



LA RESTITUCIÓN DE BIENES A LOS INDIOS POR LOS ENCOMENDEROS EN EL SIGLO XVI, PODER COLONIAL Y FRACASO MORAL

Aliocha Maldavsky

Universidad París-Nanterre, Francia

Recibido: 14/08/2024

Aceptado: 19/09/2024

RESUMEN

En 1552, diez años después de las Leyes Nuevas y de su fracaso en los Andes, Bartolomé de Las Casas, publica un manual para confesores de conquistadores: *Avisos y reglas para los que oyeren confesiones de los Españoles*. La teología moral del séptimo mandamiento, establecida por teólogos medievales, justifica la restitución a los “indios” de los bienes mal habidos, siendo injustas las guerras de conquista. Los dominicos adaptan sus tesis penitenciales al contexto andino y justifican la restitución por la recaudación abusiva de tributos y la apropiación indebida de la parte asignada al culto, pues los conquistadores debían garantizar la evangelización. Teología moral, justicia conmutativa y derecho positivo forman un verdadero encaje penitencial que enmarca el fracaso moral de los actores de la conquista. En las décadas de 1550 y 1560, a cambio de la absolución, los conquistadores, al final de sus vidas, restituyen bienes para salir de la encrucijada del pecado en la que han caído, según los religiosos. La mayoría calcula su gesto, dejando a los religiosos la gestión del dinero o del ganado devuelto en obras pías. Los documentos muestran que se convirtió en un instrumento de poder: la restitución fortaleció a los clérigos, colocando a la población andina en situación de deuda espiritual. También permitió el éxito de la imposición de los animales europeos en los Andes.

PALABRAS CLAVE: restitución; Hispanoamérica-Andes; religión; siglo XVI.

**THE RESTITUTION OF PROPERTY TO THE INDIANS BY THE
ENCOMENDEROS IN THE 16TH CENTURY, COLONIAL POWER AND
MORAL FAILURE**

ABSTRACT

In 1552, ten years after the New Laws and their failure in the Andes, Bartolomé de Las Casas published a manual for confessors of conquistadors: Notices and rules for those who hear confessions of the Spanish. The moral theology of the seventh commandment, established by medieval theologians, justifies the restitution to the “Indians” of ill-gotten goods, making wars of conquest unjust. The Dominicans adapt their penitential theses to the Andean context and justify restitution for the abusive collection of taxes and the misappropriation of the part assigned to worship, since the conquerors had to guarantee evangelization. Moral theology, commutative justice and positive law form a true penitential fit that frames the moral failure of the actors of the conquest. In the decades of 1550 and 1560, in exchange for absolution, the conquistadors, at the end of their lives, restored property to get out of the crossroads of sin into which they had fallen, according to the religious. The majority calculates their gesture, leaving the management of the money or livestock returned in pious works to the religious. The documents show that it became an instrument of power: the restitution strengthened the clerics, placing the Andean population in a situation of spiritual debt. It also allowed the successful imposition of European animals in the Andes.

KEYWORDS: restitution; Latin America-Andes; religion; 16th century.

Aliocha Maldavsky. Catedrática de Historia Moderna e Iberoamericana (Universidad París-Nanterre). Dirigió el Instituto Francés de Estudios Andinos (2020-2023). Historiadora de las misiones jesuitas en el mundo ibérico y de las inversiones laicas en las instituciones religiosas durante la dominación española, investiga actualmente las razones y modalidades de la restitución de bienes a los indígenas por los conquistadores en los Andes (siglo XVI), así como la imposición de los animales europeos en América y la historia ambiental y económica de los Andes coloniales. Ha publicado el libro *Vocaciones inciertas. Misión y misioneros en la provincia jesuita del Perú en los siglos XVI y XVII* (2012), Madrid-Lima, CSIC-IFEA-Universidad Ruiz de Montoya, y, con Roberto Di Stefano, *Invertir en lo sagrado: salvación y dominación territorial en América y Europa (siglos XVI-XX)* (2018), Santa Rosa, EdUNLPam. Es autora de “Teología moral, restitución y sociedad colonial en los Andes en el siglo XVI”, *Revista portuguesa de filosofía*, 75, Issue 2, 2019, p. 1125-1148, y de «Finances missionnaires et salut des laïcs. La donation de Juan Clemente de Fuentes, marchand des Andes, à la Compagnie de Jésus au milieu du XVIIe siècle», *Archives des sciences sociales des religions*, 191 (2020), p. 21-43.

Correo electrónico: aliocha.maldavsky@parisnanterre.fr

ID ORCID: 0000-0002-3218-1489

LA RESTITUCIÓN DE BIENES A LOS INDIOS POR LOS ENCOMENDEROS EN EL SIGLO XVI, PODER COLONIAL Y FRACASO MORAL

En 1552, diez años después de las Leyes Nuevas y de su fracaso en los Andes, Bartolomé de Las Casas, publica un manual para confesores de conquistadores: “Avisos y reglas para los que oyeren confesiones de los Españoles”. La teología moral del séptimo mandamiento, establecida por teólogos medievales, justifica la restitución a los “indios” de los bienes mal habidos, siendo injustas las guerras de conquista. Los dominicos adaptan sus tesis penitenciales al contexto andino y fundamentan la restitución por la recaudación abusiva de tributos y la apropiación indebida de la parte asignada al culto, pues los conquistadores debían garantizar la evangelización. Teología moral, justicia conmutativa y derecho positivo forman un verdadero encaje penitencial que enmarca el fracaso moral de los actores de la conquista. En las décadas de 1550 y 1560, a cambio de la absolución, los conquistadores, al final de sus vidas, restituyen bienes para salir de la encrucijada del pecado en la que han caído. La mayoría calcula su gesto, dejando a los religiosos la gestión del dinero o del ganado devuelto en obras pías. Los documentos muestran que se convirtió en un instrumento de poder: la restitución fortaleció a los clérigos, colocando a la población andina en situación de deuda espiritual. También permitió el éxito de la imposición de los animales europeos en los Andes (MALDAVSKY, 2019).

Con sus “Avisos...”, Las Casas ofrecía una verdadera guía para redactar testamentos. El encomendero tenía que nombrar a su confesor ante escribano y darle poder legal para restituir los bienes. También debía explicar en qué conquistas había participado y si todo lo que poseía se lo tenía que agradecer a los indios. Se le instaba a declarar si tenía esclavos nativos y a prometer que no revocaría el testamento. Las Casas distinguía entre encomenderos que también habían sido conquistadores y los que habían llegado después de la conquista, encomenderos ricos y pobres, a punto de morir o con

buena salud. Según el dominico, todos ellos debían devolver todas sus posesiones (LAS CASAS, 1958). Los religiosos de los Andes, bajo la autoridad del arzobispo de Lima, Jerónimo de Loayza, adaptaron las recomendaciones de Las Casas a la situación andina en 1560 en un texto firmado por los prelados de todas las órdenes religiosas entonces presentes en la región. Guillermo Lohmann Villena (1966) fue el primero en verificar el impacto de la amenaza de denegación de absolución que acompañaba al mandato a conquistadores y encomenderos de restituir los bienes a los indios. De hecho, las exigencias de los clérigos se plasmaron muy pronto en sus testamentos en el Perú. A partir de la década de 1550, incluyeron en sus últimas voluntades cláusulas que les obligaban a hacer restituciones y donaciones a los indios, con el fin de “descargar su conciencia”.

Proponemos que dicha práctica era más que un síntoma de la influencia de Las Casas y los clérigos en las conciencias de los españoles, como han explicado la mayoría de los historiadores (LOHMANN VILLENA, 1966, 1996; CANTÚ, 1975; DE LA PUENTE BRUNKE, 1992). Al tomar en cuenta el punto de vista de los penitentes españoles y su percepción de la obligación de restituir bienes a la población andina recibida en encomienda, se pueden leer desde las aspiraciones sociales de estos conquistadores. Si Guillermo Lohmann Villena (1966) documenta la restitución como influencia de Las Casas, los textos que dan cuenta de las que realizan los encomenderos bajo la supervisión de los religiosos exponen los argumentos de los antiguos conquistadores. Su decisión de restituir se puede caracterizar como una encrucijada entre una aspiración a un estatus en la sociedad colonial y su fracaso moral.

Los argumentos esgrimidos en las primeras restituciones revelan la convicción de que los españoles justificaban su lugar en la nueva sociedad por sus hazañas de armas, aunque, en realidad, algunos de ellos se hubieran convertido en padres de familia y/o administradores, ansiosos por hacer fructificar sus bienes y dejar, sino un linaje, al menos una huella de su paso. Con el fin de las guerras civiles y el desarrollo de una economía basada en el trabajo y el tributo de los indios, los encomenderos conocieron la paz, el sedentarismo en el medio urbano que dominaban y una prosperidad económica que les daba esperanzas para el futuro. Precisamente porque esperaban fundar familias prestigiosas, basadas en la posesión de una encomienda y en el recuerdo de sus hazañas de armas, los encomenderos lucharon en las décadas de 1550 y 1560 para evitar la

extinción de la institución al término de las dos generaciones previstas en la legislación real (GOLDWERT, 1957-1958). Se trataba de un contexto político de limitación de su poder por la Corona y un momento de renovación generacional, con el nacimiento y la mayoría de edad de criollos que esperaban beneficiarse de la posición social adquirida. Para las primeras generaciones, esto significaba velar por sus almas, sus posesiones y sus descendientes, que estaban destinados a prosperar en el Nuevo Mundo. De ahí el interés de los documentos notariales, relativos a la muerte y las últimas voluntades, donde los penitentes plasmaban por escrito, bajo la mirada de clérigos y notarios, sus expectativas escatológicas y su propia interpretación de la restitución.

Testamentos y donaciones: un corpus fragmentario

Guillermo Lohmann Villena (1966) explica las restituciones, basándose en la influencia de Las Casas y revisa una cuarentena de documentos, en su mayoría testamentos. Tras rastrear estos textos, se amplió el espectro a los protocolos del siglo XVI del Archivo General de la Nación, a los variados manuscritos de la Biblioteca Nacional y a los archivos de Arequipa. Se buscaron los testamentos de encomenderos citados en la “Relación de los vezinos encomenderos que ay en estos reynos del Perú en los pueblos poblados de españoles”, redactada en 1561 por el virrey Andrés Hurtado de Mendoza, Marqués del Cañete. Ahí el virrey enumera 477 encomiendas, 427 de las cuales se atribuyen a particulares, perteneciendo el resto a la Corona (HAMPE MARTINEZ, 1979). De los 256 documentos notariales del siglo XVI recogidos en estas distintas colecciones, 120 se refieren a encomenderos, y rara vez a sus esposas. De estos 120 documentos, que van de 1536 a 1600, 76 contienen cláusulas testamentarias o relativas al destino del alma y de los bienes de los firmantes.¹ El conjunto se refiere a 70 individuos, de los cuales 10 son mujeres.

La historiografía de la muerte fue jalonada desde los años setenta por los trabajos de historiadores europeos, entre los que destacan los de Michel Vovelle (1972), Philippe Ariès (1977) y Jacques Chiffolleau (1980), para el mundo francés, y el de Carlos Eire (1995), para España en el siglo XVI. Estos estudios han encontrado reciente extensión

¹ Son 52 testamentos, 11 donaciones, 8 codicilos y cinco documentos varios, «obra pía», poderes para testar, declaraciones ante notarios que datan de 1536 a 1600. Además, otros cinco documentos del siglo XVII (4 testamentos y un codicilo) se refieren a descendientes de encomenderos que efectuaron restituciones en el siglo XVI, se incluyen en el conjunto para comprobar si esta práctica de restitución fue emulada por las generaciones posteriores.

en la historiografía española y francesa sobre el notariado, desde una perspectiva de historia social (BEAUXVALET-BOUTOUYRIE, GOURDON y RUGGIU, 2004; RODRIGO ESTEVAN, 2002). Por otro lado, la historiografía americanista se ha centrado principalmente en el uso de los testamentos por parte de las poblaciones indígenas, como fuente privilegiada de acceso a los sin voz, que se apoderaron de esta herramienta jurídica ya en el siglo XVI para defenderse y asegurar la continuidad de sus linajes.² Uno de los debates recurrentes en la bibliografía que trata de los testamentos se refiere al diálogo entre el individuo y la norma jurídica que maneja el escribano (HERZOG, 1996, 2010), quien garantiza la legalidad del acta. Mientras que la naturaleza jurídica de los documentos notariales ha llevado a los historiadores a excluirlos de la categoría de escrituras privadas (BARDET, ARNOUL y RUGGIU, 2010), Aude Argouse (2016: 33) y Alan Arthur (1983) defienden un enfoque de las últimas voluntades que abre la vía a una "historia del sujeto que habla". Esto es también lo que expresa Jacques Chiffolleau, cuando comenta la libertad del *populus christianus* contenida en los testamentos: "La Iglesia controla en gran medida el 'momento de la muerte' y todos los ritos asociados a él. Pero la religión de los laicos nunca es del todo la del clero" (CHIFFOLEAU, 1980: 10).

La explotación estadística de los testamentos, o simplemente de los documentos notariales, puede resultar desconcertante (ARGOUSE, 2016: 32). Incluso con series "completas", si es que existen, este enfoque resulta complejo, dado el carácter reductor que implica ante la gran diversidad de la documentación en cuanto a su enunciación (CHIFFOLEAU, 1980: 47-48). Ello es tanto más arriesgado con series incompletas, como las que ofrecen los archivos peruanos, o simplemente ante las evidentes limitaciones de la lenta y laboriosa recopilación de 76 textos relativos a la restitución de los encomenderos en el siglo XVI. Sin duda era posible proseguir nuestros esfuerzos y completar esta muestra. Pero las lagunas existentes en los archivos sugieren moderación. En el archivo regional de Arequipa, que no dispone de un catálogo exhaustivo de sus fondos notariales, un examen somero de la sala donde se guardan los legajos revela catorce notarios que dejaron 101 legajos entre 1550 y 1600.³ Entre

² La bibliografía sobre testamentos indígenas es amplia. Consulta por ejemplo Argouse (2016), Kellogg y Restall (1998), Kordić Riquelme y Goic (2005), Nowack (2006), Poloni-Simard (2014), Retamal Avila (2000), Invernizzi (2002) y Christensen y Truitt (2016).

³ También hay que mencionar a Alonso de Luque, primer notario de Arequipa, cuyos documentos se encuentran en el archivo municipal de la ciudad.

ellos figura García Muñoz, activo entre 1556 y 1600, cuyos numerosas actas hemos consultado. De los 24 legajos registrados, numerados del 57 al 80, faltan cuatro, probablemente robados, correspondientes a los años 1560, que son importantes para esta investigación. Por consiguiente, las cifras que figuran en el resto de este artículo deben tomarse como una tendencia, o incluso una impresión, basada en la lectura de documentos recopilados con el mayor rigor posible, pero sin ninguna pretensión de exhaustividad.

Tampoco se trata de escribir una historia de la buena muerte y de las creencias del encomendero de los Andes, prestando atención a las invocaciones, súplicas y meditaciones sobre la muerte expuestas tras el preámbulo, que podrían ofrecer variaciones sobre las costumbres peninsulares. Además del interés evidente de los preámbulos, en los que se indica la identidad del donante y la naturaleza del documento, me he centrado en los elementos, o en la falta de ellos, que se refieren de algún modo a la cuestión de la conversión de los indios, así como en los párrafos que justifican el acto de devolver bienes materiales a los indios y establecen los términos de esta restitución. Presté especial atención a las cláusulas de *dispositio*, que tratan de la organización de los funerales, la ordenación de las misas y los legados piadosos. Completan las restituciones, que también se encuentran en las disposiciones relativas a los bienes y a los herederos.⁴ Estas dos dimensiones, espiritual y material, permiten considerar la restitución como parte del mecanismo que permitió a estos laicos españoles hacer de su muerte un momento fundador de sus raíces americanas. Observando la acumulación de servicios funerarios y misas, y su relativa "democratización" en la región de Aviñón a finales de la Edad Media, Jacques Chiffolleau constata una mutación en los años 1340-1450 que resume en la expresión "pérdida de los antepasados y de la costumbre" (1980: 431-432). Vinculada a la crisis, las pestes y el desarraigo de los vivos en la sociedad urbana, esta pérdida supuso formar familia con los santos y las ánimas del Purgatorio, cuyo culto florecía en la época. Los españoles en América llevaron consigo las prácticas ya presentes en los testamentos madrileños de principios del siglo XVI, estudiados por Carlos Eire (1995). La restitución a los indios añadió otro elemento, americanizando los actos solemnes con los que estos individuos desarraigados, lejos de sus pueblos, antepasados y familias, gestionaban el final de sus vidas. De este modo, hacían un

⁴ Sobre la redacción de las cláusulas testamentarias, consultar Víctor Tau Anzóategui (1971).

balance del pasado y sentaban las bases del futuro, en beneficio de sus almas, de sus eventuales descendientes, pero también de lo que creían que debía ser la nueva sociedad que se estaba entonces formando.

Todos estos elementos nos invitan a contar una "historia del sujeto hablante", como la define Aude Argouse, que se articula en el testamento a través de las tres etapas del acto:

"Huella e impronta se conjugan en el presente del acto testamentario, es decir que lleva una huella escrita de las cosas pasadas, garantizada únicamente por la memoria del disponente, y deja una impronta para la posteridad, garantizada por el registro en el cuaderno del escribano" (ARGOUSE, 2016: 39-40).

Este análisis arroja una luz interesante sobre la práctica de la restitución por parte de los encomenderos de los Andes. En efecto, los textos prescriptivos invitan al penitente a relatar sus acciones pasadas en las conquistas, a expresar su contrición en el presente de la penitencia y a demostrar una voluntad concreta de enmienda con la acción reparadora de devolver bienes. Veremos, sin embargo, que este relato del pasado puede no coincidir con el esperado por los confesores, y que la reparación presente o futura conlleva elementos creadores de memoria, cuyas apuestas son tan complejas como las expresadas en los testamentos de los indios de Cajamarca estudiados por Aude Argouse. En nuestro corpus de documentos, los encomenderos penitentes expresan sus sentimientos sobre el requisito de devolver los bienes a los indios. Al restituir en sus escrituras notariales individuales reivindicaban un lugar especial en la naciente sociedad andina, amenazado por la Corona y los clérigos, cuya visión de la sociedad era diferente de la suya. Queda clara su convicción de que tanto su estatus social *hic et nunc*, como su salvación en la otra vida, dependían de su participación en la guerra. En tiempos de paz, esta soteriología de la guerra se expresaba en el comportamiento de los señores, que eran perfectamente compatibles con el acto de restitución.

La amenaza de no obtener la absolución tuvo un impacto real, visible en los testamentos de finales de los años 1540 y de las décadas de 1550 y 1560, que continuó después. Una visión de conjunto de los 76 documentos notariales del siglo XVI recogidos para estudiar la práctica de la restitución por parte de los encomenderos muestra una clara evolución a lo largo del periodo estudiado. Todos estos documentos proceden de encomenderos peruanos, vecinos de diversas ciudades, principalmente Lima, Cuzco y Arequipa. Muestran que la década de 1550 marcó un verdadero punto de

inflexión en la mala conciencia de los conquistadores, correspondiente a la difusión de la noción de restitución por los religiosos. Sin embargo, establecer divisiones cronológicas plantea una serie de dificultades.

Entre 1536 y 1549, la muestra documental incluye, por tanto, 23 testamentos y codicilos, 20 de los cuales son de encomenderos mencionados en otras fuentes y en la bibliografía. Esta documentación incluye cuatro referencias a legados, misas, capillas o donaciones relativas a las almas de los indios. La primera se encuentra en 1547, cuando María Martel, encomendera en Huamanga, expresa el deseo de que se digan misas por la conversión de los indios en la iglesia mayor de Lima y en el convento franciscano.⁵ Pero antes debemos mencionar la excepción representada por Francisco Pizarro que, desde 1537, además de los legados para los cautivos castellanos en el Mediterráneo, dejó una cantidad fija, sin anualidad, para que un clérigo explicara la doctrina cristiana a los indios de Lima y Panamá y pidiera misas por las almas de los indios cristianos de su casa.⁶ Después de María Martel, las otras dos referencias a la concienciación o evangelización de los indios datan de 1548, con el testamento de Gómez de León,⁷ al que volveremos, y de 1549, con el arzobispo Jerónimo de Loaysa, él mismo encomendero, que inició la fundación del hospital de indios de Lima.⁸ De hecho, los demás documentos de las décadas de 1530 y 1540 no llevan ninguna señal de restitución a los indios. Los conquistadores pensaban sobre todo en sus familias en España, fundando capellanías en sus ciudades de origen, por ejemplo. Las primeras referencias visibles en los documentos mencionan misas para la conversión de los indios, o capillas, como si la restitución sólo se hubiera abierto camino poco a poco. No podemos concluir que no tuvieran problemas de conciencia, sólo porque la restitución no aparece en los documentos. En 1550, Cristóbal de Burgos expresa claramente su deseo de descargar su conciencia pidiendo a Domingo de Santo Tomás que verifique lo que puede deber a los indios de su encomienda.⁹ Faltan detalles, pero la mención del dominico en el documento y la presencia del vocabulario preciso de restitución,

⁵ Archivo general de la nación del Perú (AGNP), Protocolos, siglo XVI, Pedro de Salinas, n°154 (2), f. 477-483, f. 478.

⁶ Testamento de 5 de junio de 1537, publicado por Porras Barrenechea (1936, pp. 33, 34, 49). El original está en el Archivo General de Indias, AGI, Justicia 1076.

⁷ El testamento de Gómez de León, redactado el 10 de junio de 1548, se cita en los documentos relativos a la donación de su hijo al colegio jesuita de Arequipa en 1582, Egaña (1954, pp. 147-162).

⁸ Donación del 7 de noviembre de 1549, AGNP, Protocolos, s. XVI, n°9, f. 556-557v.

⁹ Testamento del 11 de agosto de 1550, publicado por Urteaga (1938).

muestran que los esfuerzos de los religiosos estaban dando fruto. En consecuencia, la fecha de 1549 parece la más coherente para marcar el final de un periodo inicial en el que la cuestión de la conciencia de los encomenderos acerca de los indios estaba prácticamente ausente de sus testamentos. Es también una fecha contextual, la del final de la rebelión de Gonzalo Pizarro en 1549, tras la intervención de La Gasca y la adhesión al rey de gran parte de los rebeldes. También es una fecha "interna" para la muestra, ya que hasta 1550 los textos no enuncian la restitución propiamente dicha.

Cuando los poderes de los encomenderos vuelven a ser cuestionados por la Corona, con la discusión sobre la perpetuidad de las encomiendas, a raíz de las críticas de Las Casas y de las Leyes Nuevas, aparecen en sus testamentos cláusulas específicas de devolución y donación de bienes a los indios. Estas cláusulas, destinadas a "descargar la conciencia", aparecen en la documentación en la década de 1550. Hasta 1571, 26 documentos, entre donaciones, testamentos y codicilos, hacen referencia a 22 restituciones designadas como tales, relativas a 22 encomiendas diferentes. Estas cláusulas adoptan formas muy diversas: devolución de grandes sumas o anualidades empeñadas sobre bienes, exención del tributo, pago de misas por la conversión de los indios, donaciones a hospitales de indios en diversos pueblos de los Andes, regalos de ropa para los indios pobres de la encomienda, obras pías en favor de los indios, financiación del culto durante un tiempo determinado, financiación de las campanas de las iglesias, regalos de ganado, legados de todos los bienes a los indios de la encomienda. Algunos, como Francisco de Fuentes en 1560 (LOHMANN VILLENA, 1966: 29-30), arruinan y desheredan a sus familias, mientras que otros limitan sus donativos o dejan que los clérigos evalúen lo que deben.

Se percibe un nuevo cambio en la década de 1570, cuando la restitución se convierte gradualmente en caridad para el clero y casi deja de citar directamente a los indios. En los 27 documentos estudiados entre 1572 y 1600, firmados por 26 personas diferentes, siguen apareciendo restituciones a los indios, en forma de dinero o de bienes muebles o inmuebles. Pero observamos que con frecuencia van acompañadas o sustituidas por donaciones de dinero o rentas a órdenes religiosas y a hospitales fundados para los indios. La cuestión de conciencia se mantiene, pero la forma de reparación cambia.¹⁰ Todo parece indicar que la restitución en sentido estricto

¹⁰ Sobre la transformación de esta práctica en el último tercio del siglo XVI consultar Maldavsky (2014)

constituye un paréntesis en las prácticas testamentarias de los encomenderos y antiguos conquistadores, lo que no es de extrañar dado el relevo generacional.

De la americanización de los testamentos a la restitución

En las décadas de 1530 y 1540, los legados y las obras pías, capellanías y donaciones a conventos apuntaban hacia España y el lugar de origen de los conquistadores y encomenderos, cuando su vínculo con la península era aún muy fuerte. Según James Lockhart (1972), muchos cajamarquinos volvieron a cruzar el Atlántico llevándo consigo sus tesoros.¹¹ Dicha perspectiva y el deseo de mostrar a sus parientes en España las riquezas que habían obtenido en las Indias, para poder ocupar una posición social más elevada, no eran ajenos a estos legados.

El testamento de Diego Gavilán ilustra bien la importancia de su ciudad natal. Originario de Guadalcanal, en la frontera entre Extremadura y Andalucía, y compañero de Pizarro, Gavilán llegó con la tercera expedición, tras las capitulaciones de 1529. Se presentó en Cajamarca como soldado de infantería y recibió 181 marcos de plata y 3.884 pesos de oro. Acompañó a Pizarro al Cuzco y participó en la fundación de Jauja en octubre de 1533. La toma del Cuzco le valió 437 pesos de oro y 1.300 marcos de plata. Participó en la fundación del Cuzco en marzo de 1534, antes de bajar a Pachacamac en agosto del mismo año. También fundador de Lima, fue nombrado regidor perpetuo de la ciudad el 17 de septiembre de 1535. Se alió con los Pizarro contra los Almagristas, que devastaron su casa de Lima y le robaron en 1541, cuando Francisco Pizarro fue asesinado. Luchó en el bando real en la batalla de Chupas en septiembre de 1542. El único testamento que hemos encontrado de Gavilán data de 1536, antes de la batalla de Salinas, que enfrentó a los almagristas con los pizarristas en abril de 1538.¹² Obtuvo la encomienda de Parija, una de las más ricas de la región de Huamanga, donde se negó a establecerse durante mucho tiempo, a pesar de la legislación real. Sin embargo, vivía allí en 1559 (LOCKHART, 1972: 296-298; DE LA PUENTE BRUNKE 1992a: 227-229). Su hijo, también llamado Diego, le sucedió tras su muerte en 1569 y la encomienda seguía en la familia a principios del siglo XVII (DE

¹¹ Consultar también Altman (1989 y 2000); Salinero (2006).

¹² Publicado por Ángulo, Domingo de, «Testamento del conquistador Diego Gavilán, otorgado en la ciudad de Los Reyes el 6 de octubre de 1536, por ante Domingo de la Presa», *Revista del Archivo nacional del Perú*, IV, 1926, p. 27-43.

LA PUENTE BRUNKE, 1992a: 391). Es probable que Gavilán haya redactado otro testamento en una fecha posterior en Huamanga, pero este documento no ha llegado hasta nosotros.

Sus últimas voluntades de 1536 apuntan a España, su familia y su región natal. Tras pedir perdón por todos sus pecados, sin una palabra sobre las conquistas en las que ha participado, pide ser enterrado en la iglesia mayor de Lima. De morir en España, desea que su cuerpo descansa en la capilla que pretende fundar con su testamento. Declara haber encomendado 3.000 pesos de oro obtenidos en Cajamarca, así como 300 marcos de plata, a Antonio de Vergara, de la villa de Oropesa, para una capellanía en Guadalcanal, cuyo cuidado y patronato encomienda a su padre y hermano (ÁNGULO, 1926: 32-37). Desea dar gracias a Dios por haberle favorecido desde su paso a América permitiéndole adquirir propiedades, y pide que en la capilla se coloque una imagen no especificada de la Virgen María y otra de Santiago. Estos intercesores son las únicas referencias a la conquista. Para su alma, ordena que se repartan 150 misas en la iglesia mayor de Lima, en el convento de los mercedarios de Panamá y en el convento de los dominicos de Lima. Sus otros legados se dirigen una vez más hacia el Viejo Mundo, ya que deja dinero para casar a seis niñas huérfanas de Guadalcanal, 300 ducados de oro para la redención de cautivos y financiar no menos de 950 misas distribuidas entre varios conventos e iglesias de Guadalcanal, por su alma y las de sus padres y abuelos. El resto del testamento enumera una serie de legados a su familia en España y el pago de deudas contraídas con españoles en América. (ÁNGULO, 1926: 39-40)

En 1536, pocos años después de la conquista, Diego de Gavilán siente que su salvación se vincula con su ciudad natal. Esto se puede medir fácilmente comparando el número de misas solicitadas en Indias (150) y en Guadalcanal (950), donde la capellanía debe financiar a perpetuidad una misa diaria por su alma y las de sus antepasados. Si el Purgatorio no tiene una ubicación precisa, la geografía de los legados piadosos de este conquistador es clara, pues elige claramente su lugar de origen. Su conciencia aún no lleva rastro de sus aventuras americanas.

Del mismo tipo son los testamentos de Juan de Barbarán (10 de julio de 1539), Alonso Martín de San Benito (30 de octubre de 1540) y Francisco de Ampuero (27 de

mayo de 1542).¹³ Este último fue una figura importante, ya que se casó con la ñusta Inés Yupanqui, hermana de Atahualpa, compañera de Francisco Pizarro y madre de sus hijos naturales, a los que Ampuero protegió tras el asesinato del conquistador en 1541. (LOHMANN VILLENA, 1983: 37-39). A su testamento hecho en Lima en mayo de 1542, añadió un codicilo el 14 de septiembre del mismo año, dos días antes de la batalla de Chupas, que enfrentó a los almagristas con los partidarios del rey, liderados por Cristóbal Vaca de Castro, cerca de la ciudad de Huamanga.¹⁴ Tras el asesinato de Francisco de Pizarro y durante todo el periodo de la toma del poder por Almagro, entre junio de 1541 y septiembre de 1542 (batalla de Chupas), reinaba una gran confusión en las recién fundadas ciudades españolas de los Andes. Partidarios y adversarios de Almagro se mataban y saqueaban unos a otros. (ZÁRATE, 1967: 639-660) Esto explica que acudieran al notario para enunciar sus últimas voluntades o añadir codicilos, como lo hizo también Juan de Barbarán el 12 de julio de 1542, tres años después de su testamento. Entre los textos elaborados a toda prisa figuran los de Tomás Faler, el 19 de julio de 1542,¹⁵ Diego de Destre, el 24 de julio de 1542, (URTEAGA, 1930) y Alonso de Mesa, firmado el 12 de septiembre de 1542, en el campamento militar de Chupas, en el que hace referencia directa a la batalla y a su lealtad al rey. (LEE, 1928) Podemos imaginar a Pedro de Salinas, fiel escribano de los conquistadores, yendo de declarante en declarante y anotando las últimas voluntades de los combatientes, deseosos de no morir intestados.¹⁶ Algunos ya han recibido encomiendas, mientras que otros las obtienen en los repartos siguientes. Todos tienen tratos con los indios y han participado en las guerras de conquista, sin haber tomado parte necesariamente en el botín de Cajamarca. Todos piensan en misas, en una posible capellanía en España, en los cautivos de los moros, expresando una sensibilidad político-religiosa muy mediterránea. Todavía es demasiado pronto para expresar su mala conciencia para con los indios.

¹³ El testamento (1539) y codicilo (1542) de Juan de Barbarán, fueron publicados por Ángulo (1926), el de Martín de San Benito por Urteaga (1928) y el de Ampuero por Ángulo (1929).

¹⁴ El codicilo también fue registrado por Pedro de Salinas, en Huamanga, el 14 de septiembre de 1542, AGNP, Protocolos, siglo XVI, Pedro de Salinas, núm. 153, f. 810-811v.

¹⁵ AGNP Protocolos, siglo XVI, Pedro de Salinas, n°153, f. 244v-246v.

¹⁶ Fue el caso de Andrés Jiménez, uno de los cajamarquinos y fundador de Arequipa en 1540, fallecido en Chupas, cuyo testamento fue redactado por Baltasar de Armenta, más de un mes después de la batalla, el 24 de octubre de 1542, en virtud de un poder otorgado en julio del mismo año por Pedro de Salinas (Urteaga, 1937). Sobre las prácticas testamentarias en los campos de batalla europeos a finales del siglo XVI, véase Parker (1982, 171-172).

Ya en 1544, notamos una clara americanización de la práctica testamentaria, con el testamento de Diego de Agüero, presente en Cajamarca y entonces encomendero de Lunahuaná, una de las encomiendas más ricas de la jurisdicción de Lima. (URTEAGA, 1929) Pide ser enterrado en el convento de Santo Domingo de Lima donde financia una capilla, construida por "sus" indios, con su capellanía, destinada a proporcionar dos misas semanales por la salvación de su alma, a perpetuidad. Deja a los indios pobres de Lunahuaná 100 pesos anuales para vestirlos, como gesto de caridad. El testamento menciona algunos legados piadosos en España y dispone que, en caso de que su hijo no le sobreviva, sus bienes se envíen a su pueblo natal, Deleitosa, en Extremadura, para dotar a jóvenes huérfanas de su familia o de la de su esposa. Según Lockhart (1972: 209-212), Diego de Agüero fue probablemente un hidalgo, reclutado por Pizarro en Extremadura en 1529. Aunque nombra a sus padres en su testamento, no parece querer conservar un vínculo con su familia española tras su muerte, ya que la mayor parte de sus legados se refieren a Lima, donde vivía con su familia. En 1538 se casa con Luisa de Garay, hija del adelantado Francisco de Garay, gobernador de Pánuco en Nueva España, y cuando hace testamento, en septiembre de 1544, ya tiene un hijo de dos años, que le sucede en su encomienda tras su muerte en octubre del mismo año. Los Agüero son uno de los linajes limenses más prestigiosos todavía en el siglo XX, gracias a este ilustre antepasado. Sus últimas voluntades apuestan en un destino americano para su cuerpo y para su alma en la otra vida gracias a la capilla familiar del convento dominico de Lima. Sin embargo, a pesar de sus evidentes contactos con miembros de esta orden religiosa, Agüero no menciona su conciencia, que podría haber aliviado pagando una restitución a los indios que lo sirvieron.

Estos ejemplos ilustran la importancia del matrimonio y la familia, y por tanto de las perspectivas de una vida y descendencia en América, en la geografía de los sufragios que conforman estos primeros testamentos. La fundación de misas, capillas y ermitas financiadas por los antiguos conquistadores en las décadas de 1530 y 1540, en España o en los Andes, son prácticas perfectamente coherentes con lo que ocurría en Europa en la misma época, como muestra el estudio de Carlos Eire (1995: 168-231) sobre los testamentos en el Madrid del siglo XVI o el trabajo de Anne-Valérie Solignat (2012) sobre la nobleza de Auvergne. Sin embargo, aunque el Purgatorio no tuviera una ubicación precisa, la opción de pagar por una capellanía en América muestra una clara

voluntad de establecer y perpetuar un vínculo social local, una vez tomada la decisión de no regresar a España. Era la línea de la legislación real que condicionaba el derecho a disfrutar de la encomienda a la residencia en la localidad española más cercana (DE LA PUENTE BRUNKE, 1992a: 53-56). Al financiar lugares de culto y misas perpetuas destinadas a acortar el periodo de purgatorio contribuyen también a construir un entorno visual cristiano, con conventos, iglesias y capillas, donde el quehacer de los sacerdotes y la liturgia católica diaria se manifiestan con el murmullo de las misas y el sonido de las campanas, así como el aroma del aceite y el incienso. La contribución de los laicos a la creación de un espacio visual, auditivo e incluso olfativo marcado por el catolicismo depende también de esta americanización de los testamentos.

Según los historiadores las restituciones aparecen en los testamentos de los encomenderos en la década de 1550 por la influencia de Las Casas y los dominicos. Los vínculos son precoces, en la persona de Vicente de Valverde, presente en Cajamarca y luego obispo de Cuzco a partir de 1538. El cambio que se produce a partir de la década de 1550 se ilustra mejor con el ejemplo de los conquistadores y encomenderos, de los que hemos podido rastrear varios documentos notariales redactados entre la década de 1540 y finales del siglo XVI. Es el caso de Nicolás de Ribera “el Viejo”. Conocido como el primer alcalde de Lima, Nicolás de Ribera, llamado "el Viejo", por su respetable edad, más de cuarenta años cuando llega a los Andes, y para distinguirlo de su tocayo, también regidor de Lima.¹⁷ Nacido probablemente en 1487, procede de Torre Alháuquime, al noreste de Cádiz y Jerez, en Andalucía. Se dice que acompaña a un tío a Melilla y luego a las Indias, llegando a Tierrafirme en 1522 con armas y caballos. Participa personal y económicamente en las exploraciones del Pacífico desde Panamá entre 1524 y 1528, y es uno de los que, con Pizarro, emprenden la ruta de los manglares, pasando hambre en la isla del Gallo, por lo que más tarde es nombrado caballero. Nicolás de Ribera parte con la segunda expedición, acompañado por Diego de Almagro, pero no participa en la captura de Atahualpa en Cajamarca, adonde llega el 28 de junio de 1533. En 1535, contribuye a la fundación de Lima, por lo que es nombrado regidor vitalicio. Partidario de Pizarro contra los almagristas, vive en su encomienda de Hurin Ica, en la jurisdicción de Lima, en 1541, cuando Francisco Pizarro es asesinado en Lima. (DE LA PUENTE BRUNKE, 1992a: 439) En 1542 participa en la batalla de

¹⁷ Declara en 1535 ser de edad de 48 años. La biografía de referencia es la de José de la Riva Agüero (1935)

Chupas junto a las tropas reales. Se casa en 1539 con doña Elvira Dávalos Solier, con la que tiene al menos ocho hijos entre 1540 y 1555. Partidario de Gonzalo Pizarro, participa en la expulsión del virrey Blasco Núñez Vela en septiembre de 1544, pero se une a La Gasca y participa en la batalla de Jaquijahuana en 1548, antes de luchar contra Hernández Girón en 1553 y 1554. (RIVA-AGÜERO, 1935: 5-25)

Riva-Agüero cita cinco documentos con últimas voluntades y cree que muere en 1563, algún tiempo después del último codicilo conocido. El 22 de marzo de 1547 firma su primer testamento en Ica, ante el notario Pedro de Lisón. Existe un codicilo posterior, hecho en Lima el 30 de octubre de 1547, ante Pedro de Salinas.¹⁸ El 13 de mayo de 1556 funda un hospital para los indios de su encomienda, con un acta redactada ante Alonso de Valencia (VARGAS UGARTE, 1953), y vuelve a otorgar testamento dos años después, el 27 de octubre de 1558, que completa con un último codicilo en Lima, del 4 de enero de 1563. Junto con su esposa, funda la capilla de Santa Ana en la catedral de Lima el 17 de diciembre de 1545 como lugar de entierro familiar, obteniendo el patronazgo perpetuo en 1553. No es seguro que Riva-Agüero tuviera acceso al primer testamento, pero cita la fundación de la capilla, sin proporcionar ninguna referencia, detallando las disposiciones tomadas por Nicolás de Ribera y su esposa en la década de 1540.¹⁹ Además de financiar misas por el descanso de las almas de los miembros de la familia, en 1545 el matrimonio menciona misas por los indios bautizados de su encomienda, "en remuneración y descargo de los tributos" (RIVA AGÜERO, 1935: 26) que éstos les pagaban. Riva-Agüero no menciona ninguna restitución en el testamento de marzo de 1547, lo que confirma el codicilo de octubre, dedicado a asuntos comerciales.

Casi diez años después, el 13 de mayo de 1556, con motivo de la fundación del hospital de indios de Ica, donde se encontraba su encomienda, Nicolás de Ribera declara que quiere expiar sus pecados y restituir,

“[...] a causa de no haber enteramente guardado la orden que para justificación de la dicha conquista era necesaria, y por haber cometido algunos excesos, así en el maltratar a dichos indios como en haberles tomado algunas cosas indebidamente, o haber cobrado o recibido de ellos algunos tributos demasiados y fuera de los que honesta y buenamente,

¹⁸ Codicilo de Nicolas de Rivera el Viejo, Lima, 31 de octubre de 1547, AGNP, Protocolos, siglo XVI, Pedro de Salinas, n°154 (2), f. 496-496v.

¹⁹ Al no indicarse ninguna referencia de archivo específica, los documentos son accesibles a través de las publicaciones citadas. Sólo tenemos acceso directo al codicilo, conservado en el AGNP.

sin mucho trabajo ni fatiga de sus personas, me podían y debían tributar, o por haber yo dexado de cumplir con ellos lo que en recompensa de dichos tributos y servicios soy obligado, o por no les haber dado tan bastante y cumplida doctrina como debía, o por otras causa y cosas hechas sobre la conquista, podía y puedo haber incurrido en algunos cargos de conciencia, y sería posible que esté obligado a restituir el daño, y tengo voluntad de salir del cargo y satisfacer a todos y qualquier indios a quien esté obligado, para satisfazion y enmienda de lo susodicho, y por via de restitución, como más convenga a la seguridad y saneamiento de mi anima.” (RIVA AGÜERO, 1935: 29).

Conquista, falta de doctrina e impuestos excesivos son los motivos de la restitución, ya expuestos por los religiosos y difundidos a partir de 1550, cuando aún Las Casas no ha publicado sus *Avisos*. Los historiadores que han publicado estos testamentos consideran estas cuestiones de conciencia tanto como un signo de "injerencia religiosa", es decir, la influencia particularmente apremiante de los confesores, como expresión de la "lealtad y religiosidad" de los disponentes (RIVERA SERNA, 1950), o incluso de la "rara delicadeza de conciencia en un guerrero", como escribe José de la Riva-Agüero a propósito de Nicolás de Ribera (1935: 28). Pero es un atajo fácil pensar que, por el hecho de ser guerreros, estas personas no tenían conciencia religiosa. El estudio de los manuales para soldados cristianos muestra que el campo de batalla, donde la muerte es omnipresente, es un lugar especial para el cuidado del alma (BOLTANSKI, 2014; LAVENIA, 2009, 2013a, 2013b).

¿Influencia lascasiana y/o devoción exacerbada? No es necesario ni posible elegir. En cambio, algunos de estos textos contienen consideraciones, que nos invitan a reflexionar sobre la interpretación que los conquistadores tenían sobre la guerra justa y la restitución. He aquí algunos ejemplos, que ilustran un cierto margen de maniobra por parte de estos hombres que, al tiempo que se sometían a los clérigos, deseaban expresar su posición alegando su buena fe en el momento de la conquista.

Buena fe, guerra y defensa de la fe

Si aplicamos a todos los actores sociales la capacidad de apropiarse y eludir las normas, de reaccionar ante ellas y de desarrollar estrategias de adaptación y negociación, como recomienda la antropología histórica para los actores indígenas, los encomenderos no son una excepción a este planteamiento intelectual y metodológico (RUIZ MEDRANO y KELLOG, 2010). Lo más probable es que las restituciones manifiesten la fe de los conquistadores, su temor al Juicio Final, ante la negativa de absolución por parte de los clérigos. Pero si deseaban evitar condenarse, no parece que

los interesados se adhirieran fundamentalmente a las teorías de los teólogos y juristas. En efecto, algunos ejemplos de restituciones muestran un cierto distanciamiento o incluso una clara desconfianza hacia esos argumentos teóricos. Esta actitud se observa en los primeros párrafos, en los que declaran las conquistas en las que han participado, tal como recomiendan los *Avisos* de Las Casas. Estos pocos párrafos preceden al testamento o sirven de argumento introductorio a los documentos de donación o de fundación de hospitales, según los casos. Son a la vez un lugar donde las figuras religiosas "interfieren" en las últimas voluntades de los disponentes y un lugar de relativa libertad para los individuos, en el que cuentan sus historias en primera persona.

Los españoles estaban acostumbrados a enumerar, en las “Informaciones de méritos y servicios”, sus servicios prestados al rey, tanto en tiempos de guerra como de paz. Utilizaban estos documentos administrativos, como parte de la justicia distributiva de la monarquía española, para obtener pensiones o, en el caso de los encomenderos, tras las dos vidas legalmente permitidas para la posesión de una encomienda, para solicitar que ésta pasara a sus herederos, así como cargos civiles o religiosos. (FOLGER, 2011) Organizados como alegatos en un tribunal, con declaraciones de testigos, estos archivos conservan la memoria de las hazañas y acciones de los conquistadores. Las introducciones de los textos de restitución resumen estos argumentos positivos: algunos encomenderos exponen su buena fe y disertan sobre la legalidad de la conquista, en virtud del paganismo de los indios. Tres ejemplos nos dan acceso a los argumentos de los conquistadores, revelando su actitud frente a los teólogos: en primer lugar el de Nicolás de Ribera “el Viejo”, cuyo destino ya hemos conocido y cuya actitud cambió entre 1540 y 1550; en segundo lugar el de Diego de Agüero, en cuyo testamento personal no hay rastro de restitución y cuya alma fue defendida por su hijo tras su muerte; y por último el de Lucas Martínez Vegazo, encomendero de Tarapacá.

En 1556, Nicolás de Ribera “el Viejo”, célebre conquistador y primer regidor perpetuo de Lima, donó un hospital de indios en Ica, lugar de su encomienda, "para seguridad y cuidado de [su] alma" (RIVA AGÜERO, 1935: 29). Sin embargo, se opone a la idea de que la conquista no fue una guerra justa y aboga por la buena fe:

“Yo, Nicolas de Ribera el Viejo, vecino de esta ciudad de Los Reyes, por quanto yo vine con et Marqués don Francisco Piçarro e con los demás espanoles que vinieron al principio

a descubrir, conquistar e poblar este Reyno del Pirü e ponello debajo de la ouidiencia e seruiçio de Su Magestad e de su Real Corona de España e ayudé con mi persona, armas y caballos, como los demás, a conquistar y poblar este dho. Reyno, e lleué parte del oro e plata de Caxamalca e otros despojos que se houieron en la dha. conquista, e rresciui e tomé del dho. Marqués los yndios que en nombre de su Magestad me encomendô y he tenido y tengo en el valle de Ica, términos desta dha. ciudad, de los quales he rreceuido, cobrado e lleuado los tributos, seruiçios personales e otros aprouechamientos que me han hecho y dado conforme a la tassa después que se hiço, y antes sin ella, e no embargante que en lo susodho. entendi con buena fee, creyendo ser permitidos por la dha. conquista, e que justa y licitamente se podia hacer guerra a los naturales deste Reyno por ser ynfieles, ansi para que dexassen la gentilidad en que vivian e se les predicasse el sagrado Euangelio de N° Redemptor Iesuxpo. e fuessen enseñados en nra, sancta fee catholica, como por hauer Su Magestad dado facultad y licencia al dho. Marqués p.a hacer la dha. conquista e predicaciôn del dho. Euangelio, segun a Su Magestad le fue cometido e encomendado por nro. muy sancto Padre el Sumo Pontifice de la sancta Yglesia de Roma, y creyendo assi mismo que por las dhas. causas podia justa y licitamente haber parte en los dhos. despojos e lleuar los dhos. tributos e los demás aprouechamientos, e todo lo demàs que he hauido e lleuado, e aprouechádome asi de los dhos. yndios de Ica que he tenido e tengo encomendados, como de otros qualesquyera yndios deste Reyno, con la qual dha. buena fee lo he lleuado e hecho e entendido en la dha. conquistà e poblaciôn e en todo lo demás que de suso se contiene; pero, porque a causa de no haber enteramente guardado el orden e lo demás que para la justificaciôn de la dha. conquista era necesario, e por hauer cometido algunos excessos, asi en el maltratar a los yndios como en hauerles tomado algunas cosas yndebitamente, e por hauer cobrado e rreceuido dellos algunos tributos demasiados e fuera de que honesta e buenamente, sin mucho trabajo ni fatiga de sus personas, me podian e deuian tributar, o por hauer yo dexado de complir con ellos lo que en recompensa de los dhos. tributos e seruiçios soy obligado, o por no les hauer dado tan bastante e cumplida dotrina como deuia, e por otras causas e cosas hechas en la dha. conquista e poblaciôn podía e puedo hauer ynCurrido en algun cargo o cargos de conçiencia, e seria posible que esté obligado a restituir E pagar a los dhos. yndios el tal daño, o parte dél, e porque deseo e tengo voluntad de salir del dho. cargo e satisfacer a todos e qualesquyer yndios que juzguen por las dhas. causas o por alguna dellas esté obligado por tiempo, para satisfaccion e enmienda de lo susodho. e por via de cargo de restituciôn E descargo, e como más conuenga a la seguridad e saneamiento de mi anima e conçiencia e mejor pueda hauer e haya lugar en derecho..” (RIVA AGÜERO, 1935: 28-29).

En 1563, Nicolás de Ribera “el Viejo” confirma en su testamento la donaciôn de 1556 y sigue declarando su buena fe:

“Digo que por quanto yo soi de los primeros descubridores y pobladores de esta tierra y bine a ella en compaõia del Marqués Don francisco de Pizarro y atento que venian a ella por horden de Su Magestad al descubrimiento de la tierra y por esto y por ser los yndios infieles me parecio que con buena conciencia nos podriamos aprouechar de los despojos y cossas que en ellos hubiesse.” (VARGAS UGARTE, 1953: 104).

El 20 de noviembre de 1565, Lucas Martínez Vegazo, encomendero de Tarapacá, residente habitualmente en Arequipa, pero de paso por Lima, firmó un testamento en el que devolvía propiedades a los indios de su encomienda:

“Juro y declaro que desde el principio que entré en esta tierra hasta que del todo se acabó de ganar, anduve siempre con buena fe, paresciendome que la guerra que se hazía a los naturales de ella era justa porque la hazía gobernador cristiano y enviado por rey cristiano, como se hiziera contra infieles turcos y moros [...] y si yo supiese que la guerra era injusta y lo que en la tierra se avía era mal avido, y obligado a restituir lo buscara remedio por otra vía y no viniese a Pirú ni entrara en la conquista del; y pues tuve buena fe y Dios sabe si en esto digo verdad, y ni teólogo ni hombre humano puede saber otra cosa de mi yntenzión porque no lo ubo.” (TRELLES ARÉSTEGUI, 1991: 276).

Entre los testigos del testamento de Nicolás de Ribera figura Domingo de Santo Tomás, entonces reciente obispo de Charcas. Lucas Martínez Vegazo utiliza el término "teólogo", explicando también que toma como guía la instrucción dada a los prelados en Lima en 1560 para proceder a su restitución. Sin duda, estas figuras inspiraron parte del vocabulario utilizado en los textos de devolución.

Sin embargo, sus argumentos chocaban y la posición de los antiguos conquistadores no era la misma que la de los clérigos que administraban la absolución en los Andes a mediados del siglo XVI, heraldos de la teoría de la guerra justa defendida por Vitoria, que concluía que la conquista no podía justificarse ni por la infidelidad o el paganismo de los indios, ni por su desobediencia a la ley de la naturaleza, ni por las bulas papales del siglo XV (PAGDEN, 1982; NADEAU y SAADA, 2009). En los Andes, estos argumentos llevaron a los clérigos a impugnar cualquier buena fe por parte de los penitentes. De hecho, el tercer párrafo de las *Instrucciones* de Loayza de 1560 explica:

“Ytem se determinó q si obo alguno o algunos q pensaron q hera buena y justa la guerra, lo qual no es de cierto q. obiese alguno destes, pero si lo obo, q con esta ignorancia le parecía q podía quitar a los indios lo q tenían, por ser ydolatras o comer carne humana o sacrificar hombres o por otras razones semejantes o aparentes, q le movuese a pensar ser la guerra licita [...] serán obligados a restituir” (LOPETEGUI, 1945: 576-577).

Ni el paganismo, calificado de infidelidad, ni la idolatría, ni la antropofagia, ni los sacrificios humanos podían justificar una guerra justa. Sólo el derecho de gentes era legítimo. Los conquistadores defienden un modelo guerrero contemporáneo en Europa en las filas de la nobleza, que justifica las Guerras de Religión, la Liga Católica en Francia en la década de 1560 y la obsesión turca. (RICCI, 2002; POUMARÈDE, 2009) Expresan su convicción de que han actuado de buena fe y declaran que sólo restituyen el botín de los excesos cometidos y no el acto de conquista en sí, cuya legitimidad consideran garantizada por la autoridad del Papa, delegada en el rey y luego en Pizarro,

pero también por la lucha por la fe. Ribera considera que forma parte de una cadena de responsabilidades, pero no pretende exonerarse de su participación en la conquista, que reivindica como un acto guerrero, al servicio del rey y de la fe, que garantiza su estatus y su salvación.

La idea de que la defensa de la fe justifica la guerra es entonces común en Europa, contra los musulmanes en las fronteras y contra los herejes en el interior. Para los ibéricos, esta creencia en la estrecha relación entre guerra y salvación se basa en el ideal de la cruzada, con la Reconquista de la península y los conflictos bélicos del norte de África en los que participaron algunos conquistadores. Las ideas de Ribera no proceden de las novelas de caballería, pues fue soldado en Melilla, posesión española en el norte de África y baluarte contra los turcos. Su experiencia como soldado a principios del siglo XVI le hizo ver en la defensa y propagación de la fe católica una justificación para la guerra. Esta "mentalidad", cuyos mecanismos ha descrito Ruggiero Romano (1972: 40-42), se traduce en la asimilación de los indios con los moros del norte de África, pero también con los moriscos de España, por no hablar de los turcos, todos ellos considerados infieles. El calificativo de "infieles" que Nicolás de Ribera da a los indios no es casual, aunque se trate de un error, pues eran paganos. Nacido en un pueblo blanco rodeado de murallas nazaries y encaramado en las colinas de Andalucía antes de la toma de Granada, debió de codearse con los mudéjares antes de su conversión en 1501 y 1502. (DOMÍNGUEZ ORTIZ y VINCENT, 1978).

Según este modelo, que hunde sus raíces en la Reconquista peninsular, la defensa y la propagación de la fe justifican el conflicto armado, el milenarismo y la convicción de que la Providencia ha otorgado a España un papel religioso especial (MILHOU, 2007). Según Denis Crouzet (2006), esta soteriología acompaña una interiorización del mito de la cruzada y la guerra es un remedio para una "cristiandad presa del pánico" (2008: 53). A los conquistadores no les faltaron oportunidades en el Mediterráneo o en Flandes para luchar contra los "infieles" o "herejes" y, de este modo, hacer la guerra legítimamente en nombre del rey y de Dios, sin que los teólogos se metieran en ello. Cuando estos encomenderos hacen testamentos, las tropas españolas combaten en Orán en 1558, Trípoli en 1560, Peñón de Vélez de la Gomera en 1564 y Malta en 1568-1571. Lucas Martínez Vegazo afirma que, de haberlo sabido, no habría participado en la

conquista. Sin embargo, si se hubiera contentado con hacer la guerra contra los turcos en el Mediterráneo, no es seguro que hubiera llegado a ser tan rico y poderoso.

Conclusiones

Los conquistadores declaran su buena fe, al tiempo que aceptan los argumentos de los teólogos a favor de la restitución, basándose en el incumplimiento de sus deberes como encomenderos y en posibles malos tratos, es decir, basándose en lo que también es entonces la legislación real. Los testamentos demuestran que veinte o treinta años después de la conquista, siguen convencidos de su derecho legítimo en virtud de la buena fe, a pesar de citar a los dominicos más destacados como albaceas o consejeros a la hora de redactar su última voluntad. Su apoyo a los argumentos de los clérigos es limitado y no se identificaban con las tesis de Bartolomé Las Casas. ¿Significa esto que restituyen por miedo al infierno y porque los religiosos lo han puesto como condición para su absolución? La retórica de la culpa influye ciertamente en este momento concreto, que es el del testamento y la puesta en orden de una vida terrena con vistas al más allá. Esta es la explicación más frecuentemente propuesta por la historiografía. (LOHMANN VILLENA, 1966; DEL RÍO, 1997, 2005: 227-228) Sin embargo, parece que este miedo puede ser historizado, como propone Paolo Prodi, quien escribe que el miedo

"no es el miedo atávico a la oscuridad, al mal, a la muerte, tampoco el que deriva de una religión que inventa fantasmas y torturas. El miedo es la ansiedad de un hombre que, en estos siglos, es quitado del eje de la cadena de los seres, ya no tiene una posición fija y determinada en un orden físico y moral del cosmos, ya no está inserto en una jerarquía inmutable de lo creado, sino que poco a poco llega a estar más solo, apartado no sólo como individuo de la sociedad que lo rodea (y a la cual ya no es incorporado de modo orgánico), sino también de las generaciones que lo anteceden y le siguen en un mundo en constante transformación." (PRODI, 2008: 197)

En consecuencia, parece apropiado pensar en la restitución menos como una respuesta al pánico frente al infierno y al juicio final, y más como una forma de poner el mundo en orden, de contribuir a la cohesión de la nueva sociedad que se está creando en los Andes. Es en este sentido que también es importante ver la restitución colonial como una forma de actuar de acuerdo con la ley del príncipe, no sólo por temor al castigo o al juicio, sino como un elemento adicional que define el lugar de cada uno, el de los indios, el de los españoles, en una jerarquía que está fuera de toda duda para estos

últimos. El argumento de la buena fe remite a una doble lealtad, a Dios y al rey, y es un leitmotiv acorde con las representaciones y el ethos de la nobleza, que articulan la defensa de la fe y el servicio al rey a través de las armas, con las recompensas que de ello se derivan. En consecuencia, en la medida en que la encomienda es la gracia recibida por esta acción guerrera en favor de la fe y del rey, la negación de la legitimidad de la conquista cuestiona los fundamentos del estatus social de los encomenderos. La asociación entre la defensa de la fe y la guerra es una fuente de legitimidad para la nobleza, esencial para los conquistadores. (BOLTANSKI MERCIER, 2011) Al insistir en su buena fe en los documentos notariales, afirman que su estatus y la conquista son inseparables y, en cierta medida, invierten los argumentos de los clérigos. La buena fe legitima de la conquista a posteriori.

Para un encomendero como Nicolás de Ribera “el Viejo”, la consecuencia sociopolítica de su participación en la conquista en virtud de la lucha por la fe era que su nobleza y estatus social quedaban justificados por sus acciones como guerrero al servicio de Dios y de la Corona. Por tanto, hubiera sido contradictorio que un conquistador sintiera arrepentimiento por unas acciones que también utilizaba para obtener beneficios de la Corona.

Bibliografía

Fuentes primarias

ÁNGULO, D. de, (1926). “Cartulario de los conquistadores del Perú. El Capitán Juan de Barbarán”. *Revista del Archivo nacional del Perú*, t. IV, pp. 191-206.

ÁNGULO, D. de, (1929). “El Capitán Francisco de Ampuero, conquistador del Perú y vecino de la ciudad de Los Reyes”. *Revista del Archivo nacional del Perú*, VII, pp. 55-68.

SAN MARTIN, T. de, (1867). “Parecer de D. Fr. Tomas de San Martin, obispo de Charcas, sobre si son bien ganados los bienes adquiridos por los conquistadores, pobladores y encomenderos de las Indias”. *Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones españolas de América y Oceanía*, vol. 7, Madrid, Frías y Cía.

EGAÑA, A. de, FERNÁNDEZ E., (1954). *Monumenta Peruana*, vol. III, Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu.

LAS CASAS, B. de, (1958). “Avisos”. En *Obras escogidas*, t. V, *Opúsculos, cartas y memoriales*, Madrid: Biblioteca de Autores Españoles.

- LEE, B. T., (1927). “Cartulario de los conquistadores del Perú. El Capitán Alonso de Mesa”. *Revista del Archivo nacional del Perú*, V, pp. 3-12.
- PORRAS BARRENECHEA, R., (1936). *El testamento de Pizarro*, París: Imprimerie les Presses modernes.
- RIVERA SERNA, R., (1950). “El primer testamento de Mancio Serra de Leguizamo”. *Mar del Sur*, vol. IV, n°11, mayo-junio, pp. 24-29.
- URTEAGA, H. H., (1928). “Alonso Martín de Don (sic) Benito”. *Revista del Archivo nacional del Perú*, VI, pp. 7-11.
- URTEAGA, H. H., (1929). “Don Diego de Agüero y Sandoval, conquistador y poblador del Perú”. *Revista del Archivo nacional del Perú*, VI, pp. 157-170.
- URTEAGA, H. H., (1930). “El conquistador y poblador del Perú Diego de Destre”. *Revista del Archivo nacional del Perú*, VIII, pp. 29-39.
- URTEAGA, H. H., (1937). “El Capitán Andrés Jimenez, conquistador del Perú y vecino fundador de la ciudad de Arequipa”. *Revista del Archivo nacional del Perú*, t. X, pp. 181-188.
- URTEAGA, H. H., (1938). “Cristóbal de Burgos conquistador del Perú y regidor del cabildo de Lima”. *Revista del Archivo nacional del Perú*, XI, ent. I, pp. 99-110.
- VARGAS UGARTE, R., (1953). “Archivo de la beneficencia del Cuzco”. *Revista del Archivo Histórico del Cuzco*, n°4, pp. 105-108
- ZÁRATE, A. de, (1967). *Historia del descubrimiento y conquista de la provincia del Perú*, México DF: editorial Nueva España.

Fuentes secundarias

- ALTMAN, I., (1989). *Emigrants and society: Extremadura and America in the sixteenth century*, Berkeley: University of California Press
- ALTMAN, I., (2000). *Transatlantic ties in the Spanish empire: Brihuega, Spain and Puebla, Mexico 1560-1620*, Stanford: Stanford University Press.
- ARGOUSE, A. (2016). *Je le dis pour mémoire: testaments d’Indiens : lieux d’une justice ordinaire*, Paris: Les Indes savantes.
- ARTHUR, A., (1983). “Rural Faith and Wills as Evidence of Popular Religion in France, 1500-1650.” *Historical papers/Communications historiques*, vol. 18, n°1, pp. 113-135.
- ARIES, P. (1977). *L’homme devant la mort*, Paris : Seuil.
- BARDET, J-P., ARNOUL, E., RUGGIU, F-J., (Coord.) (2010). *Les écrits du for privé en Europe, du Moyen Age à l’époque contemporaine: enquêtes, analyses, publications*, Bordeaux: Presses universitaires de Bordeaux.
- BEAUVALET-BOUTOUYRIE, S., GOURDON, V., RUGGIU, F-J., (Coord.) (2004). *Liens sociaux et actes notariés dans le monde urbain en France et en Europe: XVIe-XVIIIe siècles*, Paris: Presses de l’Université Paris-Sorbonne.
- BOLTANSKI, A. (2004). “Forger le ‘soldat chrétien’. L’encadrement catholique des troupes pontificales et royales en France en 1568-1569 ». *Revue historique*, n°669, pp. 51-85.
- BOLTANSKI, A., MERCIER, F., (Eds.) (2011). *Le salut par les armes. Noblesse et défense de l’orthodoxie (XIIIe –XVIIe s.)*, Rennes: Presses universitaires de Rennes.
- CANTÚ, F., (1975). “Evoluzione et significato della dottrina della restituzione in Bartolomé de Las Casas. Con il contributo di un documento inedito”. *Critica Storica*, XII-Nuova serie, n°2-3-4, pp. 231-319.
- CHIFFOLEAU, J., (1980). *La comptabilité de l’au-delà: les hommes, la mort et la religion dans la région d’Avignon à la fin du Moyen âge*, Roma: École française de Rome.

- CHRISTENSEN, M. Z.; TRUITT, J. G., (Coord.) (2016). *Native wills from the colonial Americas: dead giveaways in a new world*, Salt Lake City, Utah: University of Utah Press.
- CROUZET, D., (2006). *Christophe Colomb. Héraut de l'Apocalypse*, Paris: Payot.
- CROUZET, D., (2008). *Dieu en ses royaumes: une histoire des guerres de religion*, Seyssel: Champ Vallon.
- DE LA PUENTE BRUNKE, J., (1992a). *Encomienda y encomenderos en el Perú. Estudio social y político de una institución*, Sevilla: Diputación provincial de Sevilla.
- DE LA PUENTE BRUNKE, J. (1992b). “Encomenderos y doctrineros: notas sobre encomienda y evangelización en el siglo XVI”. *Revista peruana de historia eclesiástica*, n° 2, pp. 259-269.
- DEL RIO, M., (1997). “Riquezas y poder: las restituciones a los indios del repartimiento de Paria”. En T. BOUYASSE-CASSAGNE (Coord.), *Saberes y Memorias en los Andes. In memoriam Thierry Saignes* (pp. 261-278). Paris: IHEAL-IFEA.
- DEL RIO, M., (2005). *Etnicidad, territorialidad y colonialismo en los Andes: tradición y cambio entre los Soras de los siglos XVI y XVII*, Lima: IFEA.
- DOMÍNGUEZ ORTIZ, A.; VINCENT, B., (1978). *Historia de los moriscos: vida y tragedia de una minoría*, Madrid: Revista de Occidente.
- EIRE, C., (1995). *From Madrid to purgatory: the art and craft of dying in sixteenth-century Spain*, Cambridge: Cambridge University Press.
- FOLGER, R., (2011). *Writing as Poaching. Interpellation and Self-Fashioning in colonial Relaciones de méritos y servicios*, Leiden: Brill.
- GOLDWERT, M., (1955-1956; 1957-1958). “La lucha por la perpetuidad de las encomiendas en el Perú virreinal, 1550-1600”. *Revista histórica*, t. XXII, pp. 337-360, t. XXIII, pp. 207-245.
- HAMPE MARTÍNEZ, T., (1979). “Relación de los encomenderos y repartimientos del Perú en 1561”. *Historia y cultura*, 12, pp. 75-117.
- HAMPE MARTÍNEZ, T., (1990). “Fray Domingo de Santo Tomás y la encomienda en el Perú (1540-1570)”. En *Los dominicos en el Nuevo mundo* (pp. 355-379). Salamanca: San Esteban.
- HERZOG, T., (1996). *Mediación, archivos y ejercicio: los escribanos de Quito (siglo XVII)*, Frankfurt am Main: V. Klostermann.
- HERZOG, T., (2010). “Los escribanos en las Américas. Entre memoria española y memoria indígena”. En E. VILLALBA PÉREZ y E. TORNÉ (Coords.), *El nervio de la república: el oficio de escribano en el Siglo de Oro* (pp. 337-349). Madrid: Clambur.
- INVERNIZZI, L., (2002). “El testamento como instrumento de regulación y control de la sociedad chilena del siglo XVII”. En J. RETAMAL (Coord.), *Estudios Coloniales II* (pp. 193-205). Santiago de Chile: Biblioteca Americana, UNAB.
- KELLOGG, S., RESTALL, M., (Coords.) (1998). *Dead giveaways: indigenous testaments of colonial Mesoamerica and the Andes*, Salt Lake City: University of Utah Press.
- KORDIĆ RIQUELME, R.; GOIC, C., (Ed.) (2005). *Testamentos coloniales chilenos*, Madrid-Frankfurt-am-Main: Iberoamericana Vervuert, Universidad de Navarra.
- LOCKHART, J., (1972). *The men of Cajamarca: a social and biographical study of the first conquerors of Peru*, Austin: University of Texas Press.
- LAVENIA, V., (2009). ““Non arma tractare sed animas”. Cappellani cattolici, soldati e catechesi di guerra in età moderna”, *Annali di Storia dell'Esegesi*, n°26, pp. 47-100.
- LAVENIA, V., (2013a). “In God’s fields. Military chaplains and soldiers in Flanders during the Eighty years’ war”. En MONDINI, M., ROSPOCHER, M. (Coord.), *Narrating war: early modern and contemporary perspectives* (pp. 99-112). Bologne: Il Mulino.

- LAVENIA, V., (2013b). *Il catechismo dei soldati. Guerra e cura d'anime in età moderna*, Bologne: Unilibro.
- LOHMANN VILLENA, G., (1983). *Los regidores perpetuos del cabildo de Lima (1535-1821)*, T. II, Sevilla: Diputación provincial de Sevilla.
- LOHMANN VILLENA, G., (1966). “La restitución por conquistadores y encomenderos: un aspecto de la incidencia lascasiana en el Perú”. *Anuario de Estudios americanos*, n°23, pp. 21-89.
- LOHMANN VILLENA, G., (1996). “El encomendero indiano, cooperador de la evangelización”. *Homenaje al profesor Alfonso García Gallo* (pp. 113-136). Madrid: Universidad Complutense.
- LOPETEGUI, L., (1945). “Apuros en los confesionarios”. *Missionalia Hispanica*, n°6, pp. 576-577.
- MALDAVSKY, A., (2014). “Giving for the Mission: The Encomenderos and Christian Space in the Andes of the Late Sixteenth Century”. En W. DE BOER, A. MALDAVSKY, G. MARCOCCI, I. PAVAN (Coords.), *Space and Conversion in Global Perspective* (pp. 260-284). Leiden-Boston: Brill,
- MALDAVSKY, A., (2019). “Teología moral, restitución y sociedad colonial en los Andes en el siglo XVI”. *Revista portuguesa de filosofía*, 75, Issue 2, pp. 1125-1148.
- MILHOU, A., (2007). *Colomb et le messianisme hispanique*, Montpellier: Presses Universitaires de la Méditerranée.
- NADEAU, C., SAADA, J., (2009). *Guerre juste, guerre injuste : histoire, théories et critiques*, Paris: PUF.
- NOWACK, K., (2006). “‘Como cristiano que soy’ : testamentos de la élite indígena en el Perú del siglo XVI”, *Indiana*, n°23, pp. 51-77.
- PAGDEN, A., (1982). *The fall of natural man: the American Indian and the origins of comparative ethnology*, Cambridge: Cambridge University Press.
- PARKER, G., (1985). *The Army of Flanders and the Spanish Road, 1567-1659: the logistics of Spanish victory and defeat in the Low Countries' Wars*, Cambridge: Cambridge University Press.
- POLONI-SIMARD, J., (1997). “Testamentos indígenas e indicadores de transformación de la sociedad indígena (Cuenca, siglo XVIII)”. En T. BOUYSSÉ-CASSAGNE (Coord.), *Saberes y Memorias en los Andes. In memoriam Thierry Saignes* (pp. 279-299). Paris: IHEAL-IFEA.
- POUMARÈDE, G., (2009). *Pour en finir avec la Croisade: mythes et réalités de la lutte contre les Turcs aux XVIe et XVIIe siècles*, Paris : Presses universitaires de France.
- PRODI, P., (2008). *Una historia de la justicia. De la pluralidad de fueros al dualismo moderno entre conciencia y derecho*, Buenos Aires-Madrid: Katz.
- RETAMAL ÁVILA, J., (2000). *Testamentos de indios en Chile colonial, 1564-1801*, Santiago de Chile: RiL Editores-Universidad Andrés Bello.
- RICCI, G., (2002). *Ossessione turca: in una retrovia cristiana dell'Europa moderna*, Bologna: Il Mulino.
- RIVA-AGÜERO, J. de la, (1935). *El primer alcalde de Lima, Nicolás de Ribera el viejo y su posteridad*, Lima: Librería e imprenta Gil.
- RODRIGO ESTEVAN, M. L., (2002). *Testamentos medievales aragoneses: ritos y actitudes ante la muerte, siglo XV*, Zaragoza: Ediciones 94.
- ROMANO, R., (1972). *Les mécanismes de la conquête coloniale: les conquistadores*, Paris: Flammarion.

RUIZ MEDRANO, E., KELLOGG, S., (Coord.), (2010). *Negotiation within domination. New Spain's Indian Pueblos Confront the Spanish State*, Boulder: University Press of Colorado.

SALINERO, G., (2006). *Une ville entre deux mondes: Trujillo d'Espagne et les Indes au XVIe siècle*, Madrid: Casa de Velázquez.

SOLIGNAT, A.-V., (2012). “Les fondations pieuses de la noblesse auvergnate à la Renaissance. Entre exaltation du pouvoir seigneurial et charge financière pour les vivants”. *Histoire et mesure*, vol. XXVII, n°1, pp. 133-160.

TAU ANZÓATEGUI, V., (1971). *Esquema histórico del derecho sucesorio del medievo castellano al siglo XIX*, Buenos Aires: La Ley.

TRELLES ARÉSTEGUI, E., (1991). *Lucas Martínez Vegazo: funcionamiento de una encomienda peruana inicial*, Lima: Fondo editorial de la Pontificia universidad católica del Perú.

VOVELLE, M., (1972). *Piété baroque et déchristianisation en Provence au XVIIIe siècle*, Paris: Plon.