sup>12</sup> Al calificar las tierras usurpadas como tierras ancestrales, Chimo traía a mente el contrato colonial que protegía las propiedades indígenas comunales. Finalmente, sugería que, al vender las tierras, el funcionario real había violado las órdenes de la corona de separar a indígenas y no indígenas y había incumplido explícitamente la prohibición real que impedía a los españoles vivir en pueblos indígenas.<sup>13</sup> Con estas acusaciones, Chimo

<sup>11</sup> Ramírez, *Provincial*, 1986, p. 97, y Larco, *Anales*, 1917, p. 20.

<sup>12</sup> Sempat, “Exchange,” 1995, pp. 110-111; Spalding, *Huanachirí*, 1984, pp. 187-188.

<sup>13</sup> AGI, Gobierno, Audiencia de Lima, leg. 7 (1646), f. 1v. Sobre las prohibiciones reales y virreinales en torno al establecimiento de personas no indígenas en los pueblos indígenas, véase “Testimonio de las visitas y composiciones de tierras que hizo en la provincia de Cajamarca el doctor don Pedro de Meneses, alcalde de Corte de la audiencia de Los Reyes y visitador de tierras en los partidos de Santa, Trujillo, Saña, Chiclayo, Piura, Cajamarca, Huamalies, Canta, Huaylas, Conchucos, Tarma, Cajatambo, Jauja y Huarochirí en virtud de la comisión que al efecto le mandó despachar el conde de Chinchón en 1632”, en Archivo General de la Nación (en adelante AGN), Campesinado, Títulos de propiedad, leg. 34, exp. 649 (1644), f. 30v.

<sup>10</sup> Borah, *Justice*, 1983, pp. 80, 82.

cumplía lo que podría esperarse de un cacique que demandaba de las autoridades reales las protecciones debidas a los vasallos indígenas.

La petición de don Carlos Chimo ante las Cortes españolas también respondía al impacto perjudicial de la colonización española en la costa norte de Perú. La mayoría de las comunidades no fueron capaces de reversar las decisiones de Meneses y, para mediados del siglo XVII, las tierras comunales cercanas a poblaciones indígenas y con codiciado acceso a los sistemas de irrigación del valle, pasaron a manos privadas.<sup>14</sup> La inspección de tierras redujo de manera grave la tenencia indígena de tierras en la costa norte peruana y, en algunos casos, permitió la expansión de las propiedades españolas.<sup>15</sup> Al permitir, e incluso facilitar el deterioro de las tierras indígenas, las autoridades coloniales habrían violado el contrato colonial entre los súbditos indígenas y la corona, provocando así la aparición de Chimo ante el Consejo de Indias. Los funcionarios reales también desatendieron (o evitaron) el recuento de las poblaciones indígenas, cuya finalidad era reevaluar las obligaciones de cada comunidad.<sup>16</sup> La corona también había garantizado a las comunidades indígenas, en repetidas ocasiones, que las exigencias coloniales serían evaluadas regularmente de acuerdo con el número de habitantes de los pueblos indígenas. Sin una revisión de las listas oficiales de resi-

dentes, los pobladores restantes llevaban sobre sus hombros abrumadoras obligaciones que eran incapaces de cumplir.

Lo que los caciques y principales pedían a las autoridades coloniales era reconocer su dilema. Puesto que no había suficientes tierras, los andinos de la costa emigraban lejos de sus pueblos designados. Los habitantes que quedaban atrás no podían cultivar todas las tierras que les habían sido adjudicadas. Así, atrapados por sus obligaciones coloniales, los caciques y principales enfrentaban una disyuntiva común.<sup>17</sup> Los hombres que permanecían en los pueblos se negaban a tomar el lugar de los ausentes y urgían a sus caciques a interponer recursos contra la demanda adicional de mano de obra.<sup>18</sup> Mientras esperaban los fallos a sus peticiones, los caciques aún tenían la responsabilidad de proveer trabajadores a las haciendas locales (en calidad de mitayos) y de pagar el tributo de los miembros ausentes de la comunidad, aquellos que habían emigrado a las ciudades costeras de Trujillo y Lima o que trabajaban en haciendas españolas regionales.<sup>19</sup> En algunos casos, los caciques

<sup>14</sup> Garrett, *Shadows*, 2005, pp. 36, 156, y Abercrombie, *Pathways*, 1998, p. 159.

<sup>15</sup> "Pedimento de Cristóbal Vallejo y de Velasco, protector general de los naturales por lo que toca a la defensa de don Gonzalo Sicha Guaman Pachaca, principal del pueblo de la Magdalena de Cao y de la parcialidad del dicho pueblo y en nombre de la misma, para que ninguna persona le apremie que dé y entregue para las miras más indios de los que tuviere al dicho Gonzalo Sicha Guaman su parte", en ADL, Corregimiento, Pedimentos, leg. 284, exp. 4037 (1643), fs. 1-1v.

<sup>16</sup> AGN, Fáctica, Testamentos de indios, leg. 1A, 1649, f. 1; "Expediente seguido por Manuel Granados, juez de Cajas de Partidos de Chimo, Chicama y Paiján, contra Diego de Isla Guamán, principal del

<sup>14</sup> Archivo Departamental de La Libertad (en adelante ADL), Protocolos, Paz, leg. 205 (1645), f. 191v, y Protocolos, Viera Gutiérrez, leg. 253, 1644, f. 12v, y Ramírez, *Provincial*, 1986, pp. 140, 154.

<sup>15</sup> Ramírez, *Provincial*, 1986, pp. 110, 148, y Burga, *Encomienda*, 1976, pp. 123-125.

<sup>16</sup> Wightman, *Indigenous*, 1990, p. 19.

eran forzados a contraer deudas con las autoridades locales, incluido el juez regional, para cubrir los pagos bienales requeridos a sus comunidades.<sup>20</sup> En otros casos, los caciques y principales intentaban rentar tierras comunales para pagar el tributo estipulado.<sup>21</sup> Este cambio de rumbo subraya los aprietos que las comunidades indígenas enfrentaban cuando los andinos de la costa pasaron de proteger sus tierras frente a los españoles invasores a capitalizar la incursión de estos. Don Carlos Chimo estaba bien consciente de las presiones que padecían los andinos de la costa norte. Para sobrevivir, los caciques y principales seguirían tratando de multiplicar las estrategias de adaptación a la realidad colonial tanto para sus comunidades como para sí mismos.

Entre sus tácticas más costosas, caciques indígenas como don Carlos Chimo viajaron a España para apelar directamente a la corona. El viaje debió ser particularmente difícil. Los propios caciques o los miembros de sus comunidades habrían

---

pueblo de Magdalena de Cao, cobrador de tributos; sobre pago de 210 pesos que le pasó en cuenta del tiempo que fue cobrador de dicho pueblo por los indios muertos y ausentes de más de diez años con cargo de dar información", en ADL, Corregimiento, Causas ordinarias, leg. 191, exp. 1184 (1643); "Superior orden del ilustrísimo señor obispo doctor don Bernardo de Arbiza y Ugarte, despachando censuras generales hasta la de Anthena, para que se lean y publiquen en el pueblo de San Pedro de Lloc, cacique de dicho pueblo, por la jurisdicción de los títulos del cacicazgo", en ADL, Corregimiento, Causas eclesiásticas, leg. 253, exp. 2843, (1756), f. 18.

<sup>20</sup> ADL, Protocolos, Viera Gutiérrez, leg. 2 (1650), f. 204, y Protocolos, Viera Gutiérrez, leg. 257 (1650), f. 153.

<sup>21</sup> ADL, Protocolos, Escobar, leg. 143 (1640), fs. 240, 240v, 240.

financiado la travesía y, al parecer, los caciques viajaban sin la compañía de sus esposas o hijos.<sup>22</sup> Para cuando llegaban a las Cortes españolas, los caciques y principales solían ser considerados indigentes, y la corona solía entrar en acción para remediar este estado. Una y otra vez, el Consejo de Indias ofreció fondos a los caciques para financiar sus viajes de regreso a las Américas.<sup>23</sup> Aludiendo a esta práctica, en su petición don Carlos Chimo recalca las "muchas embarcaciones, caminos y enfermedades" que soportó durante su viaje de Perú a España. Chimo explicaba que había gastado lo que llevaba en su sustento y en el costo de los juicios, que lo dejó "casi desnudo" y sin fondos para alimentarse.<sup>24</sup> En respuesta, la corona ordenó al Consejo de Indias que suministrara los viáticos que se solía asignar a "estos caciques", o tres reales durante 30 días, con una posible prórroga. La corona también proporcionó a Chimo 200 reales para financiar su viaje desde la Corte de Sevilla y 300 reales para vestimenta y otras necesidades. Si es que Chimo y otros caciques se quedaron completamente sin fondos cuando llegaron a las Cortes reales es algo que aún ha de investigarse. Sin embargo, la corona sí respondía a las solicitudes de apoyo financiero por parte de los caciques y principales que llegaban a España.

Todo indica que don Carlos Chimo sabía cómo elaborar su petición a la corona, o cómo encontrar al representante

<sup>22</sup> Vargas Ugarte, *Manuscritos*, 1947, p. 74.

<sup>23</sup> AGI, Indiferente, 425, L. 23 (1557), f. 311; Indiferente, 742, N. 217 (1594), f. 1; Gobierno, Audiencia de Lima, leg. 1, núm. 212 (1598), f. 1; Indiferente, 427, L. 31 (1599), fs. 69v-70, e Indiferente, 439, L. 22 (1664), f. 284v.

<sup>24</sup> AGI, Gobierno, Lima, leg. 7 (1646), f. 1v.

legal apropiado para auxiliarlo. Tal vez por medio de una red de caciques y principales se había enterado de que la corona y el Consejo de Indias escucharían su petición. A decir verdad, de los caciques que viajaron a España, un número desproporcionado procedía de Perú.<sup>25</sup> Al parecer, algunos de ellos vivieron durante años en España mientras se ocupaban de sus peticiones.<sup>26</sup> Gerónimo Lorenzo Limaylla, por ejemplo, solicitó directamente a la corona reconocerlo como legítimo cacique de Lurinhuanca, en la región peruana de Jauja, pues los anteriores caciques y principales de la región habían procedido de igual manera. En el siglo XVI, los caciques de Jauja se unieron para oponerse al otorgamiento de encomiendas de propiedad perpetua a los colonizadores españoles. Otro líder viajó a España en la década de 1560 y solicitó a la corona privilegios particulares en nombre de otros caciques.<sup>27</sup> En muchas instancias, los caciques trabajaron juntos para presentar peticiones a nombre de aquellos que no podían estar presentes en la Corte peninsular. De hecho, don Felipe de Paucar, quien se identificó como cacique principal del valle de Jauja, afirmó haber presentado cuatro peticiones de compensación por la ayuda que su padre prestó durante las guerras contra los incas y entre las facciones enemigas españolas a mediados del siglo XVI.<sup>28</sup> Los caciques y principales también habrían

podido transmitir información a través de otras redes, como la de estudiantes de la escuela jesuita fundada para los hijos de caciques en el barrio indígena de Lima, El Cercado.<sup>29</sup> Don Carlos Chimo no procedía de Jauja y es muy poco probable que haya asistido a la escuela para la nobleza indígena. No obstante, resulta verosímil que Chimo tuviera noticia de cómo presentar un recurso ante la corona a través de otros, incluidos notarios o representantes legales de España que hubiesen auxiliado a caciques anteriores.

Don Carlos Chimo no tuvo éxito con su recurso de devolución de tierras a los habitantes de Lambayeque. El funcionario de la audiencia asignado a investigar su caso falleció.<sup>30</sup> El virrey peruano negó que el magistrado y el inspector de tierras hubiesen cometido los presuntos abusos en las comunidades indígenas de la costa norte. Para 1648, otro cacique de la costa norte de Perú informó que Chimo había muerto.<sup>31</sup> Después, en 1649, el inspector de tierras Meneses fue declarado inocente de la venta de tierras indígenas.<sup>32</sup> La demanda de don Carlos Chimo se mantuvo durante la década de 1650, pero no existen evidencias de que Lambayeque recibiera un fallo revisado sobre las ventas ilícitas de sus tierras comunales. Quizá la estrategia de apersonarse frente a la Corte española no resultara en una decisión favorable para las demandas indígenas. De acuerdo con la historiadora Monique Alaperrine-Bouyer, ninguno de los caciques

<sup>25</sup> Desde Jauja, Chachapoyas, Huamachuco, Canco y Chicalla, Quito y otras regiones del Perú llovían caciques con peticiones para la corona, mientras que sólo hubo un líder de Guatemala.

<sup>26</sup> Pease, *Curras*, 1999, p. 163.

<sup>27</sup> Alaperrine-Bouyer, *Educación*, 2007, p. 213.

<sup>28</sup> AGI, Gobierno, Audiencia de Lima, leg. 205, núm. 16 (1560), f. 1.

<sup>29</sup> Alaperrine-Bouyer, *Educación*, 2007, p. 215.

<sup>30</sup> AGI, Gobierno, Audiencia de Lima, Peticiones y memoriales, leg. 25 (1647).

<sup>31</sup> AGI, Gobierno, Audiencia de Lima, leg. 167 (1648), f. 1.

<sup>32</sup> Ramírez, *Provincial*, 1986, p. 153.

de Jauja que apareció ante la Corte española recibió una respuesta favorable a sus demandas.<sup>33</sup> Es posible que para el siglo xvii la estrategia de apelar directamente a la corona no valiese la pena, ya que, para aquel momento, la corona española había entrado en una crisis financiera. El rey intentó incrementar y hacer cumplir la recolección de impuestos, pero sólo logró aumentar las rentas públicas a través de la venta de tierras designadas (como las de Lambayeque) y de cargos.<sup>34</sup> Así pues, Chimo optó por una estrategia que no producía los resultados que, al menos oficialmente, afirmaba haber buscado.

La presencia de don Carlos Chimo ante el Consejo de Indias, igual que la de otros caciques y principales, era, además, ilegal. Una y otra vez, durante la segunda mitad del siglo xvi, la corona prohibió a los caciques acudir a España sin una licencia especial. Al parecer, Chimo no había conseguido este permiso,<sup>35</sup> pero él y otros caciques viajaron a España sin importar si habían obtenido o no su licencia.<sup>36</sup> Su

entrega a una acción ilegal que podría no granjearles los resultados deseados nos permite ver los confusos mensajes contenidos en los mandatos reales. Según disposiciones de la corona, los caciques y principales estaban autorizados para viajar a España, pero sólo con un permiso especial que no podía ser otorgado por los virreyes, sino, presumiblemente, por el rey. Seguramente obtener el permiso real habría sido difícil sin aparecer ante la corona misma. En otras palabras, los líderes indígenas estaban oficialmente autorizados para viajar a España, pero prácticamente se les impedía hacerlo. Además, la corona cominaba a los virreyes, las audiencias y los gobernadores (las autoridades coloniales, lo mismo que los representantes del rey) a no enviar indígenas. El mandato explicaba que, para recibir la gracia de su majestad, no era necesaria una aparición personal.<sup>37</sup> Las órdenes reales sugieren que los indígenas nobles merecían el favor de la corona, pero que este no podía tener lugar dentro del dominio geográfico de la península. En muchos sentidos, los mandatos reales expresaban que la corona reconocía a los caciques y principales como sus vasallos, pero que requería una distancia física que líderes como Chimo decidieron ignorar.

La corona disimulaba sus restricciones a los viajes a España bajo su desvelo por el bienestar indígena. El Consejo de Indias ordenó en varias ocasiones que los “indios” comunes no viajasen a España. El viaje se consideraba peligroso, ya que a la corona le preocupaba que los “indios” de Filipinas se embarcaran en navíos extranjeros y fuese-

<sup>33</sup> Alaperrine-Bouyer, *Educación*, 2007, p. 217, nota 5.

<sup>34</sup> Andrien, *Crisis*, 1985, pp. 129, 164.

<sup>35</sup> “Consejo de Indias a 14 de marzo de 1647. Satisface a una orden de vuestra majestad que vino con un memorial de don Andrés de Ortega Lluncon sobre los agravios que dice han recibido los indios del pueblo de Lambayeque del virrey del Perú. Quedo al sentido [sic]”, en AGI, Gobierno, Audiencia de Lima, Consultas originales del Consejo, Cámara y Juntas especiales correspondientes al distrito de la Audiencia de Lima, 1643-1650, leg. 7 (1647), f. 2.

<sup>36</sup> Muchas personas, tanto indígenas como españoles, viajaban entre las Américas y la península ibérica sin permiso, como lo indican las reiteradas órdenes de la corona para que los pasajeros obtuvieran sus licencias de viaje. *Cedulario* [1596] 1945, pp. 239, 396-397.

<sup>37</sup> *Recopilación*, 1841, libro vi, título vii, ley xvii, p. 253.

ran maltratados en sus viajes a México.<sup>38</sup> Y, si bien reconocía que los oriundos de Filipinas viajaban frecuentemente a España, la corona prohibía el "tan peligroso" viaje por las diferencias climáticas.<sup>39</sup> Con este lenguaje, los juristas reales recreaban continuamente la imagen de los pueblos indígenas como pueblos vulnerables, cuando en realidad, "vasallos nativos" procedentes de todo el reino muy hábilmente presentaban peticiones a la corona para recibir mejor tratamiento. En otro mandato, la corona señalaba la pobreza de los indígenas tributarios como motivo de la prohibición de su presencia en la península. Aludiendo al comercio de esclavos indígenas, principalmente durante el siglo XVI, el rey ordenaba que nadie debía llevar consigo indígenas a "estos reinos" porque eran pobres y no tenían "los medios para regresar a sus tierras".<sup>40</sup> Los mendigos indígenas constituyan así un medio para que la corona expresara una benevolencia que podría extenderse a necesidades similares de la nobleza indígena.

Los caciques y principales comprendían bien lo que podía esperarse de la corona. Don Gerónimo Lorenzo Limaylla, el cacique de Jauja, presentó su recurso ante la corona utilizando el lenguaje de la caridad que era común entre súbditos y gobernantes en España, lo mismo que en las Américas. Limaylla (con ayuda de su representante legal) envió su petición con "humildad y sumisión", y "agradeció la gracia" de su majestad que proporcionó a Perú un virrey (el conde de Lemos) que administraba con tanto "amor y ca-

ridad".<sup>41</sup> Tal como muchos otros caciques, Limaylla empleó los significantes lingüísticos del vasallaje para presentar convenientemente su petición a la corona. Limaylla también solicitó más que caridad. Según este cacique y los demás caciques y principales a quienes representaba, el virrey trabajaba al servicio del rey preservando a sus vasallos.<sup>42</sup> Con esta frase, Limaylla aludía a las intenciones vigentes en la legislación colonial. De acuerdo con la corona, los pueblos indígenas de las Américas eran vasallos que merecían protección y consejo. No obstante, existían ambigüedades críticas dentro de la política oficial de la corona. Incluso las órdenes del rey oscilaban entre reconocer a los habitantes naturales de las Américas como parte de una sociedad formada enteramente por súbditos, o distinguir entre dos repúblicas, una de españoles y otra de indígenas.<sup>43</sup> Limaylla describía la inclusión dentro de una sola sociedad. Él y sus colegas caciques alababan al virrey por gobernar equitativa y justamente a toda la gente que servía a Dios y al rey.<sup>44</sup> Empleando el lenguaje habitual de la gratitud, Limaylla unía a españoles e indígenas en un solo pueblo, una visión que la corona suscribía sólo de manera ambigua.

La corona, en el mejor de los casos, había ofrecido un errático reconocimiento de la naturaleza noble y distinta de los caciques y principales. Se sabe que en el siglo XVI y a principios del XVII la corona

<sup>38</sup> AGI, Filipinas, 341, L. 7 (1677).

<sup>39</sup> *Ibid.*, 332, L. 11 (1705).

<sup>40</sup> *Recopilación*, 1841, libro VI, título I, ley XVII, p. 221.

<sup>41</sup> "Documento 10, carta de Gerónimo Limaylla al rey, presentando las cartas de los caciques a favor del virrey conde de Lemos (AGI, Lima: 11)", en Alaperrine-Bouyer, *Educación*, 2007, p. 317.

<sup>42</sup> Alaperrine-Bouyer, *Educación*, 2007, p. 317.

<sup>43</sup> Borah, *Justice*, 1983, p. 31.

<sup>44</sup> Alaperrine-Bouyer, *Educación*, 2007, p. 317.

reconocía a los caciques como pares de los nobles castellanos. A Melchor Carlos Inga, un descendiente de Huayna Capac (noble del imperio inca) le fue concedido el ingreso a la orden de San Jaime.<sup>45</sup> Don Felipe Paucar de Jauja recibió una pensión real, un escudo de armas y el título de señor supremo, además de otros privilegios.<sup>46</sup> Estas insignias señalaban a los caciques como pares de los señores de los reinos europeos. Al conceder un honor ibérico a los señores indígenas, la corona los reconocía como nobles dentro de esa entidad polimorfa que era España.<sup>47</sup> Esta entidad ibérica no era un estado singular o un imperio definido, sino una confederación de unidades distintas que mantenían su soberanía.<sup>48</sup> Resulta interesante que, al reconocer la nobleza de los caciques indígenas, la corona insinuara también que las Américas no eran colonias, sino otros reinos que habían sido incorporados, y no conquistados, por el Estado castellano expansionista.<sup>49</sup> En pocas palabras, si los indígenas podían ser señores, entonces las regiones de las Américas tenían derecho a la soberanía.

Así pues, los viajes de los caciques a España fueron parte de una serie de estrategias diseñadas para remediar daños específicos perpetrados contra sus comunidades en las Américas, pero en el proceso los caciques consolidaron una posición dentro de los reinos gobernados por la corona. En

el siglo XVI, sostiene Jeremy Mumford, los caciques y principales “reclamaban un papel político, no como súbditos conquistados, sino como señores naturales”.<sup>50</sup> Para el siglo XVII, la corona se mostraba aún más renuente a otorgar privilegios a los señores naturales, aun cuando los caciques y los indios comunes seguían reclamando su estatus como vasallos y señores. Los caciques aún constituyan una nobleza, pero su posición era concebida como distinta de la de los europeos blancos.<sup>51</sup> El cambio de estatus de los caciques y principales coincidía con una demarcación más profunda de la línea que dividía Iberia y las Américas. Para la década de 1590, las entidades fuera de Europa eran designadas como posesiones españolas, y dio inicio una separación entre la metrópoli y la colonia.<sup>52</sup> Para el momento en que don Gerónimo Lorenzo Limaylla, don Carlos Chimo y otros caciques viajaron a España a mediados del siglo XVII, lo que solicitaron fue una resbalosa cuesta de reconocimientos que la corona no podía ni estaba dispuesta a proporcionar. En el mejor de los casos, los caciques y principales recibieron ciertas cantidades de dinero, no importa qué tan generosas, y la oportunidad de presentar un recurso por la devolución de sus tierras, tal como lo hiciera don Carlos Chimo. En el peor de los casos, se les negó la prerrogativa de hacer demanda alguna.

Para finales del siglo XVI, la corona española respondía a las peticiones indígenas tratando de regresar a los caciques y a los indios comunes a su lugar de origen lo más rápido posible. Con este objetivo,

<sup>45</sup> Mira, “Indios”, 2007, p. 189.

<sup>46</sup> Mumford, “Aristocracy”, 2009, p. 48.

<sup>47</sup> Para el tema de los líderes indígenas reconocidos como señores naturales, véase Chamberlain, “Concept,” 1939, p. 131.

<sup>48</sup> Rodríguez-Salgado, “Christians”, 1998, p. 237.

<sup>49</sup> *Ibid.*

<sup>50</sup> Mumford, “Aristocracy”, 2009, p. 48.

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 51.

<sup>52</sup> Rodríguez-Salgado, “Christians”, 1998, p. 250.

los juristas reales daban dinero o conseguían licencias de viaje con la intención de asistir a los caciques en su regreso a su lugar de origen.<sup>53</sup> En el caso de don Diego de Figueroa, un cacique de Huamanchucu, el Consejo de Indias esperaba que su donación de 200 ducados asegurara que “de una vez por todas” regresase a Perú.<sup>54</sup> En lo que respecta a Juan de Astubarcaya, cacique de Canco y Chicalla, la Corte usó 400 reales “para certificar” que viajara a Perú.<sup>55</sup> La abrumadora mayoría de las licencias de pasajeros para personas indígenas estaban destinadas a regresar a estas personas rápidamente a su lugar de origen.<sup>56</sup> En cierto caso, la corona otorgó a Pedro de Henao, cacique de Ypiales y Potosí, en Ecuador, una garantía escrita de salvoconducto para cualquier flota que eligiese.<sup>57</sup> Antes que indicar respeto por el liderazgo indígena, estos fallos, casi todos del siglo XVI, indican que la corona quería deshacerse del engoroso problema de los indígenas en España.

Algo parecido sucedió con don Carlos Chimo, a quien se le concedió presentarse frente al Consejo de Indias, pero que fue rápidamente enviado de regreso. La Corte reconocía como válido el recurso de Chimo. Los letrados ordenaron al virrey de Perú investigar, procurando darle “un

buen trato a los indígenas”.<sup>58</sup> Pero, al mismo tiempo, el Consejo de Indias mandó retirarse a Chimo. Su majestad proveyó al cacique con 200 reales para su viaje a Sevilla, donde podría tomar los galeones de vuelta a las Américas.<sup>59</sup> La Corte real también otorgó a Chimo una “carta de guía” o pasaporte que garantizaba a los extranjeros un viaje seguro dentro de sus reinos. Los juristas de la corona, mostrando la incomodidad que resultaba de tener un vasallo altivo presente en España, declararon que don Carlos Chimo debía “embarcar, para ir a su lugar natural donde será aplicada la justicia”.<sup>60</sup> Así pues, la justicia, o la restitución tras un desequilibrio en la sociedad, debía tener lugar en las Américas.<sup>61</sup> Según el Consejo de Indias, Chimo pertenecía a una sociedad en la que no estaba incluida la de España. Al enviar a Chimo de vuelta a Perú, el Consejo de Indias ahondaba la separación entre Europa y las Américas. De haberse cometido una injusticia contra los vasallos naturales de Lambayeque (lo que aún estaba por verse), las deliberaciones sólo serían posibles dentro de los confines de su reino. Más que meras circunstancias de los acontecimientos o de la separación geográfica, el Consejo de Indias sugería que don Carlos Chimo (y otras personas indígenas) debía permanecer en su propia y separada sociedad. Más que habitante de una localidad particular, Chimo era un extranjero en Iberia o en otra colonia en el centro imperial.

<sup>53</sup> AGI, Indiferente, 742, N. 217 (1594), f. 1, y AGI, Contratación, 5241, N. 2, R. 42 (1593).

<sup>54</sup> AGI, Gobierno, leg. 1, N. 212 (1598), f. 1.

<sup>55</sup> AGI, Indiferente, 427, L. 31 (1599), fs. 69v-70.

<sup>56</sup> Unas 67 licencias de pasajeros (1564-1620) identificados como indígenas o mestizos indican que regresan a su lugar de origen. Sólo cuatro (1517-1597) no registran el origen del pasajero indígena o indican que él o ella no viajaba de regreso a su lugar natal.

<sup>57</sup> Mira, “Indios”, 2007, p. 190.

<sup>58</sup> AGI, Gobierno, Audiencia de Lima, Consultas originales del Consejo, Cámara y Juntas especiales correspondientes al distrito de la Audiencia de Lima, 1643-1650, leg. 7 (1646), f. 2.

<sup>59</sup> *Ibid.*

<sup>60</sup> *Ibid.*, f. 2v.

<sup>61</sup> Herzog, *Upbuilding*, 2004, pp. 155-156.

Para los letrados reales, la presencia de indígenas en España significaba un revés o una amenaza al orden. En su descripción de don Carlos Chimo, el Consejo de Indias declaraba que la “naturaleza de este indio es complicada”. Si no fuera por la “compasión con la que uno trata a estas personas”, la Corte habría hecho cumplir las órdenes que prohibían su viaje a España.<sup>62</sup> Vale la pena detenerse en las palabras del Consejo. La corona dispuso muchos mandatos que fueron y que no fueron cumplidos en todos los reinos europeos y americanos, ya que la ley no era un código singular, sino una compilación de decisiones, órdenes y fallos.<sup>63</sup> Las autoridades trazaron divisiones cada vez más firmes entre las Américas y Europa, y entre los súbditos indígenas y los blancos, así que al abordar el tema de Chimo, el Consejo invocó específicamente la prohibición contra los viajes de indígenas a España. La Corte explicó que el ejemplo de don Carlos Chimo sería un aliciente para que cada día otros indígenas llegaran a vagabundear.<sup>64</sup> Si es que en el siglo XVII los indígenas inundaban España como vagos es algo que queda por elucidar. No obstante, los indígenas sí sobrepasaban su tiempo permitido de estancia en España. Tal parece que, en el siglo XVI, el Consejo de Indias permitió a los hombres indígenas permanecer unos cuantos años más en Es-

paña.<sup>65</sup> Juan Pedro Chuquival, un cacique de Chachapoyas, perdió el barco que la corona le había autorizado abordar. El líder indígena permaneció en España por un periodo más largo de lo que estaba permitido, y solicitó ayuda financiera para mantenerse mientras esperaba otra licencia y otro barco para cruzar el Atlántico.<sup>66</sup> Los hombres indígenas también viajaban a España con sus esposas e hijos, indicando así su intención de realizar una estadía más larga.<sup>67</sup> Quienes se quedaban sin ningún medio de manutención resultaban particularmente problemáticos. En 1678, el Consejo de Indias se topó con un don Gerónimo Lorenzo Limaylla de Jauja, naturalmente engoroso, que esperaba un fallo sobre el otorgamiento de títulos de caballero a los nobles indígenas.<sup>68</sup> A la Corte le preocupaba que, sin empleo, Limaylla diera un mal ejemplo a otros indígenas que acudieran a España para realizar la misma solicitud desafiante. Sin importar cómo hubieran logrado los indígenas viajar a España y permanecer ahí, el Consejo de Indias trabajó para limitar su número y su tiempo de estadía calificando a los peores infractores como “inquietos”.

Si la corona había prohibido la presencia de indígenas en España, el Consejo parecía objetar su briosa aparición frente

<sup>62</sup> AGI, Gobierno, Audiencia de Lima, Consultas originales del Consejo, Cámara y Juntas especiales correspondientes al distrito de la Audiencia de Lima, 1643-1650, leg. 7 (1646), f. 2v.

<sup>63</sup> Herzog, *Upholding*, 2004, pp. 9, 19-20.

<sup>64</sup> AGI, Gobierno, Audiencia de Lima, Consultas originales del Consejo, Cámara y Juntas especiales correspondientes al distrito de la Audiencia de Lima, 1643-1650, leg. 7 (1646), f. 2v.

<sup>65</sup> AGI, Pasajeros, L. 6, E. 1729 (1579), y Pasajeros, L. 4, E. 2305 (1562).

<sup>66</sup> AGI, Contratación, Pasajeros a Indias, Informaciones y licencias de pasajeros a Indias, leg. 5241, N. 2, R. 42 (1593).

<sup>67</sup> AGI, Pasajeros, L. 12, E. 2140 (1667); Pasajeros, L. 9, E. 3888 (1615); Pasajeros, L. 10, E. 942 (1618); Pasajeros, L. 3, E. 3342 (1556), y Pasajeros, L. 13, E. 114 (1671).

<sup>68</sup> Konetzke, *Collección*, 1953, vol. II, t. II, p. 655.

a las Cortes. Al calificar a don Carlos Chimo como “problemático” o “inquieto”, el Consejo invocaba una categoría legal específica de personas que disfrutaban del conflicto o que eran particularmente agresivas. En la documentación concerniente a los casos indígenas de finales del siglo XVI en México, el antónimo implícito de “inquieto” era una persona de naturaleza tranquila, pacífica, trabajadora y meritoria.<sup>69</sup> Estas características indican lo que deseaban los funcionarios coloniales de los vasallos indígenas, cuya mano de obra y recursos eran considerados cruciales para el éxito de España en las Américas. Si los indígenas se rehusaban a acceder o cuestionaban la autoridad española, entonces serían clasificados como perjudiciales a la sociedad en su conjunto, es decir, como “inquietos”. Quizá don Carlos Chimo alterara no sólo el orden que distinguía a las sociedades de las Américas y de España, sino el recuento oficial del gobierno colonial. Después de su petición en 1646, el Consejo falló definitivamente contra el cacique en 1647. En el ínterin, el virrey peruano informó que no existía indicación de abuso por parte del inspector de tierras acusado. En consecuencia, el Consejo desechó el caso de Chimo.<sup>70</sup> De acuerdo con la Corte española, al intentar acusar falsamente al virrey, el representante más importante del rey en Perú, Chimo extralimitaba su posición legal asignada de humilde vasallo indígena.

Don Carlos Chimo (así como don Gerónimo Lorenzo Limaylla de Jauja)

<sup>69</sup> Kellogg, *Law*, 1995, p. 67.

<sup>70</sup> AGI, Gobierno, Audiencia de Lima. Consultas originales del Consejo, Cámara y Juntas especiales correspondientes al distrito de la Audiencia de Lima, 1643-1650, leg. 7 (1647), f. 2v.

también amenazaba al Consejo de Indias con sus sorprendentes habilidades. La corona había aceptado la ascendencia de los caciques en las Américas con el objetivo de crear un grupo de autoridades locales que pudieran actuar como mediadoras entre los funcionarios coloniales y las poblaciones indígenas.<sup>71</sup> En su calidad de mediadoras, estas autoridades indígenas ocupaban lo que David Garrett ha denominado “una posición líminal en el orden colonial”, sirviendo tanto a los burócratas coloniales como a los defensores indígenas a un mismo tiempo.<sup>72</sup> Los caciques fueron capaces de sacar partido de sus puestos para convertirse en comerciantes, terratenientes y mineros prósperos, llegando a adquirir la misma riqueza material que sus pares españoles y criollos.<sup>73</sup> Estos caciques, que hablaban español, vestían ropas europeas, habían sido educados por clérigos, eran cultos y estaban vinculados por parentesco con los españoles, ejercían la autoridad sobre sus comunidades en términos coloniales.<sup>74</sup> Los letrados españoles no habrían sido inmunes a estas cartas credenciales. Jeremy Mumford sugiere que los cortesanos que se encontraron con don Felipe Paucar de Jauja habrían quedado sorprendidos e impresionados por su inusual semblante de noble indígena educado por franciscanos y que había servido a la corona capturando a los rebeldes españoles en Perú.<sup>75</sup> Lo mismo habría sido cierto de don Carlos Chimo, cuya perseverancia para llegar a España y su destreza al diri-

<sup>71</sup> Powers, *Andean*, 1995, pp. 108, 151.

<sup>72</sup> Pease, *Curacas*, 1999, pp. 38, 152, y Garrett, *Shadow*, 2005, p. 2.

<sup>73</sup> Choque, *Sociedad*, 1993, pp. 36, 38.

<sup>74</sup> Garrett, *Shadow*, 2005, pp. 134-135, 168.

<sup>75</sup> Mumford, “Aristocracy”, 2009, p. 48.

girse al Consejo de Indias pudo haber sido la razón de que se le tildara de “inquieto”.

Es probable que don Carlos Chimo también generara ansiedad al disturbar las distinciones establecidas no sólo entre América y España, sino también entre nobleza y el común. En 1648, las autoridades coloniales y los testigos indígenas de la costa norte de Perú insinuaron que Chimo no era un cacique, sino un indígena común sujeto al tributo. De ser así, Chimo estaba presentando varias caras entre el Consejo de Indias. Se trataba de una actuación que no habría sido rara para los caciques ni para los andinos. Si las autoridades españolas aceptaban que los caciques constituyan la nobleza americana y los incorporaban al gobierno colonial como encargados de las mayorías indígenas, entonces no debía sorprenderles que un resultado de esto fuera una clase de caciques astutamente adaptables. Más que un fraude, don Carlos Chimo se habría convertido, como muchos caciques y principales, en alguien demasiado exitoso en el cumplimiento de las múltiples exigencias que enfrentaba un cacique colonial. Con su mera presencia en el Consejo de Indias de España, los caciques, vestidos con ropas españolas, educados, articulados, con un lenguaje español y legal elocuentes, sobrepasaban los límites de la legislación colonial, cumpliendo demasiado bien los deseos de la corona. Los caciques se habían vuelto desmesuradamente buenos como caciques y satisfacían los requisitos que les permitirían ascender fuera de su regulación y ser “señores naturales”, y en muchos sentidos, tanto culturales como sociales, solicitar su admisión como súbdito pleno, algo que exigieron una y otra vez frente al Consejo de Indias. El estatus de intermediarios de los caciques se hizo manifiesto

cuando don Carlos Chimo viajó a España para buscar, como otros caciques, una recompensa financiera para su comunidad. Al transgredir las fronteras físicas entre Perú y España, este cacique indígena de la costa norte quebrantó su posición legal asignada exigiendo una posición más inclusiva dentro de los reinos españoles.

#### DON CARLOS CHIMO: ¿UN INDIO COMÚN Y UN IMPOSTOR?

En 1648 se supo de la muerte de don Carlos Chimo, pero sus acusaciones tomaron nuevos briños. Don Pedro de Meneses, el inspector de tierras, intentó refutar los cargos por haber vendido tierras indígenas de forma injusta. Meneses y sus defensores encontraron testigos que declararon que Chimo no era un cacique legítimo de Lambayeque. Chimo no estaba vivo para enfrentar estas declaraciones ni para reunir a otros testigos que explicaran su detentación del título de cacique. Sería imposible determinar si don Carlos Chimo era considerado por los habitantes españoles o andinos de la costa norte de Perú un indio común antes que un cacique. Chimo podría haberse presentado deliberadamente como cacique a fin de protestar por la usurpación de las tierras y la excesiva demanda de mano de obra que padecían las poblaciones indígenas de la costa norte de Perú. Chimo también podría haberse considerado un nuevo tipo de líder indígena que representaba a las poblaciones urbanas y migrantes que aún se identificaban con sus comunidades de origen. Las acusaciones en torno a las declaraciones fraudulentas de Chimo exhiben de qué manera los pueblos naturales de América articularon colectividades emergentes de

indígenas urbanos que no cabían en el marco de las directrices reales ni de las prácticas indígenas.

Demostrar que don Carlos Chimo había falsificado su identidad resultaba primordial para la defensa de don Pedro de Meneses. En 1648, un juez del tribunal supremo del virreinato, así como el inspector de tierras acusado por Chimo, respondieron a los cargos que se presentaron en su contra en las Cortes peruana y española. Meneses acusaba a Chimo de hacerse pasar por un cacique, cuando en lugar de ello era un “indio plebeyo y mitayo y de un pueblo diferente y azotado por cometer crímenes”.<sup>76</sup> Chimo se presentó como un señor natural que actuaba de manera independiente para velar por sus subordinados; Meneses afirmaba que era bien sabido que el indígena había sido “visiblemente llevado a España” por enemigos del inspector de tierras.<sup>77</sup> Además, al denominarse cacique, Chimo asumía para sí un estatus de nobleza que técnicamente lo exentaba del trabajo manual.<sup>78</sup> Los testigos que apoyaban a Meneses,

empero, declararon que don Carlos Chimo trabajaba como bordador y trabajador de la seda, vocaciones que sugerían que podría no tratarse de un “indio *principal*”, sino un “indio bajo” que nunca había sido llamado “don”.<sup>79</sup> Finalmente, la nobleza indígena tenía el poder de castigar públicamente a otros, pero a ellos no se los solía castigar en público.<sup>80</sup> Los testigos de Meneses, incluido el ex sacerdote de una parroquia indígena de Trujillo, testificaron que Chimo había recibido 200 azotes por robar investiduras de la Iglesia para fabricar una falda para su amante, además de haber llegado ebrio a misa.<sup>81</sup> Al acusar a Chimo de mentir sobre su identidad, Meneses y sus representantes legales sugerían que el indígena también había fabricado las acusaciones sobre la venta ilegal de las tierras comunales indígenas.<sup>82</sup> Las acusaciones en contra de Chimo funcionaron. Meneses fue absuelto de todo cargo. Su triunfo se debió en parte a la habilidad de su representante legal de destruir la credibilidad de don Carlos Chimo devaluando sistemáticamente aspectos particulares de su identidad. No obstante, el esfuerzo de hacerse pasar por un cacique puso en riesgo la capacidad de los funcionarios españoles de confiar en la nobleza indígena para el gobierno local. Para evitarse

<sup>76</sup> “Juan Ruiz de Soba en nombre del doctor don Pedro de Menses vuestro oidor el la Real Audiencia de Lima”, en AGI, Escribanía, Pleitos Audiencia de Lima, leg. 511A (1648), f. 1; “El doctor don Pedro de Menses Santa Cruz oidor de vuestra real Audiencia de Lima dice que vuestra majestad se sirvió de dar comisión al licenciado don Bernardo de Isturicarra alcalde de la Real Sala del Crimen... para procedimientos... que tuvo para vender las tierras realengas del pueblo de Lambayeque”, en AGI, Gobierno, Audiencia de Lima, Cartas y expedientes: presidente y oidores de la Audiencia, leg. 100 (1648), f. 36.

<sup>77</sup> AGI, Escribanía, Pleitos Audiencia de Lima, leg. 511A (1648), f. 40v.

<sup>78</sup> Garrett, *Shadows*, 2005, p. 35.

<sup>79</sup> AGI, Escribanía, Pleitos Audiencia de Lima, leg. 511A (1648), fs. 42v, 44, y AGI, Gobierno, Audiencia de Lima, Cartas y expedientes: presidente y oidores de la Audiencia, leg. 100 (1648), f. 36v.

<sup>80</sup> Garrett, *Shadows*, 2005, p. 167.

<sup>81</sup> AGI, Gobierno, Audiencia de Lima, Cartas y expedientes: presidente y oidores de la Audiencia, leg. 100 (1648), f. 36, y AGI, Escribanía, Pleitos Audiencia de Lima, leg. 511A (1648), f. 42v.

<sup>82</sup> AGI, Escribanía, Pleitos Audiencia de Lima, leg. 511A (1648), f. 14.

multas y honorarios legales en el caso de Chimo, el inspector de tierras corrupto envileció la identidad del indígena, como una forma de mermar su autoridad. Según el funcionario español don Pedro de Meneses y quienes lo respaldaban, don Carlos Chimo no era la clase de indígena que debía ser.

La presentación de don Carlos Chimo como cacique también amenazó a los líderes indígenas del poblado de Lambayeque. Algunos que identificaron como “principales” de Lambayeque apoyaron al inspector de tierras Pedro Meneses y testificaron en contra de Chimo.<sup>83</sup> Es posible que otras personas consideraran a Chimo como parte de la élite de Lambayeque. En 1641, en una apelación ante el juez de Trujillo, don Carlos Chimo se identificó como un “principal” de ese poblado. El juez (o el notario) aceptó que Chimo era hijo de un “gobernador” de Lambayeque.<sup>84</sup> Ambos términos sugieren que Chimo era noble. Estas múltiples designaciones, aunadas a la presentación de Chimo como cacique frente al Consejo de Indias en España, podrían reflejar las complejas jerarquías existentes entre las autoridades andinas, así como la forma en que los títulos mostraban distintas tareas, expectati-

<sup>83</sup> *Ibid.*, fs. 50v-51v. Cuando se presentó la petición de Chimo al Consejo de Indias y vino la contrademanda de Meneses, los Coscochurabíes eran unos de los muchos descendientes que reclamaban la posición de cacique en Lambayeque. Zevallos, *Cacicazgos*, 1989, p. 71.

<sup>84</sup> “Compulsoria en forma de apelación de don Carlos Chimo principal del Lambayeque pueblo en los autos contra él, fechos de oficio, por el corregidor de Trujillo, para traer un tanto de ellos de esta Real Audiencia”, en ADI, Corregimiento, Causas criminales, leg. 245, exp. 2518 (1641), fs. 1, 15.

vas y posiciones entre las comunidades locales.<sup>85</sup> La descendencia legítima, combinada con la aprobación local, era la clave para ser nombrado cacique, pero los linajes múltiples, la progenie nacida fuera de los matrimonios católicos santificados y una proliferación de contendientes complicaban la sucesión a lo largo y ancho de los Andes.<sup>86</sup> Cuando Chimo reclamó para sí el estatus de noble de Lambayeque durante un periodo de conflicto por la sucesión al cargo de cacique, pudo haber atemorizado a los caciques y principales que permanecieron en el pueblo indígena. Chimo, empero, se consideraba noble, ya que se negó a someterse al castigo físico de la flagelación pública por estar protegido por su estatus de nobleza.<sup>87</sup> Su desacato debió tener sin duda cierta difusión entre los funcionarios españoles, así como entre la población urbana de Trujillo, ya que la negativa de Chimo a someterse al castigo llegó a ser un hecho bien conocido en la costa norte de Perú. Tan sólo reproduciendo las acciones y afirmaciones de Chimo relacionadas con su estatus de noble, los habitantes contribuían a dotarlas de veracidad.

Las familias nobles de Lambayeque pudieron mostrarse renuentes a reconocer a don Carlos Chimo como noble porque había emigrado a la ciudad costera de Trujillo. En 1640, Chimo se identificó en una declaración notariada como un indígena “ladino” y natural de Lambayeque y reclamó para sí el título de “don”.<sup>88</sup> En

<sup>85</sup> Garrett, *Shadows*, 2005, pp. 36-37.

<sup>86</sup> *Ibid.*, p. 162; Powers, *Andean*, 1995, pp. 157-158, y Stern, *Peru's*, 1982, p. 133.

<sup>87</sup> ADL, Corregimiento, Causas criminales, leg. 245, exp. 2518 (1641), fs. 1v, 15.

<sup>88</sup> ADL, Protocolos, Escobar, leg. 143 (1640), f. 1.

un intento por socavar la pretensión de Chimo al estatus de nobleza, un terrateniente y funcionario menor colonial del pueblo español de Saña declaró que Chimo pagaba tributo y cumplía la mita (el trabajo forzado), dando a entender que se trataba de un indio común.<sup>89</sup> En tanto noble, Chimo no habría pagado tributo ni cumplido la mita.<sup>90</sup> Pero Chimo no era una autoridad indígena rural que tomase bienes y servicios de entre los trabajadores y campesinos andinos cada vez más desesperados,<sup>91</sup> su prestigio muy probablemente provenía de su éxito económico. De acuerdo con el juez de Trujillo y los testigos del inspector de tierras Meneses, Chimo mantenía una tienda en la plaza principal de la ciudad.<sup>92</sup> Como fabricante de vestiduras, Chimo vivía de la fabricación de bienes religiosos de alto precio que vendía a los residentes de las diversas ciudades costeras. Así pues, Chimo era exitoso, pero no dentro de los límites normativos designados por las autoridades coloniales españolas, y compartidos por una facción de las élites andinas.

Don Carlos Chimo se sumó a otros andinos que articularon identidades de migrantes y formaron nuevas colectividades urbanas en Trujillo. Los hombres indígenas establecieron nuevas profesiones como arrieros, tenderos y artesanos.<sup>93</sup>

<sup>89</sup> AGI, Escribanía, Pleitos Audiencia de Lima, leg. 511A (1648), fs. 57v-59.

<sup>90</sup> Garrett, *Shadows*, 2005, p. 15.

<sup>91</sup> Pueden encontrarse ejemplos de líderes indígenas abusivos en Powers, *Andean*, 1995, pp. 133, 151.

<sup>92</sup> ADL, Corregimiento, Causas criminales, leg. 245, exp. 2518 (1641), f. 2, y AGI, Escribanía, Pleitos Audiencia de Lima, leg. 511A (1648), f. 42v.

<sup>93</sup> ADL, Protocolos, Viera Gutiérrez, leg. 253 (1645), fs. 304, 365v y 367; Protocolos, Escobar, leg.

Entre estos artesanos indígenas de la urbe también se contaban hijos y hermanos de caciques, como don Carlos Chimo, cuya familia podría haber financiado su aprendizaje y su destacado negocio.<sup>94</sup> En algunos casos, los inmigrantes indígenas siguieron identificándose como “nativos de Cajamarca” u otros lugares de origen.<sup>95</sup> Pero manifestar raíces nativas no les impedía establecer nuevas conexiones en la ciudad. En su testamento de 1645, un barbero, Juan Barta, se identificaba como “indígena, nativo del pueblo de Simbal y ladino”.<sup>96</sup> Su red de conocidos, empero, era decididamente ecléctica, ya que era deudor y acreedor de otros inmigrantes indígenas de pueblos costeros, pero se había casado con una mestiza y su hijo se había mudado al pueblo español de Saña. Como parte de su afincamiento en Trujillo, Barta mantuvo una gran actividad en la cofradía Nuestra Señora del Rosario, a cuyos miembros describía como indígenas y también como africanos. A través de estas colectividades, los inmigrantes indígenas se reconocieron como ladinos hablantes del español, “nativos de Trujillo” y se unieron a San Sebastián, una parroquia de indígenas de

143 (1640), f. 160; Protocolos, Escobar, leg. 1-16 (1645), f. 628; Castañeda, “Noras”, 1996, p. 166, y Minchom, *People*, 1994, pp. 11, 53.

<sup>94</sup> Alapertine-Bouyer, *Educación*, 2007, p. 30.

<sup>95</sup> “Expediente seguido por don Bartolomé de Miranda, alcalde ordinario de Trujillo, contra don Lorenzo de Candia, maestro de herrero y doña Juana mestiza... por amancebamiento”, en ADL, Cabildo, Causas criminales, leg. 80, exp. 1356 (1643), fs. 1v, 2, y ADL, Protocolos, Viera Gutiérrez, leg. 253 (1645), fs. 260v, 360v y 421.

<sup>96</sup> ADL, Protocolos, Viera Gutiérrez, leg. 253 (1645), f. 371v.

Trujillo.<sup>97</sup> Las mujeres indígenas, al igual que los hombres, se convirtieron en propietarias en Trujillo, e incluso fundaron barrios particulares conocidos por su población indígena, como el que rodeaba al monasterio jesuita.<sup>98</sup> Tal como sucediera con Juan Barta, las mujeres indígenas eran todo menos excluyentes en sus empresas comerciales: Juana Escobar dirigía una pensión junto con una joven española en la zona aledaña a la represa, un lugar popular entre los habitantes de la ciudad –andinos, africanos y españoles– para reunirse.<sup>99</sup> Artesanos andinos exitosos como don Carlos Chimo se desentendieron de las obligaciones económicas del tributo y la mano de obra que los ataban a sus comunidades de origen. Afincados en estas nuevas colectividades, los indígenas de la urbe también se desprendieron de los líderes políticos –los caciques– de sus comunidades, desarrollaron nuevas asociaciones y ampliaron sus expectativas en Trujillo.

Los andinos de la costa, tanto en zonas rurales como urbanas, podían elegir de entre una diversidad cada vez mayor de autoridades indígenas. En los pueblos indígenas rurales elegían a autoridades coloniales indígenas que se desempeñaban como justicias, alguaciles y supervisores del sistema de aguas local.<sup>100</sup> Las

elites locales aceptaban a veces estos cargos coloniales, mientras que en otras situaciones se oponían a los nuevos funcionarios indígenas que a menudo eran elegidos o sancionados por las autoridades coloniales españolas.<sup>101</sup> En la costa norte de Perú, los conflictos entre las antiguas y las nuevas autoridades indígenas tenían lugar abiertamente. En el cercano poblado de Magdalena de Cao, en el valle Chicama, Alonso Jaratan, el justicia indígena elegido, utilizó mandatos coloniales españoles para atacar a un noble indígena local. Jaratan registró con el notario de Magdalena de Cao, y declaró públicamente en la plaza principal, que el juez y el gobernador real le habían ofrecido imponer las estrictas leyes de asentamiento de la población indígena. En compañía del sacerdote del pueblo, Jaratan quemó la rústica vivienda de don Juan Chumbiguanan, destruyendo documentos importantes, ropa y herramientas del principal.<sup>102</sup> Al momento de arrasar con el depósito itinerante del noble indígena, Jaratan actuaba bajo órdenes de la corona según las cuales los andinos debían vivir en los pueblos indígenas establecidos.<sup>103</sup> Jaratan también se sirvió de las autoridades coloniales españolas, tanto sacerdotiales como eclesiásticas, para eliminar a

<sup>97</sup> *Ibid.*, f. 465, y ADL, Protocolos, Antolinez de Valdés, leg. 93 (1649), f. 97v.

<sup>98</sup> ADL, Protocolos, Escobar, leg. 143 (1640), f. 452v.

<sup>99</sup> "Expediente seguido por el capitán don Antonio Cavero de Henao, alcalde ordinario de Trujillo contra don Lorenzo de Candia, herrero, vecino de Trujillo, sobre las heridas que dio a Blas Hernández mestizo", en ADL, Cabildo, Causas criminales, leg. 80, exp. 1368 (1644).

<sup>100</sup> "Expediente sobre la elección y nombramiento de los nuevos alcaldes, regidores y demás oficiales de

este dicho pueblo", en ADL, Cabildo, Asuntos de gobierno, leg. 105, exp. 1808 (1644), fs. 1, 1v.

<sup>101</sup> Garrett, *Shadows*, 2005, pp. 156-157.

<sup>102</sup> "Querella seguida por el protector de los naturales por lo que toca a don Juan Chumbi Guamán, indio principal del pueblo de la Magdalena de Cao, contra Alonso Jaratán, indio alcalde del dicho pueblo, por haberle quemado el rancho en que vivía", en ADL, Corregimiento, Causas criminales, leg. 246, exp. 2541 (1643).

<sup>103</sup> Paredes, *Recopilación* [1681], 1973, libro vi, título III, ley xix, p. 200.

los Chumbiguaman, una élite tradicional que, a su vez, desafió al recién electo justicia. Dado el despliegue público de poder de Jaratan y la flagrante exhibición de quemar una vivienda noble, los residentes indígenas (y quizás sus parientes emigrados) habrían estado al tanto de las autoridades en disputa en el valle de Chicama.

Los funcionarios indígenas recién electos, junto con las autoridades coloniales españolas, también proporcionaron a los habitantes de la costa andina los medios para sortear a las élites tradicionales. En el asentamiento indígena de Chocope, tanto los indios tributarios como los nobles acusaban a Jusepe Peñamsep, tesorero electo, de abusar sexualmente de dos mujeres de la comunidad. Incapaz de granjearse apoyo dentro del poblado indígena, Peñamsep recurrió al “protector” de Trujillo, el representante legal asignado por la corona y el virrey para defender a la población indígena. En representación de su cliente, el protector mancilló la reputación de las demandantes y afirmó que Peñamsep era un noble o principal.<sup>104</sup> No obstante, el justicia de Trujillo se dio cuenta de que el tesorero de Chocope era culpable y lo suspendió, además, por ser demasiado joven para el cargo. Los funcionarios electos, de alguna manera, proporcionaban a los tributarios la oportunidad de ascender en las jerarquías de líderes locales. Al mismo tiempo, las recién electas autoridades necesitaban retener o

ampliar el respaldo local a fin de ejecutar exitosamente sus cargos. Incluso el noble líder de Magdalena de Cao, don Juan Chumbiguaman, cuya casa había quedado destruida, buscó al protector de los indígenas de Trujillo para defenderse contra los cargos de “indio rebelde”.<sup>105</sup> El protector también atendía a los indígenas comunes que deseaban desafiar a la nobleza de su localidad. Por ejemplo, un pescador del poblado indígena de Guaman recurrió a un protector para demandar a un cacique y exigir la devolución de su propiedad.<sup>106</sup> Los andinos de la costa estaban cada vez más familiarizados con las autoridades coloniales, indígenas o españolas, que podían ayudarlos a desafiar a las autoridades designadas, ya fueran tradicionales o coloniales.

Tal como lo hicieran las élites indígenas emergentes y tradicionales, don Carlos Chimo recurrió a las instituciones coloniales para reclamar una posición alternativa de liderazgo. En 1641, cuando fue acusado de robar paños religiosos para fabricar ropa, Chimo se identificó en su defensa como “sargento mayor de los indígenas de Saña”.<sup>107</sup> Su título sugiere que fue un oficial de la milicia que, probablemente, ganaba un salario regular y tenía permitido portar un uniforme que lo dis-

<sup>104</sup> “Expediente seguido por don Diego Oxy, Salvador Guzmán, Pedro Moya y demás indios contra don Jusepe Peñamsep, indio natural de Magdalena de Cao; sobre estupro con doña Francisca Chayan y doña María Magdalena”, en ADL, Cabildo, Causas criminales, leg. 79, exp. 1349 (1640), f. 12.

<sup>105</sup> Borah, *Justice*, 1983, p. 93.

<sup>106</sup> “Expediente seguido por don Diego Ulloa, protector de los naturales del corregimiento de Trujillo, por lo que toca al particular de Juan Grados, indio del pueblo de Puito de esta jurisdicción, contra Diego Simón, cacique del pueblo de Cao sobre restitución de una mula castaña obscura”, en ADL, Corregimiento, Causas ordinarias, leg. 192, exp. 1199 (1645), f. 1.

<sup>107</sup> ADL, Corregimiento, Causas criminales, leg. 2518, exp. 2518 (1641), f. 4.

tinguía en rango de los enlistados inferiores. En su calidad de oficial de una milicia colonial, Chimo habría hecho levas, se habría presentado a filas y quizá marchado por las calles de la ciudad en un despliegue público de participación con la comunidad. Las élites habría apreciado sus servicios, ya que los piratas asolaban la costa norte de Perú y las milicias también habrían proporcionado o planeado cierta protección contra el creciente número de esclavos fugitivos en los valles adyacentes.<sup>108</sup> Pertener a una milicia, por ende, le habría permitido a Chimo reclamar un lugar de honor en la esfera española colonial, especialmente cuando a los nobles indígenas se les había negado el título de caballeros u otros honores militares.<sup>109</sup> Además, el cargo en la milicia le habría permitido a Chimo madurar su liderazgo entre otros indígenas migrantes de la urbe. Reunidas en unidades, según su casta, las milicias coloniales animaban a los habitantes a identificarse con su categoría colonial asignada, de manera tal que, en el caso de los hombres negros libres, esto se convertiera en un motivo de orgullo.<sup>110</sup> De forma similar, la milicia habría servido como una nueva vía para que los indígenas migrantes articularan una iden-

<sup>108</sup> Sobre los ataques piratas, véase "Expediente seguido por don Gaspar Sichaguaman, principal y alcalde de Magdalena de Cao, contra Alejandro Damian de Bocanegra, teniente de Chicama por haberlo azotado", en ADL, Corregimiento, Causas criminales, leg. 240, exp. 2272 (1615). Sobre el miedo de los funcionarios a los esclavos fugitivos, véase "El virrey del Pirú avisa el cuidado que se tiene con los negros que hay en este reino, el castigo que se hizo de los cimarrones", en AGI, Lima, leg. 50, núm. 2, núm. 15 (1642), f. 56.

<sup>109</sup> Alaperrine-Bouyer, *Educación*, 2007, p. 215.

<sup>110</sup> Vinson, *Bearing*, 2001.

tidad corporativa en los entornos urbanos, con don Carlos Chimo como su líder.

Resulta plausible que Chimo fuese un intermediario entre los caciques y principales que permanecieron en Lambayeque y los migrantes del valle del norte que vivían en Trujillo. Los caciques y principales de Lambayeque se quejaban de dificultades para recolectar el tributo de su agrupación, que se había visto obligada a comprar bienes de los funcionarios coloniales españoles que inflababan los precios en una práctica conocida como "reparto". Los líderes de la costa andina y otros caciques de todo el virreinato también tenían dificultades para cobrar tributo a los miembros de sus comunidades que habían emigrado hacia Trujillo, Lima o lejos de su pueblo indígena asignado.<sup>111</sup> Pero el problema que enfrentaban los caciques y principales era mucho más grande que el de una recaudación disminuida. Los miembros de los pueblos indígenas y los indígenas en general eran cada vez más difíciles de identificar. Con los caciques y principales de Lambayeque articulando el surgimiento de un mestizaje cultural, las poblaciones indígenas, incluso en los pueblos rurales, hablaban español, portaban nuevas vestimentas y comían nuevas comidas –un proceso que abarcaba los Andes en su totalidad.<sup>112</sup> Don Carlos Chimo habría sido un astuto observador, y participante, en estas transformaciones de la identidad andina costera, ya que los caciques y principales de Lambayeque empleaban a más y más hombres biculturales para recolectar el tributo, como

<sup>111</sup> ADL, Viera Gutiérrez, leg. 253 (1645), f. 468v; Puente, *Cuzco*, 2007, p. 207.

<sup>112</sup> Saignes, "Indian", 1995, p. 184; Graubart, *Labor*, 2007, pp. 134-135.

don Andrés de Ortega, que también viajaría a Lima y España para quejarse del juez de la región.<sup>113</sup> Habiendo cambiado su nombre de Lluncon a Ortega, este sastre andino de la costa también se presentaría como un cacique en España, aun cuando en Lambayeque se lo conocía como tributario y mitayo.<sup>114</sup> Los caciques y principales de los pueblos, por ende, requerían y quizá dependían de hombres transculturales como Chimo y Ortega, que pudieran manejar la recaudación entre sus cada vez más diseminadas agrupaciones.

Don Carlos Chimo y don Andrés de Ortega adquirieron una experiencia en las Cortes coloniales que los hizo más valiosos, y quizás más peligrosos, para la nobleza de Lambayeque. En 1647, Ortega solicitó al Consejo de Indias en España que retirara de su cargo al virrey de Perú por no investigar suficientemente los abusos de los magistrados de la costa norte.<sup>115</sup> En 1648, Ortega presentó una demanda contra el juez regional por obligar a los habitantes indígenas a comprar alcohol a precios excesivos. En ambos casos, Ortega representó los intereses de la comunidad de Lambayeque y actuó en nombre de los líderes del pueblo indígena. Ortega había trabajado para ellos en otras capacidades, sirviendo como recolector del tributo, pero al igual que don Carlos Chimo, había emigrado de Lambayeque para trabajar en Lima como sas-

tre.<sup>116</sup> En las nuevas arenas urbanas, hombres como Chimo y Ortega podían hacer más por la nobleza indígena, pues desarrollaban sus habilidades legales y ampliaban sus negocios al mismo tiempo. Por ejemplo, en 1640, años antes de su aparición ante el Consejo de Indias en España, Chimo acusó al juez local de obligar a los habitantes indígenas a comprar bienes.<sup>117</sup> En 1641, Chimo aceptó los cargos que el juez le imputó por robar las vestiduras religiosas encargadas a su establecimiento, pero impugnó la sentencia local en la Audiencia de Lima. Aunque no se sabe si Chimo y Ortega se conocían, parecen haber desarrollado habilidades similares y adquirido conocimientos que les permitían moverse entre el mundo hispano y el mundo andino, así como en las múltiples Cortes del imperio transatlántico.

Don Carlos Chimo logró acceder a las Cortes coloniales y empleó el título de cacique, pero no se definió por lo que solicitaba ni por cómo lo hacía. Era un indígena, pero había trascendido los límites y definiciones de lo que las autoridades coloniales y las élites indígenas tradicionales pensaban que un indígena debía hacer y cómo debía ser. Chimo recurrió a la ley cuando era necesario, pero mostraba una complicada identidad pública y echaba mano de múltiples oportunidades económicas para diseñar una vida laboral para sí mismo que incluía tareas diversas. Era un artesano y un cacique cuyo éxito le permitió afirmar un estatus noble o explicaba

<sup>113</sup> AGI, Gobierno, Lima, leg. 167 (1648), fs. 9, 10v.

<sup>114</sup> *Ibid.*, fs. 9, 9v, 10v.

<sup>115</sup> AGI, Gobierno, Audiencia de Lima, Consultas originales del Consejo, Cámara y Juntas especiales correspondientes al distrito de la Audiencia de Lima (1647), f. 1.

<sup>116</sup> AGI, Gobierno, Audiencia de Lima, Cartas, peticiones, expedientes e informaciones de personas seculares de la Audiencia de Lima vistos en el Consejo, leg. 167 (1648), f. 10v.

<sup>117</sup> ADI, Protocolos, Escobar, leg. 143 (1640), ff. 1-1v.

cómo había alcanzado la posición que tenía en Trujillo. De cualquier forma, Chimo no falsificó su identidad, sino que eligió, moldeó y cambió su personalidad pública según circunstancias particulares. Como argumenta Natalie Zemon Davis en el caso de Martín Guerre, no era raro que los primeros europeos modernos cambiasesen su identidad.<sup>118</sup> En el caso de don Carlos Chimo, la identidad era una forma de reclamar legitimidad y liderazgo en su comunidad más inmediata de indígenas migrantes urbanos de la costa norte de Perú. Y lo que resulta más interesante es que, sin importar el rechazo español y las protestas de la élite de Lambayeque, Chimo actuó como un líder indígena de comunidades cuya agrupación iba más allá de las fronteras de sus pueblos coloniales asignados. Ahí, más allá de su “lugar” colonial de indígenas, andinos como Chimo comenzaron a articular objetivos políticos dentro del marco de sus peticiones legales.

#### DON CARLOS CHIMO: ¿LÍDER DE UNA COLECTIVIDAD?

La agenda política de don Carlos Chimo resulta mucho más difícil de elucidar. Los funcionarios coloniales españoles consideraban las peticiones de los naturales de América en tanto vasallos indígenas. Los andinos, por ende, habitaban la esfera pública en cuanto “indios” que podían exigir garantías limitadas contra el pago excesivo de tributo o contra prácticas laborales abusivas. Sin embargo, la corona no consideraba a los indígenas como súbditos

en la misma capacidad que los naturales de la península ibérica o sus descendientes. Aun así, la corona española y algunas autoridades virreinales consideraban que las élites indígenas constituyan una nobleza local con prerrogativas de gobierno, en algunas instancias incluso en sustitución de las autoridades coloniales. Las élites andinas aprovecharon su escasa oportunidad de exigir privilegios en calidad de nobleza indígena. En el proceso, hubo quien articuló agendas políticas que excedían su emplazamiento legal de cacique. En este contexto, el apellido de don Carlos Chimo podría indicar una reivindicación de la política andina de la costa muy anterior a las rebeliones indígenas tardías contra el gobierno colonial.

Desde su emplazamiento legal, los caciques coloniales buscaban mayores reivindicaciones culturales y políticas de las que la corona aceptaba oficialmente. A principios de la década de 1700, otro cacique de la costa de Perú (don Vicente Mora Chimo) se identificó como cacique del valle de Chicama, pero también como delegado general de los indígenas.<sup>119</sup> Mora Chimo empleaba el lenguaje de la corona española –“indio”– para ubicarse dentro de los parámetros de los mandatos reales. Al mismo tiempo, exigía un título que comprendería a toda la población indígena y que no fuese una invención de la corona. Otros líderes indígenas también articularon colectividades más allá de las Cortes coloniales. En la década de 1740, Juan Santos Atahualpa encabezó una rebelión multiétnica contra los españoles para reinstaurar el imperio inca e inspiró otras revueltas en el virrei-

<sup>118</sup> Davis, *Return*, 1983, p. 41.

<sup>119</sup> Lowry, “Forging”, 1991, p. 279.

nato.<sup>120</sup> Lyn Lowry sostiene que estos rebeldes y otros reformadores articulaban una “nación indígena” al emplear los símbolos incas. El nacionalismo inca también era una consecuencia esperada de la pretensión colonial de crear “indios” a partir de una pluralidad de identidades y colectividades andinas.<sup>121</sup> Había otras figuras que apelaban a colectividades por fuera de sus comunidades coloniales. En el siglo XVIII, los andinos urbanos de Lima también se presentaron en desfiles públicos como reyes chimú, o señores de los valles de la costa norte anterior a la conquista inca.<sup>122</sup> Sin duda, la presencia del inca, así como la profecía de su regreso fue (y sigue siendo) una fuerza política vibrante en los Andes. También es posible que don Carlos Chimo, entre otros, haya construido una identidad enraizada en las poblaciones indígenas urbanas de la costa norte de Perú, que fuese más allá de su asociación con una comunidad de origen como Lambayeque.

Los hombres indígenas como Chimo también pudieron adquirir su lenguaje político a través de su contacto con los clérigos. Gerónimo Lorenzo Limaylla, quien se presentara como cacique de Jauja en la Corte española, pudo haber servido a fray Buenaventura Salinas y Córdoba, bien conocido por su defensa de los indígenas.<sup>123</sup> Tras viajar con Salinas y Córdoba a través de las Américas, Limaylla habría tenido oportunidad de adquirir el lenguaje clerical y los argumentos religiosos comúnmente desplegados contra el abuso de las poblaciones indígenas. A decir ver-

dad, el Consejo de Indias sospechaba que su petición había sido escrita por un clérigo.<sup>124</sup> Fray Calixto de San José Tupac Inca también viajó a Madrid para solicitar a la corona reformas al sistema colonial. Como un “donado” franciscano, o sirviente religioso, e intérprete de la orden, fray Calixto contaba con el apoyo de clérigos y habría sido bien versado en argumentos que circulaban entre los eclesiásticos que se oponían a la excesiva explotación de los súbditos indígenas.<sup>125</sup> Muchos de los viajantes indígenas a España estaban registrados como sirvientes de clérigos, incluido Martín Muñoz, quien viajó a México como indígena donado con un clérigo franciscano.<sup>126</sup> Un buen número de estos indígenas regresó a su región de origen con sus patrones religiosos, contribuyendo así a la circulación del conocimiento.<sup>127</sup> Otros, como Jerónimo de Quiñones, nativo de Huamachuco en Perú, viajó de España a Charcas con el nuevo obispo dominico en 1554, mientras que Felipe de Santiago Ynga, un indígena nativo de Quito, viajó de España a Chiapas en 1683 como sirviente del nuevo obispo dominico.<sup>128</sup> Sin importar si regresaron a sus hogares o no, estos indígenas ligados a clérigos habrían sido expuestos a las Cortes seculares, a las políticas del convento, al comercio peninsular y a muchas otras

<sup>120</sup> Stern, “Age”, 1987, p. 43.

<sup>121</sup> Lowry, “Forging”, 1991, p. 287.

<sup>122</sup> Charney, *Indian*, 2001, p. 100.

<sup>123</sup> Alaperrine-Bouyer, *Educación*, 2007, p. 214.

<sup>124</sup> Puente, *Curacas*, 2007, p. 208.

<sup>125</sup> Rowe, “Movimiento”, 1954, p. 2.

<sup>126</sup> AGI, Pasajeros, leg. 13, exp. 1770 (1682).

<sup>127</sup> *Ibid.*, leg. 8, exp. 2136 (1603); leg. 9, exp. 319 (1608); leg. 8, exp. 3812 (1606); leg. 9, exp. 4116 (1615); leg. 10, exp. 121 (1616); leg. 11, exp. 693 (1627); leg. 13, exps. 187 (1672); 1251 (1678), y 1753 (1681).

<sup>128</sup> AGI, Pasajeros, leg. 3, exp. 1948 (1554), y leg. 13, exp. 1856 (1683).

experiencias propias de una estadía prolongada en España.

Don Carlos Chimo también se asoció con patrones religiosos de Trujillo. Un testigo del inspector de tierras, don Pedro de Meneses, declaró que los jesuitas de Trujillo habían proporcionado a Chimo refugio eclesiástico ante las autoridades seculares y que lo habían asistido en su viaje a España.<sup>129</sup> Los jesuitas de Trujillo realizaban muchas actividades entre las comunidades indígenas de la costa norte, y habían solicitado en varias ocasiones ampliar sus actividades misionarias al valle de Lambayeque.<sup>130</sup> Claramente, Chimo estaba involucrado con el personal religioso, dada su profesión de bordador de vestiduras eclesiásticas, pero también se había enredado en las políticas eclesiástico-seculares locales. En 1640, “descargó su conciencia” frente a un notario de Trujillo y revocó su declaración según la cual el obispo de Trujillo habría declarado que el juez de Saña (incluido Lambayeque) había forzado a los indígenas a adquirir bienes.<sup>131</sup> Resulta plausible que don Carlos Chimo hubiese conseguido la asistencia legal de los jesuitas de Trujillo, y que en el proceso estuviera expuesto a las ideas clericales sobre las injusticias cometidas contra los indígenas.

<sup>129</sup> AGI, Escribanía, Pleitos Audiencia de Lima, leg. 511A (1648), f. 43.

<sup>130</sup> “El licenciado don Bernardo de Ituricarra, 31 de agosto. Dice sería muy conveniente se diesen algunas doctrinas de indios a los padres de la compañía de Jesús porque estos religiosos acuden con puntualidad”, en AGI, Gobierno, Audiencia de Lima, Cartas y expedientes: presidente y oidores de la Audiencia (1656), f. 1.

<sup>131</sup> ADL, Protocolos, Escobar, leg. 143, núm. 1 (1640), fs. 1-1v.

Don Carlos Chimo también pudo haber contado con el apoyo de algunos líderes indígenas. Tras la muerte de Chimo, don Luis de Mora Chimo, cacique y gobernador del valle de Chicama, explicó que se había cansado de esperar el fallo real tras la petición de don Carlos Chimo.<sup>132</sup> En 1648, el cacique retomó la demanda contra don Pedro de Meneses, el inspector de tierras que usurpara las tierras comunales y la propiedad privada en toda la costa norte de Perú. En su calidad de autonombra gobernador supremo del valle de Chicama, Mora Chimo representaba a otros caciques, incluidos los de Mansiche y los Huanchaco, cerca de Trujillo, y Paiján, cerca del valle de Chicama. Todos estaban al tanto de los intentos de don Carlos Chimo por conseguir justicia por parte de la corona, y pudieron haber patrocinado su viaje a España. Mora Chimo no estaba solo. Otros hombres indígenas se habían presentado colectivamente con un interés común. Los caciques de distintas regiones de los Andes se agruparon para solicitar el buen trato e incluso la concesión de una orden de caballeros dedicada a Santa Rosa del Perú.<sup>133</sup> La posibilidad de agruparse no fue exclusiva de Chimo.

Por último, don Carlos Chimo empleó un apellido que hacía referencia a su región, pero también a la historia de la costa norte. Chimo o Chimú eran nombres comunes en la costa norte. Tanto incas como españoles llamaban yunga al lenguaje de la costa, pero los locales lo lla-

<sup>132</sup> AGI, Gobierno, Audiencia de Lima, Cartas, peticiones, expedientes e informaciones de personas seculares de la Audiencia de Lima vistos en el Consejo, leg. 167 (1648), f. 1.

<sup>133</sup> Alaperrine-Bouyer, *Educación*, 2007, p. 215.

maban chimú o chimú.<sup>134</sup> La ciudad española de Trujillo, en dicha región, estaba localizada en un valle que los indígenas llamaban Chimo o Chmor.<sup>135</sup> Siendo un inmigrante del valle de Chimo, don Carlos Chimo pudo haber llevado este apellido para significar su nuevo origen geográfico, en gran medida como los inmigrantes de la costa norte en Lima, que se llamaban a sí mismos Miguel Chiclayo o Juan Lambayeque, por sus comunidades de origen.<sup>136</sup> El apellido también hacía referencia al antiguo imperio Chimor, comúnmente conocido como los chimús, que había gobernado los valles de la costa norte antes de la conquista inca, seguida de la invasión española en el siglo XVI.<sup>137</sup> Durante el periodo colonial, los indígenas aún recordaban las prácticas de estos líderes ancestrales cuyos monumentales palacios de adobe, templos y sistemas de irrigación pueden verse aún hoy en los valles desérticos.<sup>138</sup> Más específicamente, los andinos de la costa se referían a los líderes ancestrales como los chimo o los chimú. Como explicaba un cronista, Antonio de la Calancha, los valles se llamaban Chimo porque el cacique principal se había llamado Chimocápac o el Chimo.<sup>139</sup> Este hombre se destacó por ser un brillante líder militar que conquistó y convirtió en tributarios a los habitantes de los valles vecinos.<sup>140</sup>

Además, el título de chimú o chimo era empleado de la misma manera que el de inca, para significar tanto el imperio como los gobernantes, pues los indígenas del periodo colonial que siguieron identificándose con la dinastía de la costa norte eran considerados pares de los incas.<sup>141</sup> Don Carlos Chimo pudo haber pensado también en estos antiguos líderes cuando se nombró así. En este sentido, Chimo habría emulado a otros andinos que renovaban su nombre como "Inca" en un esfuerzo por revitalizar un victorioso pasado precolombino en una estrategia política para el presente colonial. Otro andino que también pudo haber inventado su identidad, don Gerónimo Lorenzo Limaylla, llamó al Consejo de Indias a reconocer la nobleza de los "Ingas y Motezumas" de Perú y México unas décadas después del viaje de don Carlos Chimo a la Corte española.<sup>142</sup> No obstante, ambos hombres articularon una identidad colectiva que buscaba traspasar su locación asignada dentro de la esfera colonial hispánica para revelar una nueva entidad política de indígenas. Aunque resulta difícil demostrarlo con evidencia trivial, resulta plausible que don Carlos Chimo articulara una posición política al presentar apelaciones contra la usurpación colonial de tierras indígenas.

<sup>134</sup> Zevallos, *Gramáticos*, 1948, p. 4, y Carrera, *Arte*, 1880, p. 1.

<sup>135</sup> Calancha, *Crónica*, 1974, vol. 4, p. 1226; Anónimo, "Fragmento", 1936, p. 233.

<sup>136</sup> AGN, Fatica, Testamentos de indios, leg. 1A (1636), núm. 1, y leg. 1A (1636), núm. 2.

<sup>137</sup> Calancha, *Crónica*, 1974, pp. 1228, 1235.

<sup>138</sup> Anónimo, "Fragmento", 1936, p. 100.

<sup>139</sup> Calancha, *Crónica*, 1974, p. 1225.

<sup>140</sup> *Ibid.*, p. 1089.

## CONCLUSIONES

Este artículo propone un análisis tripartito de la identidad de un hombre indígena, don Carlos Chimo, quien fue lo suficiente

<sup>141</sup> Rostworowski, *Curacas*, 1961, p. 54, y Cabello, *Miscelánea*, 1951, p. 319.

<sup>142</sup> Konetzke, *Colección*, 1953, p. 655.

cientemente audaz como para evadir a las autoridades coloniales del Perú y apelar directamente al rey en España. Chimo se presentó como un cacique y, así, se puso en el papel de un líder indígena designado por la corona para defender los intereses de su comunidad. Los caciques tradicionales de su poblado de origen, empero, insinuaron que, al igual que otros indígenas, había tomado el título de cacique para impulsar su propia agenda. Sin embargo, más que un beneficio personal, Chimo podría haber articulado un objetivo político basado en una identidad indígena colectiva con raíces en la costa norte de Perú, memoria viviente de los dirigentes chimú. Todas esas identidades fueron posibles tal como Chimo remodela su identidad según intereses particulares.<sup>143</sup> Don Carlos Chimo, como muchos otros de sus contemporáneos, pasó por la pérdida de tierras indígenas, así como por el surgimiento de comunidades indígenas migrantes y urbanas y sus consecuentes colectividades.

Con el ejemplo de Chimo, reto a los historiadores a analizar cómo los naturales de América desafiaban y a la vez empleaban categorías oficiales de indígenas en la esfera colonial. Don Carlos Chimo utilizó las herramientas del sistema de justicia colonial e incluso invocó la piedad que merecía su casta de "indios miserables".<sup>144</sup> Su firmeza iba en contra de su papel asignado de vasallo obediente, que suplicaba frente a las autoridades coloniales. Al mismo tiempo, la aparición de un indígena hispanohablante y conocedor de las

costumbres jurídicas de la colonia preocupa a la corona. La Corte real de España consideró a don Carlos Chimo como "inquieto", un término asociado con el desasosiego y la violencia de los migrantes o extraños.<sup>145</sup> Mientras que oficialmente Chimo fue reconocido como un vasallo legítimo, en la práctica, la Corte real expulsó al andino de la costa como si se tratase del signo de un mundo fuera de todo orden. Esta expulsión revela cómo don Carlos Chimo constituía una manifestación de la sociedad indígena articulada más allá de los límites de la reducción colonial. Quizás Chimo utilizara el disfraz o el título de un cacique para granjearse el acceso a las más altas Cortes coloniales, así como tomó el apellido de un antiguo imperio para comunicar liderazgo entre los andinos de la costa norte. De esta manera, participó de una práctica común de autoinención para ajustarse al mosaico cultural de muchos indígenas urbanos del periodo colonial.<sup>146</sup> En más de un sentido, don Carlos Chimo no "encajaba" en la legislación de la colonia, aun cuando exigía derechos indígenas. Yo sugeriría que a Chimo se lo expulsó por no actuar como la clase de indígena que esperaban los juristas, por actuar según su propia versión de lo que era un indígena.

Yo argumentaría que los colonizados también participan en la creación de categorías de colonización, pero no necesaria-

<sup>143</sup> Lovejoy, "Autobiography", 2006, p. 331, y Cartetta, "Response", 2007, p. 116.

<sup>144</sup> Solórzano, *Política*, 1972, libro II, cap. V, p. 163.

<sup>145</sup> "Superior orden del ilustrísimo señor obispo doctor don Bernardo de Arbiza y Ugarte, despachando censuras generales hasta la de Anthena, para que se lean y publiquen en el pueblo de San Pedro de Lloc, cacique de dicho pueblo, por la jurisdicción de los títulos del cacicazgo", en ADL, Corregimiento, Eclesiásticas, leg. 253, exp. 2843 (1756), f. 14v.

<sup>146</sup> Graubart, "Creolization", 2009, pp. 475, 490.

mente en un sentido hegemónico. En este artículo, examino cómo un indígena exigió su calidad de súbdito, una calidad inherentemente masculina y que era simultáneamente ofrecida y negada por los representantes del Estado colonial y de la Iglesia católica. Cuando los hombres indígenas afirmaban su derecho a ser incluidos como vasallos o católicos, respectivamente, en la monarquía española, los representantes del Estado colonial eran los que se resistían. Cuando los indígenas desafiaban los parámetros que las autoridades coloniales y los letrados españoles empleaban para definir su emplazamiento dentro de una jerarquía de súbditos y reinos, articulaban una posición política que podía definirse con los términos coloniales a su disposición. En este contexto ubico a don Carlos Chimo, quien echó mano del pasado y removió el futuro para extraer términos que designaran su política de justicia como líder del reino migrante de Chimor.

#### FUENTES CONSULTADAS

##### *Archivos*

- ADL Archivo Departamental de La Libertad.  
 AGN Archivo General de la Nación.  
 AGI Archivo General de las Indias.

##### *Bibliografía*

- Abercrombie, Thomas, *Pathways of Memory and Power: Ethnography and History Among an Andean People*, University of Wisconsin Press, Madison, 1998.  
 -Alaperrine-Bouyer, Monique, *La educación de las élites indígenas en el Perú colonial*, IFEAL

Instituto Riva Agüero/Instituto de Estudios Peruanos, Lima, 2007.

-Andrien, Kenneth, *Crisis and Decline: The Viceroyalty of Peru in the Seventeenth Century*, University of New Mexico Press, Albuquerque, 1985.

-Anónimo, "Fragmento de una historia de Trujillo", *Revista Histórica*, núm.10, vol. 2, 1936, pp. 229-239.

-Borah, Woodrow, *Justice by Insurance: The General Indian Court of Colonial Mexico and the Legal Aides of the Half-Real*, University of California Press, Berkeley, 1983.

-Burga, Manuel, *De la encomienda a la hacienda capitalista: El valle del Jequetepeque del siglo XVI al XX*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima, 1976.

-Cabello Valboa, Miguel, *Miscelánea antártica: Una historia del Perú antiguo [1586]*, Facultad de Letras-Universidad Nacional Mayor de San Marcos/Instituto de Etnología, Lima, 1951.

-Calancha, Antonio de la, *Crónica moralizada del orden de San Augustín en el Perú [1638]*, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, 1974.

-Carrera, Fernando de la, *Arte de la lengua yunga de los valles del obispado de Trujillo con un confesionario y todas las oraciones cristianas y otras cosas [1644]*, Imprenta Liberal, Lima, 1880.

-Carretta, Vincent, "Response to Paul Lovejoy's 'Autobiography and Memory: Gustavus Vassa, alias Olaudah Equiano, the African'", *Slavery and Abolition*, vol. 1, núm. 28, abril de 2007, pp. 115-119.

-Castañeda Murga, Juan, "Notas para una historia de la ciudad de Trujillo del Perú en el siglo XVII" en Hiroyasu Tomoeda (ed.), *La tradición andina en tiempos modernos*, National Museum of Ethnology, Osaka, 1996.

-Cedulario indiano recopilado por Diego de Encinas, libro primero [1596], Ediciones Cultura Hispánica, Madrid, 1945.

-Chamberlain, Robert, "The Concept of the Señor Natural as Revealed by Castilian Law and

- Administrative Documents", *Hispanic American Historical Review*, vol. 2, núm. 19, mayo de 1939, pp. 130-137.
- Charney, Paul, *Indian Society in the Valley of Lima, Peru, 1532-1824*, University Press of America, Landham, 2001.
- Choque Canqui, Roberto, *Sociedad y economía colonial en el sur andino*, Hisbol, La Paz, 1993.
- Davis, Natalie Zemon, *The Return of Martin Guerre*, Harvard University Press, Cambridge, 1983.
- Dean, Carolyn, *Inka Bodies and the Body of Christ: Corpus Christi in Colonial Cusco, Peru*, Duke University Press, Durham, 1999.
- Garrett, David, *Shadows of Empire: The Indian Nobility of Cusco, 1750-1825*, Cambridge University Press, Cambridge, 2005.
- Graubart, Karen, *With Our Labor and Sweat: Indigenous Women and the Formation of Colonial Society in Peru, 1550-1700*, Stanford University Press, Stanford, 2007.
- \_\_\_\_\_, "The Creolization of the New World: Local Forms of Identification in Urban Colonial Peru, 1560-1640", *Hispanic American Historical Review*, vol. 3, núm. 89, 2009, pp. 471-499.
- Herzog, Tamar, *Upholding Justice: Society, State, and the Penal System in Quito (1650-1750)*, University of Michigan Press, Ann Arbor, 2004.
- Kellogg, Susan, *Law and the Transformation of Aztec Culture, 1500-1700*, University of Oklahoma Press, Norman, 1995.
- Konetzke, Richard, *Colección de documentos para la historia de la formación social de Hispanoamérica, 1493-1810*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1953.
- Larco Herrera, Alberto, *Anales de Cabildo. Ciudad de Trujillo. Extractos tomados de los libros de actas del archivo municipal*, San Martí y Ca., Lima, 1917.
- Lovejoy, Paul, "Autobiography and Memory: Gustavus Vassa, alias Olaudah Equiano, the African", *Slavery and Abolition*, vol. 3, núm. 27, diciembre de 2006, pp. 317-347.
- Lowry, Lyn, "Forging an Indian Nation: Urban Indians under Spanish Colonial Control (Lima, Peru, 1535-1765)", tesis doctoral, Universidad de California, Berkeley, 1991.
- Mangan, Jane, *Trading Roles: Gender, Ethnicity, and the Urban Economy in Colonial Potosí*, Duke University Press, Durham, 2005.
- Minchom, Martin, *The People of Quito. 1690-1810: Change and Unrest in the Underclass*, Westview Press, Boulder, 1994.
- Mira Caballos, Esteban, "Aproximación al estudio de una minoría étnica: Indios en la España del siglo XVI", *Hispania*, vol. 56(3), núm. 194, 1996, pp. 945-964.
- \_\_\_\_\_, "Indios y mestizos en la España moderna. Estado de la cuestión", *Boletín Americanista*, vol. 57, núm. 57, 2007, pp. 179-198.
- Mumford, Jeremy, "Aristocracy on the Auction Block: Race, Lords, and the Perpetuity Controversy of Sixteenth-Century Peru" en Andrew Fisher and Matthew O'Hara (eds.), *Imperial Subjects: Race and Identity in Colonial Latin America*, Duke University Press, Durham, 2009.
- Paredes, Ivlian de, *Recopilación de leyes de los reynos de las Indias [1681]*, Ediciones Cultura Hispánica, Madrid, 1973.
- Pease G. Y., Franklin, *Curacas, reciprocidad y riqueza*, Pontificia Universidad Católica del Perú Fondo Editorial, Lima, 1999.
- Powers, Karen, *Andean Journeys: Migration, Ethnogenesis, and the State in Colonial Quito*, University of New Mexico Press, Albuquerque, 1995.
- Puente Luna, José Carlos de la, *Los curacas hechiceros de Janja: batallas mágicas y legales en el Perú colonial*, Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica, Lima, 2007.
- Ramírez, Susan, *Provincial Patriarchs: Land Tenure and the Economics of Power in Colonial Peru*, University of New Mexico Press, Albuquerque, 1986.
- Recopilación de leyes de los reinos de las Indias, Boix, Madrid, 1841.

- Rodríguez-Salgado, M. J., "Christians, Civilised and Spanish: Multiple Identities in Sixteenth-Century Spain", *Transactions of the Royal Historical Society*, serie 6a., núm. 8, 1998, pp. 233-251.
- Rostworowski de Diez Canseco, María, *Ciracas y sucesiones: costa norte*, Lib. Imp. Minerva, Lima, 1961.
- Rowe, John, "El Movimiento nacional inca del siglo XVIII", *Revista Universitaria*, año XLIII, núm. 107, segundo semestre, 1954, pp. 17-47.
- Saignes, Thierry, "Indian Migration and Social Change in Seventeenth-Century Charcas" en Brooke Larson y Olivia Harris (eds.), *Ethnicity, Markets, and Migration in the Andes: At the Crossroads of History and Anthropology*, Duke University Press, Durham, 1995.
- Sempat Assadourian, Carlos, "Exchange in the Ethnic Territories between 1530 and 1567: The Visitas of Huánuco and Chucuito" en Brooke Larson y Olivia Harris (eds.), *Ethnicity, Markets, and Migration in the Andes: At the Crossroads of History and Anthropology*, Duke University Press, Durham, 1995.
- Solórzano Pereira, Juan de, *Política india*, Ediciones Atlas, Madrid, [1647] 1972.
- Spalding, Karen, *Huarochirí: An Andean Society Under Inca and Spanish Rule*, Stanford University Press, Stanford, 1984.
- Stern, Steve J., *Peru's Indian Peoples and the Challenge of Spanish Conquest: Huamanga to 1640*, University of Wisconsin Press, Madison, 1982.
- \_\_\_\_\_, "The Age of Andean Insurrection, 1742-1782: A Reappraisal" en Steve Stern (ed.), *Resistance, Rebellion, and Consciousness in the Andean Peasant World, 18th to 20th Centuries*, University of Wisconsin Press, Madison, 1987.
- Vargas Ugarte, Rubén, *Manuscritos peruanos en las bibliotecas y archivos de Europa y América*, Taller Gráfica "San Pablo", Buenos Aires, 1947, t. V.
- Vinson III, Ben, *Bearing Arms for His Majesty: The Free-Colored Militia in Colonial Mexico*, Stanford University Press, Stanford, 2001.
- Wightman, Ann, *Indigenous Migration and Social Change: The Forasteros of Cuzco, 1570-1720*, Duke University Press, Durham, 1990.
- Zevallos Quiñones, Jorge, *Los gramáticos de la lengua yunga*, Compañía de Impresiones y Publicidad, Lima, 1948.
- \_\_\_\_\_, *Los cucicazgos de Lambayeque*, Gráfica Cuatro, Trujillo, 1989.
- Zulawski, Ann, *They Eat from Their Labor: Work and Social Change in Colonial Bolivia*, University of Pittsburgh Press, Pittsburgh, 1995.

