

ARTÍCULO DE INVESTIGACIÓN

Inquisición en el distrito limeño: limpieza de sangre e indígenas. Una manifestación pictórica

Inquisition in the lima district: blood purity and indigenous peoples. A pictorial manifestation

MACARENA CORDERO FERNÁNDEZ

Universidad de los Andes, Chile

JULIETA OGAZ SOTOMAYOR

Universidad de los Andes, Chile

RESUMEN En la Monarquía Hispana, la limpieza de sangre fue un concepto que se institucionalizó a lo largo del siglo XVI como un mecanismo de identificación cultural, más que racial. Prueba de ello es que, a mediados del siglo XVII, mediante cédulas reales, se reinterpretó y aplicó el concepto de manera más laxa, al permitirse la incorporación de indígenas y mestizos que acreditasen su limpieza de sangre a espacios que antes estaban reservados solo a quienes contaban con el estatus de “cristianos viejos”. En tal sentido, la resignificación conllevó, para estos grupos, la posibilidad de integrar la nómina de oficiales del Santo Oficio de la Inquisición.

Como una forma de conmemorar dicha inclusión, se encargaron una serie de lienzos que celebraban esta incorporación. Este artículo se propone examinar el trasfondo simbólico y cultural de una de estas obras: el *Lienzo conmemorativo del pedido al Inca don Carlos II, rey de España, para que la nobleza indígena pueda ingresar al Santo Oficio de la Inquisición del Perú* (1700),



Este trabajo está sujeto a una licencia de Reconocimiento 4.0 Internacional Creative Commons (CC BY 4.0).

que se encuentra en el beaterio de Nuestra Señora de Copacabana en Lima. A través de su análisis iconográfico e histórico, se busca comprender cómo esta pieza da cuenta del esfuerzo por reivindicar la legitimidad cristiana de la nobleza indígena y su aspiración a participar activamente en las instituciones más representativas del orden de la Monarquía Hispánica, entre ellas el Santo Oficio de la Inquisición.

PALABRAS CLAVE Limpieza de sangre; indígenas; cristianos viejos; inquisición; historia del arte, Lima.

ABSTRACT Under the Hispanic Monarchy, the concept of “purity of blood” (limpieza de sangre) became institutionalized throughout the 16th century, functioning more as a mechanism of cultural identification than of racial classification. Evidence of this can be found in the mid-17th century, when royal decrees reinterpreted and applied the concept more loosely. These decrees allowed for the incorporation of Indigenous peoples and mestizos—provided they could prove their purity of blood—into spaces previously reserved exclusively for those holding the status of “Old Christians.” In this sense, the redefinition of the term enabled these groups to be considered for positions within the ranks of the Holy Office of the Inquisition.

This presentation aims to examine the symbolic and cultural background of one such work: the *Commemorative Canvas of the Petition to the Inca Don Carlos II, King of Spain, for the Admission of the Indigenous Nobility into the Holy Office of the Inquisition of Peru* (1700), housed in the Beaterio de Nuestra Señora de Copacabana in Lima. Through iconographic and historical analysis, the objective is to understand how this piece reflects the effort to vindicate the Christian legitimacy of the Indigenous nobility and their aspiration to actively participate in the most emblematic institutions of the Hispanic Monarchy, among them the Holy Office of the Inquisition.

KEY WORDS Purity of blood; native peoples; old Christians; *inquisition*; art history; Lima.

Introducción

A mediados del siglo XVII, mediante cédulas reales, la Monarquía Hispana abrió la posibilidad a los indígenas y mestizos de integrarse al Santo Oficio de la Inquisición, gestión articulada por agentes pertenecientes a la élite de estos sectores sociales ante la corte española. Clave en esta tarea fue el rol jugado por el sacerdote mestizo Juan Núñez Vela de Ribera (o Nuñez de Vela, activo en la Corte de Madrid entre 1691 y 1695), quien, con el fin de conmemorar y difundir dentro de la población indígena el reconocimiento que se les hacía de probar su condición de “cristianos viejos”, ideó un lienzo que simboliza este esfuerzo por reivindicar el lugar de la nobleza indígena no solo como súbditos leales, sino también como guardianes de la fe, aptos para desempeñar roles dentro de la Inquisición, de la que no querían sentirse excluidos.

De manera estratégica, luego del mentado reconocimiento, este mestizo ideó y promovió una pintura devocional, cuyo trasfondo era mostrar cómo ciertos sectores indígenas reivindicaron su calidad de cristianos legítimos y limpios de sangre, en un contexto en que el discurso sobre la “pureza” era determinante para acceder a cargos eclesiásticos y administrativos. Aunque Ramón Mujica Pinilla realizó una pormenorización de los elementos iconográficos constitutivos de este lienzo (Mujica Pinilla, 2002), aquí nos detendremos en contextualizar algunas de dichas figuras, y en particular, en analizar la del pelícano como emblema cristológico y su conexión con la limpieza de sangre.

Se propone que la creación del lienzo tuvo como finalidad dar a conocer a la población amerindia este importante acontecimiento y sellar de forma simbólica con la Monarquía el carácter de limpios de sangre y, por tanto, de cristianos viejos de los integrantes de esta población. En este sentido, el presente estudio adopta un enfoque interdisciplinar que permite abordar tanto los argumentos jurídicos y sociales esgrimidos por los indígenas como los recursos visuales y simbólicos que emplearon para sostener sus aspiraciones.

A su vez, la investigación busca contribuir a la discusión sobre los márgenes de acción en que se movieron los indígenas, en el marco del sistema de los reinos del Perú, especialmente en lo que se refiere al acceso a espacios reservados para quienes demostraban limpieza de sangre. En este sentido, el análisis del lienzo permite observar cómo estos actores utilizaron hábilmente los canales formales de la Monarquía y los modos de representación visual para afirmar su lugar dentro de la Iglesia y el Imperio en un momento clave de redefinición de sus derechos.

A través de esta investigación se busca, por tanto, iluminar un episodio de gran relevancia en la historia de las relaciones entre la Monarquía, la Iglesia y las poblaciones indígenas.

La falta de jurisdicción y competencia del Santo Oficio de la Inquisición respecto de los indígenas

Bajo el reinado de Felipe II, la Corona y la Iglesia intensificaron aún más organizadamente la política en pos de la unidad y pureza de la Fe. Ello se vio reforzado por la publicación de las constituciones del Concilio de Trento¹, en la Monarquía Hispánica, casi inmediatamente después de su aprobación². La trascendencia de la divulgación del documento conciliar fue que mediante sus disposiciones se pretendió la renovación católica³ y contrarrestar la Reforma Protestante y todas las nuevas herejías que habían nacido en Europa inspiradas en las enseñanzas de Lutero.

Para la Monarquía Hispánica, los desafíos que representaba conservar la unidad de la fe implicaron varias cuestiones que atender al mismo tiempo. Entre ellas, el reforzamiento de la evangelización a los indígenas. De ahí que el rey ordenaba:

“Según la obligación y cargo con que somos señores de las Indias y estados del mar océano ninguna cosa deseamos mas que la publicación y ampliación de la ley evangélica y la conversión de los indios a nuestra santa fe católica... sobre todo se desvelen y ocupen con todas sus fuerzas y entendimiento en los otros medios necesarios y convenientes para que los indios y naturales de aquellas partes se conviertan y conserven en el conocimiento de Dios nuestro Señor...” (*Recopilación de Leyes de los Reynos de las Indias mandadas a imprimir y publicar por la majestad católica del rey don Carlos II*, 1681, p. 135)⁴.

1. La publicación de los decretos tridentinos por Roma se hizo mediante Bula *Benedictus Deus*, de 26 de enero de 1565.

2. Es importante destacar que la aceptación y ejecución de Trento entre las monarquías católicas no fue un asunto simple, dado que se contrapusieron los intereses de Roma con los poderes regios. En efecto, mientras el Papa esperaba que su primacía se impusiera en relación con la interpretación, aplicación o dispensa del Concilio, los príncipes y reyes estimaron que la aceptación de este constituía una injerencia en los asuntos internos de sus territorios. La aceptación del Concilio en España ha sido estudiada por Fernández Terricabras (2000), mientras que en el resto de Europa es analizado en el extenso trabajo de Jedin (1972). Su aplicación en el Nuevo Mundo ha sido vastamente trabajada en la historiografía (Albani, 2009; Cordero y Cid, 2019; Cordero y Lara, 2024; Lebroc, 1969; Lisi, 1990; Mateos, 1947; Mesa, 1974; Moutin, 2016; Restrepo Posada, 1971; Villegas, 1975; Tineo, 1990).

3. La renovación católica consistió en “ordenar la conducta de los seres humanos a la moral deseada por la Iglesia católica acorde a los principios doctrinarios y canónicos, esto es, acorde a una disciplina determinada... Así, la disciplina es un conjunto de disposiciones de carácter moral y canónico en orden al buen gobierno de la Iglesia, la vida y costumbres cristianas de clérigos y fieles y el buen desarrollo del culto divino” (Traslosheros, 2004, p. 372).

4. Este texto ha sido recopilado y republicado por Muro Orejón (1957).

Así, haciéndose eco de Trento, la Corona y la Iglesia española tuvieron como norte proseguir con la evangelización de los indígenas, con el propósito de que conservaran la fe en sus corazones y llevaran un estilo de vida “civilizado”, pues como señaló en 1588 el sacerdote jesuita Joseph de Acosta, era necesario:

“...atraer, pues, a estos hombres salvajes y enfierecidos a género de la vida humana, y acomodarlos al trato civil y político, éste debe ser el primer cuidado del gobernante. Será en vano enseñar lo divino y celestial a quien se ve que ni siquiera cuida ni comprende lo humano” (Acosta, 1984, Libro III, p. 539).

Seguidamente, la Corona debía velar por que los demás súbditos conservaran su fe intacta cuidando de que ella no se viera permeada por posibles herejías o desviaciones sospechosas de serlo. Sin embargo, para alcanzar este fin no bastaba con que se reforzara la doctrina; esta además debía ser defendida. Tal misión se había encomendado al Santo Oficio de la Inquisición, institución que ya funcionaba en la Península y que básicamente nació para defender la ortodoxia católica de los falsos conversos. Con todo, a partir del siglo XVI, la Inquisición amplió su ámbito de competencia (Cordero, en prensa; Escudero, 2005, p. 39), “lo que se tradujo en que ya no sólo persiguió la herejía propiamente tal, sino que se extendió a conductas o a la realización de ciertos pecados que podían conllevar una formación doctrinal errónea o derechamente un desprecio al orden jurídico eclesiástico. En buenas cuentas, la Inquisición Española amplió el ámbito de su competencia, por ejemplo, a materias de moral sexual, juzgando la bigamia, solicitud, entre otros, basada en la contravención a los sacramentos” (Cordero, 2016, p. 63).

Tal ahínco de la Monarquía Hispana por conservar la fe libre de herejías se basaba en que cualquier desviación relativa a la fe afectaba los presupuestos sobre los cuales se sustentaba el orden y la paz social. Así, la negación de los dogmas católicos constituía un quiebre del orden espiritual y temporal.

En la Junta Magna realizada en Madrid en 1568⁵, se analizaron detalladamente los problemas y conflictos que enfrentaba la Monarquía en sus diversas posesiones, uno de los cuales era la dimensión religiosa. Poco después, en 1569, Felipe II ordenó la organización del Santo Oficio de la Inquisición en el Nuevo Mundo. Se acordó organizar tribunales de distrito inquisitorial en América, los que en un comienzo fueron

5. La Junta Magna de Madrid se reunió por cinco meses a partir del 27 de julio de 1568. En dicha Junta se trataron asuntos sociales, económicos, eclesiásticos y relativos a la evangelización, como también la organización de la Inquisición (Abril Stoffels y Abril Castelló, 1996, pp. 196-227).

dos: México y Lima, agregándose uno más a comienzos de la centuria siguiente, con la formación del tribunal de Cartagena de Indias⁶.

La determinación de establecer los tribunales en el Nuevo Mundo obedeció a diversas razones, entre ellas la existencia de falsos conversos, las incursiones de corsarios, piratas y protestantes en las costas americanas, las tendencias autonomistas de algunos conquistadores, así como las conductas de sacerdotes imbuidos del ideario lascasiano. Todos estos factores hacían peligrar la soberanía y, en consecuencia, la evangelización de los diversos pueblos amerindios (Cordero, 2022b).

Ahora bien, al crearse el Santo Oficio, la Corona dispuso que los indígenas quedarían fuera de su jurisdicción:

“...en virtud de nuestros poderes, no habréis de proceder contra los indios de nuestro distrito, porque por ahora y hasta que otra cosa se os ordene, es nuestra voluntad que sólo uséis dellos contra los cristianos viejos y las otras personas contra quien en estos reynos de España se suele proceder” (AHNM, Inquisición, l. 252, fol. 4v-10v).

Así, todos los súbditos de la Monarquía estaban sujetos a la jurisdicción y competencia del tribunal, sin importar sus fueros, etnia, estatus social, salvo los indígenas⁷. Valga advertir, sin embargo, que ello no fue obstáculo para que este grupo étnico pudiese deponer o testimoniar en causas de fe ante los tribunales inquisitoriales.

Al respecto, es necesario precisar que “pese a la Bula de Paulo III de 1537 *Sublimi Deus*, en la cual se declaró que los indígenas, como verdaderos seres humanos que son, estaban plenamente capacitados para la fe cristiana y que la Corona los consideró súbditos, y por consiguiente debía convertirlos al catolicismo, con los derechos y obligaciones de los demás vasallos de sus reinos, lo cierto es que se llegó a la conclusión de que el estatuto jurídico aplicable a los indígenas debía ser el de *miserables* o *rústicos*. Los indígenas fueron considerados, desde un comienzo, sujetos de derecho, puesto que eran racionales” (Cordero, 2016, p. 221)⁸. En tal sentido, Francisco de Victoria, al referirse a la realidad indígena en su *Relectio prior de Indis*, señaló:

6. Las *Instrucciones* que dio el rey al virrey Toledo, *Doctrina y gobierno eclesiástico* en 28 de diciembre de 1568 (AGI. Indiferente General, 2859, ff. 1-29v). Asimismo, estas se dividían en tres partes. La primera versaba sobre la organización general de las iglesias, provisión de los obispados, facultades de los obispos y visitas pastorales; la segunda trataba sobre la evangelización y los religiosos, y la tercera era relativa a los diezmos.

7. Respecto de los motivos para excluirlos de la jurisdicción y competencia del Santo Oficio, ver los trabajos de Greenleaf (1985) y Zaballa (1999).

8. Es decir, los indios no fueron considerados por el *orbis christianus* como bárbaros, sin derecho de ninguna índole, susceptibles de ser dominados y esclavizados, sino sujetos de derecho (Rojas Donat, 1994).

“...que éstos a su modo tenían el uso de la razón puesto que tienen ciudades que requieren de orden, y tienen determinados matrimonios, magistrados, señores, leyes, artesanos, mercados, todo lo cual requiere uso de la razón. A demás tienen una especie de religión y no yerran tampoco en las cosas que para los demás son evidentes, lo que es un indicio del uso de la razón” (Citado en Peña-Peñaloza, 1989, p. 131).

Mas, si bien fueron considerados sujetos de derechos, y por tanto súbditos de la Corona y la Iglesia, con derechos y obligaciones, los juristas del siglo XVI y XVII, en razón del mal tratamiento que se les daba por parte de algunos españoles, consideraron que era necesario condicionar la libertad de los indígenas, dada su “rusticidad, imbecilidad, pobreza e impulsividad”⁹, asimilándolos a la categoría de “miserables” (Solórzano y Pereyra, 1930a, pp. 417-418)¹⁰. En este trayecto hacia la comprensión de la naturaleza de los aborígenes, se entendió que los amerindios eran personas y que, por ello, debían ser evangelizados e incorporados al estilo de vida hispano¹¹, aunque con la salvedad de poseer una “corta capacidad”, es decir, asimilable a la de un “menor de edad”. Esto implicó la formación del régimen protector indígena, el que fue pensado para evitar abusos en contra de sus personas¹².

Dicho estatuto debía ser respetado por todas las instituciones, tanto las eclesiásticas como las regias. Respecto de la evangelización y la existencia de prácticas alejadas de la ortodoxia, significó que había que respetarlos y tolerar sus diferencias, incorporándolos a la fe católica de manera más lenta, dada su condición de “miserables”. Al respecto, el primer Concilio de México indicó: “Mirando su miseria, y teniendo

9. Los indígenas fueron objeto de protección ininterrumpida por trescientos años, es decir, se mantuvo una visión tutelada de los mismos que no varió durante todo el período colonial. Con todo, el Manual de Derecho Canónico hispano e indiano de Murillo Velarde al establecer qué se entiende por miserable, si bien sigue de cerca a Solórzano, también agrega que son miserables los indios por su calidad de pusilánimes. En buenas cuentas, para el siglo XVIII los indígenas deben ser sujetos de protección no solo por su pobreza o rusticidad, sino también por su pusilanimidad (Murillo Velarde, 2004a, p. 25).

10. “Miserable persona se reputan, y llaman todas aquellas de quien naturalmente nos compadece-mos por su estado, calidad, y trabajos, según que después de otros los resuelve Menoquio, concluyendo, que el censurar esto, queda en arbitrio del Juez, como son tantas, y tan varias sus circunstancias. Pero qualesquiera que se atiendan y requieran, hallamos que concurren en nuestros Indios por su humilde, servil y rendida condicion, de la qual dexo ya dicho tanto en los capitulos pasados, y añaden más á cada paso infinitos Autores” (Solórzano y Pereyra, 1930a, pp. 417-418).

11. De lo contrario, no habría tenido sentido bautizarlos, pues carecerían de los requisitos mínimos de quien es persona: ser racional y humano (Muñoz García, 2003, p. 119).

12. El estatuto protector debe interpretarse como una manera de equilibrar la situación desventajosa que tiene el indígena respecto de los españoles. Del Arenal (2009) lo interpreta como un derecho de consuelo.

consideración, que son nuevos en la fe y que como tiernos y flacos con benignidad han de ser tolerados” (citado en Benito Rodríguez, 1987, pp. 302-303). Esto es, si sus prácticas eran contrarias a la doctrina y la fe, ellas se debían a su falta de capacidad para comprender el mensaje evangélico.

Lo anterior justificó que el Tribunal de la Inquisición no tuviera jurisdicción sobre el estamento indígena. Más aún, al instalarse en las Indias se entendió:

“Con la advertencia que por ahora se abstenga de proceder contra los Indios por ninguna de las dichas causas, por su rudeza e incapacidad, y que muchos de ellos aun no están bien instruidos en las cosas de nuestra Santa Fé Católica, y esta advertencia se les puso en sus instrucciones quando fueron embiados á las Indias, y de ellas se dio también aviso al Virrey Don Francisco de Toledo en las cartas que entonces se le escrivieron...” (Solórzano y Pereyra, 1930b, p. 364).

Así, la condición de miserables en el ámbito espiritual-religioso significó que el proceso de evangelización se debía llevar a cabo de manera más diligente y paciente, con mayor celo por parte de los sacerdotes, así como de los laicos, al adoctrinarlos, y también en cuanto a la incorporación de los indígenas al estilo de vida hispano. En tal sentido, Juan de Matienzo señaló:

“...no podrán los indios obrar por si solos y no serán jamás verdaderos cristianos, ni serán capaces para saberse gobernar y vivir a nuestra manera, sino por comunicación que tengan con los cristianos españoles que allá vivan, pues dejándolos estar a solo su arbitrio, como toda su inclinación es ociosidad y no trabajar, holgar, y pensar, y comer aquello, y andarse en los montes y en sus areitos, y darse a otros vicios..., en poco tiempo que están a su voluntad no tienen cuidado de los que les han enseñado de la doctrina cristiana y la olvidan” (Matienzo, 1910, p. 15).

En resumen, la población mayoritaria en el Nuevo Mundo, es decir, los indígenas, si bien eran considerados personas, y por tanto súbditos, lo cierto es que estaban bajo un régimen protector, que implicó, entre otras cosas, que quedaran fuera de la jurisdicción del Santo Oficio de la Inquisición¹³, lo que acarreó naturalmente la imposibilidad de que pudiesen ser oficiales de esta institución¹⁴.

Pese a lo dicho, se debe advertir que en el plano temporal los caciques, curacas y principales de sus comunidades sí fueron reconocidos como tales por la Corona, lo que les permitió gobernar a sus pueblos bajo la condición de que no contravinieran la moral, las buenas costumbres y la sana doctrina (Solórzano y Pereyra, 1930a, p. 408).

Cristianos viejos en América

Ahora bien, para ingresar a las instituciones que conformaron la Monarquía Hispánica, fuesen estas de la administración regia o eclesiástica —órdenes militares, universidades, sagradas órdenes, entre otras—, se exigió que los postulantes tuviesen probada limpieza de sangre¹⁵. Al respecto, el Tesoro de la Lengua Castellana indica que “...limpio se dice comúnmente el hombre cristiano viejo, sin raza de moro ni judío...” (de Covarrubias Horozco, 2006, p. 1200), acepción que el *Diccionario de Autoridades* reproduce, aunque precisa que se trata del “...sujeto que es cristiano viejo de padres y abuelos, sin mezcla ni raza de moros ni judíos” (Real Academia Española, 1734). Por su parte, Escriche indica que “limpieza de sangre es la calidad de no tener mezcla ni raza de moros, judíos, herejes ni penitenciados” (Escriche, 1842, p. 400).

13. Con todo, el que no pudiesen ser procesados por el Santo Oficio no significó que los obispos no pudiesen juzgar a sus diocesanos indígenas “...donde también se dice que los indios están exentos del tribunal de la inquisición, también en la causa de la herejía, y, en el fuero externo, el juicio de este delito se reserva a los obispos” (Murillo Velarde, 2004b, pp. 73 y 75). Como cristianos cabales que eran los indígenas, se les consideró responsables de sus actos y, por tanto, merecedores de las sanciones que correspondieran a sus delitos, por poner en peligro el orden y la paz social, pudiendo ser procesados y castigados por prácticas alejadas de la ortodoxia. Ello fue posible porque los indígenas bautizados estaban bajo la jurisdicción del obispo, cuestión respaldada por el Concilio de Trento. “Más si por la gravedad del pecado fuere necesario echar mano del castigo, entonces es cuando deben usar del rigor con mansedumbre, de la justicia con misericordia, y de la severidad con blandura; para que procediendo sin aspereza, se conserve la disciplina necesaria y saludable a los pueblos, y se enmienden los que fueron corregidos [...] pues es propio del Pastor diligente y al mismo tiempo piadoso, aplicar primero fomentos suaves a las enfermedades de sus ovejas, y proceder después, cuando lo requiera la gravedad de la enfermedad, a remedios más fuertes y molestos” (*El sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento*, 1848, pp. 137-138). Para más detalles Cordero, 2016.

14. Al respecto se debe precisar que no nos debe extrañar que los indígenas tuviesen una condición jurídica distinta, toda vez que en la época ni siquiera los castellanos gozaban de los mismos derechos. La igualdad de todos los seres humanos es un principio que se proclamó con la Revolución Francesa (García-Gallo, 1982, p. 174).

15. La forma de demostrar la limpieza de sangre variaba de una institución a otra en cuanto al procedimiento, exigencias y formalidades.

Para el caso del Santo Oficio, se exigió a todos sus oficiales —inquisidores, comisarios, alguaciles, familiares, etc.— contar con la mentada limpieza, salvo a la figura del gran inquisidor¹⁶. Mediante este escrutinio clave, estos funcionarios demostraban su calidad de “cristianos viejos”, es decir, que no descendían de procesados y condenados por la Inquisición. En buenas cuentas, que no eran infames. Para ello era necesario que el postulante probara tener buena fama, contar con el testimonio de 12 testigos contestes entre sí, de preferencia varones, todos también con buena fama, que residieran en la misma ciudad del pretendiente y sus ascendientes, con miras a que acreditasen que los padres y abuelos hasta la tercera generación eran cristianos. A ello se agregaban las actas de bautismo, de matrimonio y todo tipo de documentos del pretendiente, de sus padres y cónyuge, sí la tenía, que contribuyesen a probar esa condición.

Así, tener probada limpieza de sangre en el contexto de la sociedad del Antiguo Régimen “significó adquirir un cierto ‘relieve social’ al interior de una sociedad estamental, en la que la movilidad social era nula o casi imposible. En efecto, para quien pudiese probar su calidad de cristiano viejo, sobre todo ante la Inquisición, se abría un abanico de posibilidades que le permitirían algún cambio de estatus, en tiempos en que el nacimiento y la sangre determinaban la jerarquía, condición, fueros y estatutos jurídicos de los sujetos. Esta probanza le facilitaría integrarse social y religiosamente a otros ámbitos, pues había garantía de que se trataba de alguien carente de mácula y, más aún, de no estar en presencia de un hereje o descendiente de uno de ellos” (Cordero, s. f.)¹⁷.

Al instalarse los tribunales de distrito en el Nuevo Mundo, se reprodujo también el requisito de que sus oficiales poseyeran la mentada limpieza de sangre. Dicha condición permeó la sociedad de la época, puesto que quienes pretendieron conformar esta institución presentaron genealogías que intentaban demostrar que carecían de mácula (Cordero, 2022a). En tal sentido, los súbditos de estas latitudes comprendieron rápidamente que estar “calificado” (Lira Montt, 2000, p. 178) de “limpio de sangre” constituía una garantía para acceder a una serie de instituciones y cargos de

16. “De hecho, el único oficio para el que no era necesaria prueba de limpieza de sangre era el de inquisidor general, el único designado por el Papa y del que, por este motivo, así como para los obispos, no hay prueba de limpieza de sangre” (Prosperi et al., 2010, p. 914). Se debe advertir que la Santa Sede no estaba de acuerdo con estos estatutos (Giordano, 2010; López Gómez, 2014, 2017; Martínez Millán, 2009, p. 401; Prosperi et al., 2010, p. 913). Con todo, López Vela indica que, para finales del siglo XV, Roma colaboró con su implementación en España, sin perjuicio de que, “...A pesar de algunos malentendidos en la historiografía, la Inquisición nunca tuvo un escrito papal que requiriera la realización de pruebas de limpieza de sangre contra individuos que obtuvieron el cargo de inquisidor, oficial o servidor de la organización distrital” (Prosperi et al., 2010, p. 914).

17. En sentido similar se encuentran los trabajos de Almarza Villalobos (2005) y Hering (2011).

la administración, dado que había certeza de que esa persona descendía de varias generaciones de cristianos viejos y, que por tanto, no había en su ascendencia o descendencia personas condenadas o procesadas por herejes o sospechosas de serlo, es decir, infames.

Dicho de otro modo, contar con limpieza de sangre trajo aparejadas consecuencias jurídicas y sociales, toda vez que se entendía que dichas personas integraban el orden católico. Por el contrario, no poseer esta condición daba pie a la presunción de estar frente a agentes peligrosos que podían desbaratar el orden religioso y social, razón suficiente para descartarlos a la hora de llenar las vacancias de una serie de cargos o de integrarse a una orden militar, etc.

Con todo, para el caso del Nuevo Mundo la calificación de limpio de sangre fue recreada y traducida, a base de adecuaciones locales, de las Leyes de Indias (*Recopilación de Leyes de los Reynos de las Indias mandadas a imprimir y publicar por la majestad católica del rey don Carlos II*, 1681, pp. 127 y 136) y de la realidad del espacio que conformó el distrito limeño. En tal sentido, la protección especial a los indígenas provocó que la exigencia de limpieza de sangre no solo se limitara a la posibilidad de pertenecer a la administración —oficiales de la Inquisición o una orden militar, por ejemplo—. Además, como la Corona tenía por principal misión la de evangelizar a los habitantes del Nuevo Mundo, se determinó normativamente la imposibilidad de que judíos, moros, conversos o condenados por la Inquisición pudiesen residir en las posesiones extrapeninsulares, puesto que podían hacer peligrar la evangelización. Por ello se exigió que todos los súbditos que circularan y residiesen en el Nuevo Mundo fuesen cristianos viejos. No obstante, sabemos que la norma fue contravenida en innumerables ocasiones¹⁸.

Agreguemos que en el Nuevo Mundo se dieron dinámicas diversas en cuanto a la conformación de familias y parentesco, con las relaciones entre individuos provenientes de distintos orígenes étnicos, lo que se plasmó en el surgimiento de los mestizos. Luego de varias décadas de evangelización y adoctrinamiento, ¿cabía la posibilidad de que mestizos e indígenas fuesen calificados de cristianos viejos y limpios de sangre.

En el plano teórico cabía dicha posibilidad. Por ejemplo, los descendientes en sexta o séptima generación de un neoconverso o condenado por la Inquisición tenían la chance de presentarse para acceder a los cargos de familiares o de otros oficiales de la Inquisición. Por lo tanto, con más fuerza aún, era posible que en el Nuevo Mundo los

18. Sin perjuicio de que si bien la Casa de Contratación tenía por misión velar para que los que llegasen al Nuevo Mundo fuesen cristianos viejos, lo cierto es que un gran número de nuevos cristianos se radicaron en el virreinato peruano, lo que conllevó, entre otras cuestiones, que la inquisición limeña realizase una gran redada y sometiera a proceso a un número importante de “falsos conversos” en la llamada Gran Complicidad. Para más detalles, ver los trabajos de Cordero Fernández (2022b, s.f.), Millar (1997, 1998).

indígenas o mestizos accediesen a esos puestos, puesto que la “...Suprema y la Corona fueron flexibilizando sus criterios, e incorporando nuevas categorías que, al tiempo de organizarse la Inquisición, no estaban previstas. Así pues, la Suprema normó que se admitía a los mestizos e indígenas descendientes de indios antiguos y bautizados, que probasen que sus bisabuelos por ambas líneas habían sido cristianos bautizados y vivido de acuerdo con la fe cristiana, lo que los hacía equivalentes a cristianos viejos, parecer que el rey aceptó”¹⁹.

Los indígenas y la limpieza de sangre

Teniendo en cuenta las consideraciones anteriores, la posibilidad de que los indígenas ingresaran como oficiales en el Santo Oficio a finales del siglo XVII —a partir de la real cédula de 1693— se inserta en un complejo entramado de relaciones culturales, políticas y simbólicas en el Virreinato del Perú. En efecto, se trató de un proceso progresivo mediante el cual se gestó un estatuto para los indígenas, el que se reformuló más tarde, al punto que hubo un reconocimiento de su calidad de cristianos viejos, lo que se logró a través de una articulación entre las estructuras de poder de la Monarquía y las estrategias de legitimación de las élites indígenas y mestizas.

Mas, cabe preguntarse por qué hubo interés de los indígenas, especialmente de los descendientes de la nobleza inca, de formar parte de las filas de la Inquisición. Al respecto, es plausible esgrimir varias motivaciones. Por una parte, el tener la calificación de limpio de sangre conllevó la posibilidad de ser tenido como integrante del orden espiritual y temporal de la Monarquía, lo que abría alternativas de ingresar a una serie de instituciones y cargos regios y eclesiásticos, pese al estatuto protector que limitaba una serie de derechos. Respecto de las figuras de los caciques, como se mencionó, ya había un reconocimiento de su calidad de tales, pues se había aceptado su capacidad de continuar gobernando sus pueblos, conforme a las costumbres que no fuesen contra la moral y la fe. Este reconocimiento permitía que ampliasen sus capacidades de gestión y de acceso a otras cuestiones.

19. “...que no tenía inconveniente que se admitiese a los mestizos y descendientes de indios antiguos y bautizados y convertidos y constantes en observancia de nuestra Santa Fe Católica a los oficios del Santo Oficio de que fuesen capaces, siendo personas de estimación y buen crédito en sus pueblos y concurriendo en los pretendientes las otras calidades que piden sus primitivos institutos y cartas acordadas del Consejo y para su mejor práctica y ejecución han parecido conveniente, añadiendo para mayor claridad y seguridad de los interrogatorios para sus informaciones la calidad de que se haya de averiguar y probar específicamente que los bisabuelos de los pretendientes por ambas líneas fueron cristianos bautizados y vivieron constantes en la guarda y observancia de nuestra sagrada religión, pues en esta forma se aseguraba la antigüedad y quedaba en términos de cristianos viejos y descendientes de tales y se cumpliría suficientemente con el estatuto” (AHNM, Inquisición, l. 500, f. 74). También ha sido trabajado por Cordero (2022a).

Así, tras el reconocimiento de la Corona y la Suprema de que los indígenas, así como los mestizos, también eran sujetos susceptibles de demostrar la condición de limpios de sangre, podemos sostener que hubo un proceso de apertura a realidades étnicas y culturales diversas de las peninsulares, que se entrecruzaban con la pretensión de conservar la unidad de la fe. Ello implicaba la admisión e integración de nuevos grupos capaces de velar por este patrimonio espiritual, lo que empujó a flexibilizar la normativa y las calificaciones que se les adjudicaban. Así, una vez acreditada la limpieza de sangre, la Monarquía aceptaba a los otros —los indígenas—, quienes se habían adecuado a las condiciones y prácticas religiosas y sociales de la Corona y la Iglesia, los que, además, serían coadyuvantes en la conservación de la fe²⁰.

Luego, desde la perspectiva de los nobles indígenas, este reconocimiento supuso una afirmación de su identidad híbrida como portadores de una “doble pureza de sangre”, toda vez que ellos se consideraban herederos de una estirpe prehispánica que legitimaba su liderazgo sobre su pueblo, cuestión que la Monarquía reconocía desde hacía tiempo, aunque mediante las cédulas se reafirmaba y ampliaba tal condición, dado que los reivindicaba como verdaderos “cristianos viejos”.

En buenas cuentas, a partir de la década de 1690, la corte fortaleció una política de sucesivos privilegios respecto de la nobleza incaica “que no tenía precedentes en toda la historia del Perú colonial” (Wuffarden, 2005, p. 230). Las reales cédulas de 1693 y de 1697 —cédula de los Honores o de Equiparación—, promulgadas por Carlos II, representaron hitos significativos y el corolario de los esfuerzos de los agentes indígenas y mestizos en la corte, al permitir, primero, el acceso de estos estamentos al Santo Oficio de la Inquisición y, segundo, el reconocimiento de la capacidad de los indios principales para ser ordenados sacerdotes y nombrados en cargos honorarios. Esta situación provocó diversas reacciones, entre ellas el anónimo *Planctus indorum*, redactado casi medio siglo después, en el que aún se instaba a hacer efectivo el cumplimiento de la mencionada cédula y a materializar los derechos que en ella se reconocían²¹.

20. Hubo indígenas que presentaron limpieza de sangre para ser familiares, Lohmann Villena, G. (1955 y 1956). Para el caso de Chile, hasta ahora no se han encontrado solicitudes de limpieza de sangre de indígena del Reino de Chile. (Cordero, 2022 a).

21. En 1750 circuló un texto clandestino dedicado al Papa Benedicto XIV, de autor anónimo, titulado *Planctus indorum*, cuyo objetivo principal era demostrar que los indígenas y mestizos estaban preparados para ser ordenados sacerdotes argumentando que serían más eficaces en la evangelización de sus comunidades gracias a su conocimiento del idioma y la cultura local. También buscaba contrarrestar las restricciones que impedían su acceso al clero, señalando que la discriminación ya no era justificable tras más de dos siglos de conversión al cristianismo. Además, pretendía que la Corona y las autoridades peninsulares cumplieran las disposiciones legales que favorecían a los indígenas educados y nobles. En el último capítulo, el (o los) autor(es) hace(n) una serie de demandas finales, señalando que, después de dos siglos de conversión, los indígenas ya deberían ser considerados cristianos viejos, lo que les permitiría acceder a cargos importantes dentro de las órdenes reli

Volviendo a la Corte, entre los agentes más activos en las reclamaciones corporativas ante la Corona, estaban los nobles curacas avecindados en Lima, los que echaron mano a todos los recursos que tuvieron a su alcance: agentes ante la corte, memoriales y, por supuesto, imágenes colmadas de mensajes simbólicos, pues por encima de las diferencias étnicas entre ellos, “la memoria visual y literaria de los incas pasará a ser un instrumento eficaz para apoyar tales reclamos” (Wuffarden, 2005, p. 230). Esto último formaba parte del llamado “renacimiento inca”, una corriente de reivindicación indígena en el Perú —entre 1680 y 1780 aproximadamente—, que se caracterizó por el despliegue de una guerra iconográfica. El fin de las campañas de extirpación de idolatrías (Cordero, 2016; Duviols, 1971, 1986) y la política de reconocimiento por parte de la Corte incitaron a que los descendientes de los incas “evocaran las grandezas del pasado imperial por medio de lienzos, representaciones escénicas y objetos suntuarios (...) en busca del lugar de privilegio que su identidad redefinida les deparraba dentro de la sociedad colonial” (Wuffarden, 2005, p. 176).

Estas prerrogativas, plasmadas en memoriales, alegatos y quejas de la nobleza inca limeña se arrastraban desde mediados del siglo XVII con la instalación de los llamados “caciques gestores” en la corte madrileña, y se consolidaron luego de los alzamientos indígenas de la década de 1660 (De la Puente Luna, 2018, pp. 159–162; Glave, 2018, pp. 48–49). De ahí que, al obtenerse las cédulas que reconocían la condición de cristianos viejos a los indígenas o mestizos que pudiesen acreditarlo, se conmemorara y celebrara también este logro en un lienzo. La pintura simboliza el esfuerzo por reivindicar el lugar de la nobleza indígena no solo como súbditos leales, sino también como guardianes de la fe, aptos para desempeñar roles dentro de una institución tan poderosa como la Inquisición, de la cual no querían sentirse excluidos.

gias. Incluso, aboga por que sean juzgados por el Santo Tribunal de la Inquisición, argumentando que “la inmunidad respecto a la Inquisición ha sido fomentada dolosamente por los españoles para que se pruebe la condición de neófitos de los indios”. Según el autor, al no ser susceptibles de ser corregidos por el tribunal, los indígenas “confiados en esta inmunidad como rudos e ignorantes, se precipitan en muchas supersticiones heréticas”, con sus consecuentes perjuicios para la salvación de sus almas (Navarro, 2001, p. 470) Como respuesta a los levantamientos indígenas de 1750, Carlos III dictó la prohibición de que indígenas y mestizos accedieran a las aulas de la Universidad de San Marcos y a los noviciados de las órdenes religiosas, lo que significó un quiebre en el pacto de vasallaje entre la Corona y la nación indiana.

Juan Núñez Vela de Ribera, la “pureza de sangre” y la Reales Cédulas

El agente artífice clave para la obtención de las cédulas fue el presbítero Juan Núñez Vela, mestizo activo en la corte entre 1691 y 1695²² y que llegó a ser racionero en la catedral de Arequipa. Su influencia es unánimemente reconocida en numerosos estudios luego de que se descubrieran una serie de cartas y “papeles” de su autoría, a mediados de la década de 1970, en el Archivo General de Indias. No solo se distinguen sus logros legales para con los “Ilustres Cavalleros Ingas del Reino del Perú” a quienes representaba, sino que también —como plantean Buntinx y Wuffarden— el haber sentado un “primer y detallado planteamiento de las ideas políticas y las nociones históricas” que luego serían expresadas a través de un programa iconográfico desarrollado por el renombrado intelectual limeño Alonso de la Cueva (1683-1754)²³.

Entre los logros del mencionado Núñez Vela está la real cédula de 1697 (Cédula de los Honores), la que equiparó los privilegios de que gozaban los hijos de hidalgos españoles con la nobleza india, permitiendo que los “principales” pudieran acceder a cargos civiles, militares y eclesiásticos, siempre y cuando cumplieran con los requisitos de limpieza de sangre, educación y legitimidad de nacimiento²⁴. En buenas cuentas, la cédula amplió el espectro de los cargos al que los caciques y sus descendientes podían acceder. A su vez, en ella se reconoció que los caciques eran nobles

22. Para una relación más completa del origen, actividad y pretensiones de Núñez Vela, ver el libro recientemente publicado por Glave (2024).

23. Entrado el siglo XVIII la iconografía cambia de manera significativa con la incorporación de los reyes españoles en las “Efígies” genealógicas de los caciques, representados en una sucesión continua desde la conquista. Este cambio se refleja en un grabado, fechado entre 1724 y 1728, cuyo autor fue Alonso de la Cueva, sacerdote e intelectual limeño nacido en 1684, a quien Gisbert (1980, p. 119) atribuye el desarrollo de este particular programa iconográfico. La obra combina en una sola composición, los retratos en busto de la dinastía incaica, desde Manco Cápac hasta Atahualpa, seguida por los monarcas españoles, desde Carlos I hasta el segundo reinado de Felipe V. Dicha composición se repite en tres lienzos repartidos en la catedral de Lima, en el beaterio de Copacabana y en el convento de San Francisco de Ayacucho.

24. La cédula manda que “a los primeros (indios nobles) y sus descendientes se les deben todas las preeminencias y honores, así en lo eclesiástico, como en lo secular, que se acostumbran conferir a los nobles hijodalgo de Castilla, y pueden participar de cualesquier comunidades, que por estatuto pidan Nobleza; pues es constante que éstos en su gentilismo eran nobles, y a quienes sus inferiores reconocían vasallaje, y tributaban, había especie de nobleza, todavía se les conserva y considera, guardándoles en lo posible sus antiguos fueros o privilegios, como así se reconoce y declara por todo el título de los caciques, que es el siete del libro seis de la Recopilación, donde por distinción de los indios inferiores se les dejó el señorío con nombre de cacicazgo, transmisible de mayor en mayor a sus posteridades, inhibiendo de sus causas a las justicias ordinarias, con privativo conocimiento a las audiencias; y si como indios menos principales u descendientes de ellos, y en quienes concurre la pureza de sangre, como descendientes de la gentilidad, sin mezcla de infección u otra secta reprobada a éstos, también se les debe contribuir con todas las prerrogativas, dignidades y honras que gozan en España los limpios de sangre, que llaman del Estado general” (Carlos II de España, 2024).

desde la época prehispánica, con derechos de vasallaje y privilegios heredados por sus descendientes y que solo podían ser juzgados por las audiencias. Además, extendió estas prerrogativas a los indios tributarios de sangre pura, dándoles las mismas dignidades que a los de sangre limpia en España. La cédula ordenó a virreyes, audiencias, gobernadores y autoridades eclesiásticas asegurar su cumplimiento y permitió a los indígenas justificar sus méritos ante estas instancias, las que debían reportarlos al Consejo de Indias (Enríquez y Aguirre, 2022, p. 652)²⁵.

Unos años antes, en 1693, Núñez Vela consiguió que Carlos II aprobara la inclusión de los indígenas en el Santo Oficio de la Inquisición. Este logro, también plasmado en una real cédula, admitió la limpieza de sangre de los indígenas, permitiéndoles participar como ministros en tareas relacionadas con la revisión de textos y correspondencias sospechosas de herejía en sus jurisdicciones y postular a integrarse a la institución como familiares. Este reconocimiento representó un paso significativo en la progresiva equiparación jurídica y religiosa de las élites indígenas, evidenciando su fidelidad a la monarquía y su compromiso con la preservación de la ortodoxia católica en el Virreinato del Perú.

Así, la importancia de la Real Cédula de 1693 no fue solo que se admitiera a los indígenas en la nómina de oficiales del Santo Oficio. Su verdadero alcance está en el reconocimiento implícito de que los naturales podían ser considerados *cristianos viejos* y, por tanto, calificar a la limpieza de sangre, demostrando ante la Inquisición la ausencia de cualquier “heterodoxia hereditaria”. En el plano normativo, esto supuso la asimilación definitiva del indígena al cuerpo social cristiano del que había sido relegado. Parafraseando a Estenssoro, abrirles las puertas del Santo Oficio fue, en cierto modo, irrumpir en el núcleo mismo de aquello que simbolizaba la plena integración en la fe y la sociedad colonial: “En ese sentido, si se considera a la extirpación de las

25. Los autores también hacen mención de que, en el Virreinato del Perú, la cédula no se implementó plenamente, lo que llevó a que en 1725 se ordenara nuevamente su publicación y ejecución, aunque solo se cumplió de forma parcial. No fue hasta 1766 que una nueva real cédula de Carlos III reiteró la necesidad de ejecutar las disposiciones anteriores y amplió el acceso de los indígenas comunes a los colegios de indios y a las órdenes sagradas. Más aún, el contexto también estuvo influenciado por la obra de juristas como Juan de Solórzano y Pereira —a quien cita Núñez Vela en una de sus cartas—, quien argumentó en *Política Indiana* (1648) que los indígenas ya no debían ser considerados neófitos, sino cristianos viejos debido a su temprana conversión al catolicismo en el siglo XVI. Este marco jurídico legitimó la participación de las élites indígenas en instituciones españolas, incluyendo el Santo Oficio, aunque en la práctica su aplicación fue limitada y enfrentó resistencias de las autoridades españolas locales. En el *Memorial* (1691) en que Núñez Vela solicitaba prebendas para la élite indígena, se presentó como “mestizo descendiente de indios gentiles primitivos cristianos del reino del Perú y fidelísimos hijos de la iglesia católica romana”, de alguna forma atribuyéndose tácitamente la categoría de cristiano viejo. Allí arguyó representar la “limpísima y noble sangre de los indios para obtener dignidades eclesiásticas (...) entrar a colegios, iglesias, cátedras, universidades, capellanías, puestos militares y todo cuanto es del servicio de V.M.” (AGI. Indiferente General, Lima, 1691, f. 648).

idolatrías como una Inquisición para indios, hay que decirlo, sería una Inquisición de segunda clase por su carácter privativo” (Estenssoro, 2003, p. 364)²⁶.

Este hecho marcó mucho más que un gesto administrativo: representó un cambio de paradigma en la concepción de la pureza y la pertenencia. Con la Real Cédula, la Monarquía no solo reconocía la fidelidad y ortodoxia de las élites indígenas, sino que legitimaba, aunque de manera parcial, su aspiración a compartir los mismos espacios espirituales y de autoridad reservados hasta entonces a los descendientes de europeos.

Sin embargo, para el caso peruano se añadió otra exigencia, impuesta por los propios indígenas: la probanza de una “pureza de sangre”, la que era entendida en sentido tanto biológico como dinástico. Es decir, el término raza, “vinculado en la época al concepto de pureza de sangre, tiene una connotación ‘biológica’, tanto de parentesco como religiosa (basta pensar en las expresiones ‘raza de moros’, ‘raza de judíos’ o incluso ‘raza de indios’)” (Estenssoro, 2003, p. 315). De esta forma, también se creaba una ilusión de un grupo “biológicamente homogéneo que, al atribuírsele la idolatría como un comportamiento connatural, cobraría visos de una unidad étnica y cultural mucho mayor de la que había alcanzado a imponer el Estado inca, al menos a los ojos del poder colonial” (Estenssoro, 2003, pp. 329-330). Y aquí volvemos a otro asunto relevante: la pureza de sangre para los indígenas nobles no se trataba del porcentaje de “sangre blanca” que corriera por sus venas, sino que de la legitimidad dinástica de los curacas o indios principales que podían aspirar a estos cargos. La “limpieza de sangre” como categoría moral, entonces, vino a reafirmar el concepto de pureza de sangre, en el sentido de pureza de estirpe, que ya era utilizado por los indígenas. Como menciona Mujica Pinilla, “Núñez Vela recurrió a la noción inca de ‘pureza de sangre’ para neutralizar el estatuto anticonverso español de ‘limpieza de sangre’” (Mujica Pinilla, 2020, p. 131). Esta doctrina ya había sido esbozada por el inca Garcilaso para el caso de los matrimonios endogámicos de la nobleza inca, por lo que no era un concepto ajeno o impuesto a la fuerza, sino que se mimetizó muy bien con las prácticas amerindias²⁷. Al respecto, los indígenas entendieron cómo funcionaba la

26. En Nueva España ocurría algo similar donde la distinción con el concepto de “limpieza” pasó a ser mucho más un atributo social e incluso sociorracial que religioso, según ha investigado Norma Castillo Palma. Así apunta: “El reconocimiento de la calidad de nobles y limpios conferida a los caciques permitió que encontremos algunos miembros de la nobleza india, particularmente parientes de los caciques de Tlaxcala, Tlatelolco y México, entre los miembros del clero regular y secular, o bien como escribanos o intérpretes en las audiencias” (Castillo Palma, 2011, pp. 230-231). Este libro contiene una amplia discusión de diferentes autores en torno al concepto de limpieza de sangre en varios contextos.

27. Esta pureza de sangre, señorío y virtud también era aducida para el caso de fundación de una capellanía por un matrimonio de indios principales, cuyos candidatos debían mostrar probanzas de limpieza y ascendencia de sangre noble indígena. Tal es el caso del estudio de Zaballa Beascoechea (2011).

institucionalidad española; más aún, ellos mismos contaban con severos sistemas de segregación estamental, por lo que no les fue difícil incorporarse a su entramado a través de las vías por ella establecidas. El mismo Consejo de Indias se hizo eco de esta diferencia “entre la nobleza inca del Perú, parte de ella racialmente mestiza, y los ‘linajes impuros’ de los hispano hebreos o hispano moriscos, ‘cristianos nuevos’ sujetos a las ‘depuraciones’ y ‘rastrillaje’ del Santo Oficio de la Inquisición española”, como apunta Mujica (2020, p. 281). De esta forma, queda en evidencia que, para la nobleza incaica, la limpieza de sangre se valoraba como requisito para acceder a honores y cargos importantes²⁸. Como sugiere el investigador Francisco de Borja, el origen indígena era incluso exaltado sobre el español, ya que carecía de la mácula moral asociada a los cristianos nuevos de origen judío o musulmán. Además, los conceptos de linaje, limpieza y honra estaban ligados a la fidelidad a la Iglesia y al soberano, “como exigencia de reciprocidad para el goce de honores y empleos honrosos en ambos estamentos propios de los limpios de sangre” (de Borja Medina, 2011)²⁹.

Esta situación nos devela dos asuntos adicionales: por una parte, la necesidad de contar con oficiales que el Santo Oficio requería en América, en un momento en que su actividad alcanzaba un nuevo punto crítico después de una baja en los procesos durante ese siglo (Millar, 1997, 1998); y por otra, el doble estatus de protección ante la Inquisición que tendrían los indígenas a partir de 1693: no podían ser perseguidos ni castigados por ella, pero sí podían formar parte de sus filas, toda vez que la real cédula no era explícita en el cambio del estatus procesal de los amerindios. Esto formaba parte también de los espacios de negociación en los que la Corona y los incas condescendían mutuamente en el territorio americano. Ni la integración total ni la exclusión absoluta eran opciones viables dentro del orden que mantenía a los indígenas como sujetos controlados y vinculados al proyecto religioso-político de la monarquía.

Siguiendo a de Borja, la fidelidad al pacto y al orden político-religioso mostrada por los descendientes indígenas requería reciprocidad por parte de Carlos II, quien también debía honrar la promesa asumida por sus antecesores desde los Reyes Católicos. En consecuencia, Núñez Vela le recordaba su deber moral de ser fiel a ese com-

28. Por otra parte, en el marco del sistema dual de las Repúblicas de españoles y República de Indios, de la Puente (2018) plantea que esta última se había transformado ya en un escenario dinámico de negociación y movilidad social. La Real Cédula de Honores de 1697 no introdujo una novedad, sino que vino a formalizar y reconocer una práctica ya existente: el ascenso de los caciques y nobles indígenas dentro de las élites, a través de los lenguajes del linaje, la pureza y la nobleza, con el fin de afirmar su autoridad y legitimidad dentro de ambas Repúblicas.

29. En su artículo, el autor examina un caso de solicitud de limpieza de sangre por el cacique y gobernador Don Theodulo Canchaspillau en nombre de su hermano de diez años, Pablo Agapito, para certificar su filiación legítima de Don Bernardo Urbano Canchaspillau, cacique y gobernador de los pueblos de Cabana y Huandoval y repartimiento de Pallasca. Todo ello para obtener una de las becas vacantes en el Real Colegio de Caciques del Cercado.

promiso, lo que implicaba mirar por la honra de los indios y defenderla de “todos los que quieren calumniar nuestra limpísima sangre, más quando no hemos desmerecido de ninguna manera lo que V.M. nos prometió” (citado en de Borja Medina, 2011).

A pesar de todos los esfuerzos de Núñez Vela y la exigencia del mandato real, ambas cédulas enfrentaron dificultades en su implementación en el distrito de la Inquisición limeña. En efecto, la de 1693 no se ejecutó plenamente en territorio peruano. Esto llevó a que en 1725 se ordenara nuevamente su publicación y ejecución, aunque esto solo se logró de manera parcial. No fue sino hasta 1766, mediante real cédula emitida por Carlos III, la que insistió en la aplicación de las disposiciones anteriores, que se amplió el acceso de los indígenas comunes a colegios y órdenes sagradas.

Las barreras corporativas (como los cabildos eclesiásticos o la propia Inquisición) y las estructuras coloniales establecidas dificultaron la plena aplicación de estas cédulas en los reinos del Perú, limitando el acceso de los indígenas a los privilegios y cargos que estas pretendían otorgarles, continuando así con una “reproducción endogámica” de las élites españolas (Estenssoro, 2003, p. 330). Por lo tanto, aunque las cédulas representaban un avance jurídico a favor de los derechos de la nobleza indígena, su cumplimiento efectivo en el espacio del distrito limeño fue circunscrito y tardío.

Volviendo a Núñez Vela, se cree que probablemente regresó a Lima en 1695, donde continuó su activismo en los procesos de canonización del indio Nicolás Ayllón³⁰ y fue nombrado capellán de la capilla y beaterio de Copacabana, en el pueblo de indios de El Cercado³¹.

30. Nicolás Ayllón, también conocido como Nicolás de Dios, fue un indígena chiclayano del siglo XVII cuya vida estuvo marcada por una gran devoción religiosa y obras de caridad, lo que lo llevó a ser considerado un “siervo de Dios” y candidato a la beatificación tras su muerte en 1677, causa promovida por la élite indígena limeña. Entre 1723 y 1725, Juan Núñez Vela apoyó fervientemente el proceso en Madrid, enviando memoriales al rey para representar la candidatura de Ayllón en Roma, aunque no obtuvo permiso para viajar. El proceso de beatificación fracasó debido a la intervención de la Inquisición, que cuestionó los testimonios clave y la hagiografía que sustentaban la causa, y a la falta de apoyo definitivo de las autoridades eclesiásticas, lo que generó un desprestigio que paralizó el avance del proceso. Núñez Vela se empeñó en este proceso, puesto que sería el corolario que demostraría que los indígenas podían dejar de ser considerados neófitos en la fe, además de reivindicar para ellos el reconocimiento de la santidad. El caso es tratado en el artículo de Espinoza Rúa (2012) y también en Vargas Ugarte (1964).

31. Glave (2024) recientemente ha cuestionado estos datos y especula que el presbítero falleció en España o en el viaje de vuelta a América algún tiempo antes de 1699, que es cuando la ración de Arequipa queda vacante.

El Lienzo Conmemorativo de 1700

Recordemos que en el virreinato, el arte colonial fue ante todo un medio pedagógico de transmisión de la doctrina cristiana y, a la vez, de validación del poder colonial. De este modo, las imágenes artísticas de contenido iconográfico se convirtieron en una herramienta esencial de expresión, asunto que la población nativa supo también utilizar a su favor. En este contexto, el *Lienzo conmemorativo del pedido al Inca don Carlos II, rey de España, para que la nobleza indígena pueda ingresar al Santo Oficio de la Inquisición del Perú* (Figura 1) se alza como una obra alegórica que simboliza dichos complejos procesos de negociación entre las élites indígenas y el poder de la Monarquía, la Iglesia y las élites locales. Pintado en 1700 —según Wuffarden y Buntinx—, este cuadro se enmarca en el contexto de la mencionada real cédula de 1693, con el fin de constituir un testimonio visual de las aspiraciones de inclusión, limpieza de sangre y legitimación de los curacas en las instituciones eclesiásticas y políticas de los reinos del Perú.

El lienzo, realizado el mismo año de la muerte del último monarca de la Casa de los Habsburgo y, por tanto, en el cambio dinástico hacia los Borbones, adquiere así también un sentido político. En él, el monarca aparece nombrado como *Inga*, título que lo inserta sagazmente en la genealogía de los reyes incas y lo legitima como soberano del linaje andino. Esta fusión de tradiciones no parece casual: los curacas aprovecharon el contexto de transición para reafirmar ante la nueva dinastía los compromisos adquiridos por el rey anterior, insistiendo en la continuidad de los privilegios y el reconocimiento de la nobleza indígena dentro del orden imperial. En este contexto, el cuadro funciona como una pieza conmemorativa y de afirmación del papel que las élites indígenas buscaban ocupar dentro del mundo cristiano. A través de su iconografía, se proyecta la idea de que los descendientes de los antiguos incas eran dignos y capaces defensores de la fe, plenamente integrados al catolicismo y leales a la monarquía. Llama la atención que se conmemore visualmente la real cédula de 1693 y no la de 1697, probablemente porque la primera representaba un momento inicial, piedra angular en el reconocimiento de la limpieza de sangre de los indígenas; mientras que la de 1697 —aunque más específica en cuanto a la equiparación de privilegios con los hidalgos españoles— se centraba en aspectos más prácticos y jurídicos. Esto sugiere que el lienzo buscaba resaltar la inclusión indígena dentro del órgano que velaba por el dogmatismo de los miembros de la Iglesia, enfatizando así la legitimidad moral y jurídica de los indígenas, y —sobre todo— su papel como guardianes de la fe.

Este cuadro también es relevante porque inaugura una tradición iconográfica elaborada por Núñez Vela en su uso del apelativo “inca” o “inga” para referirse al rey de España. Esto había sido estipulado por él en un memorial previo y en su carta de 1694 que desde la metrópoli enviaba a los caciques limeños. En aquella carta explica por qué toma esta decisión:

“Ya dije a Vs. Ms. cómo algunos que se contentan con muy cortas noticias de las Crónicas Americanas padecen singular displicencia, cuando en mis escritos llamo INGA al Rey nuestro señor D. Carlos II, diciendo que no me falte otra cosa, sino afirmar que el Rey de España es INDIO, y ponerle una camiseta; y todo esto proviene de la poca o ninguna aplicación que tienen a la lección histórica, que si tuvieran alguna, no fuera tan manifiesta y pernicioso su ignorancia, porque sabrían que esta voz Inga, en el dialecto peruano, comprende a todos sus monarcas y señores naturales, así gentiles como católicos; y que aquéllos, aunque tuvieron sus nombres peculiares correspondientes al sujeto, conservaron simultáneamente el de Inga, conveniente a su dignidad y regia prelación, a la manera que los argivos llamaron a sus reyes Abanciades; los egipcios, Faraones o Tolomeos; los latinos, Murranos [sic]; los albanos, Silvios; los asirios, Antiocos; los árabes, Arabarcas; los tebanos, Labdacidas; y los romanos, Emperadores, Césares o Augustos, como lo dice Rabisio Textor en su *Officina*, tom. I, pág. 151. Y pues he suscitado la especie de llamar INGA a nuestro católico monarca, no puedo excusarme de poner a su majestad y a sus augustísimos abuelos en la real serie de los Ingas gentiles, señores naturales del opulentísimo reino del Perú” (AGI, Lima 20, 1694, f. 438)³².

Así, la principal motivación detrás de este enfoque es transformar el vocablo indígena “Inca” en una designación apropiada a la realeza de los monarcas hispanos. Núñez Vela, mostrando una sólida formación humanista, emplea términos equivalentes utilizados por otras culturas de tradición dinástica, como los egipcios, los árabes y los romanos. De este modo, el término “Inca” se equipara al de “rey”, permitiendo utilizar indistintamente ambos términos sin que genere desconcierto en ninguna de las dos culturas dinásticas.

De esta forma, el lienzo construye una versión particular de la historia local andina que se enlaza con la historia universal, situando a los Incas al nivel de figuras como los Césares. Aunque este planteamiento ya había sido explorado por el Inca Garcilaso, aquí se busca ir más allá: no solo lograr una legitimidad previamente negada, sino —como también propone José Eduardo Cornelio— equiparar los reinos de

32. Esta carta del 30 de abril de 1694 se encuentra reproducida íntegramente en el documento homónimo puesto a disposición por Luis Miguel Glave (s. f.), disponible en https://www.academia.edu/38669203/Carta_de_don_Juan_N%C3%BA%3%B1ez_Vela_de_Ribera_a_los_caballeros_indios_provenientes_de_la_estirpe_regia_de_los_monarcas_del_Per%C3%BA_y_a_todos_los_indios_y_mestizos_sus_pariantes_y_amigos_1694_. Las misivas que intercambiaron los indomestizos Bernardo Inga y Juan Núñez Vela de Ribera en la corte madrileña durante los años 1690-1693 son reproducidas y analizadas por Mancera (2006). Algunas interpretaciones han sido cuestionadas posteriormente por Glave.

España y Perú. Así, se formula una monarquía unificada bajo una narrativa histórica común, que conecta el traslado del poder de Cusco a Madrid con una continuidad histórica compartida (Cornelio, 2016, p. 61). Desde otra perspectiva, esta reinterpretación refleja la expectativa de “encontrar en el rey la justicia y retribuciones que sus funcionarios coloniales les negaban” (Buntinx y Wuffarden, 1991, p. 165). Es decir, se buscaba apelar nuevamente a la figura del rey como garante último de las promesas incumplidas por la administración virreinal y reafirmar la vigencia de ese pacto incluso frente al cambio de dinastía que marcó el inicio del gobierno borbónico.

Ahora bien, pese a que las cédulas circularon en el virreinato, no tuvieron el amplio acatamiento que se esperaba. Por ello, Núñez Vela fue hábil en idear tempranamente la traducción de estas ideas político-religiosas a una de las formas más efectivas y simbólicas de comunicación en la sociedad colonial: el discurso visual. Es así como ya en su carta impresa de 1694 instaba a que los curacas fidelistas colocaran en la capilla del beaterio de Nuestra Señora de Copacabana de Lima un cuadro en donde figuraran los nombres de los inquisidores que apoyaron su gestión para que los indios pudieran ocupar cargos en el Santo Oficio. Ello, con el fin de que “la injuria de los tiempos no borre la loable memoria que en nuestras continuas oraciones, y sufragios espirituales debemos hacer de los señores de dicho Consejo Supremo”. Núñez Vela recomienda, entonces, instalar una “buena lámina, blasón de nuestro agradecimiento, y desempeño de nuestra obligación, con la inscripción siguiente: Los Señores del Consejo Supremo de la Santa General Inquisición, que a nuestro Poderosísimo Inga Don Carlos II, Agustísimo Emperador de la América, hicieron la consulta de que su Majestad se sirviese de admitir a los indios a ser Ministros del Santo Oficio, fueron... (seguida por la nómina de 10 miembros de la institución)” (AGI, Lima, 1693).

Dicho texto es reproducido casi idénticamente en el lienzo de 1700, lo que habla de la influencia que aún tenía el programa político e histórico de Juan Núñez Vela entre los indios principales de la capital del virreinato, aun años después de su fallecimiento.

Es interesante señalar que el *Diccionario histórico biográfico* de Manuel de Mendiburú también menciona este lienzo y a sus mandantes en la entrada correspondiente al inquisidor Serván de Cerezueta, indicando además que “los indios podían ser familiares por cédula del rey Carlos II de 16 de Abril de 1693” (de Mendiburú, 1880, p. 144).

El pelicano: una iconografía para la limpieza de sangre

El cuadro en honor a los inquisidores del beaterio de Nuestra Señora de Copacabana es uno de los tantos lienzos que conforman su rico patrimonio artístico, algunos de los cuales son parte de la retórica que pone en relieve el cruce religioso, racial y dinástico entre los pueblos hispano e inca³³.

La ubicación de este cuadro alegórico tampoco es trivial. Dicho beaterio, instalado en el Paseo de los Descalzos, fue fundado en Lima en 1691 y se creó con el objetivo de albergar a mujeres indígenas nobles que quisieran vivir en comunidad y observando una regla. El principal obstáculo inicial fue la exclusión de mujeres indígenas de los conventos y monasterios españoles: aunque la real cédula de 1678 las autorizó a ingresar en instituciones educativas y religiosas, la élite española y criolla se resistió a compartir espacios con ellas. El edificio se inauguró formalmente el 25 de diciembre de 1691 con gran pompa; sin embargo, el reconocimiento jurídico por parte de la Corte no llegó sino hasta el 28 de enero de 1696, tras años de gestión por parte de los curacas. Por tanto, este beaterio puede entenderse como el emblema de uno de sus logros más destacados ante la Corte. En este mismo lugar, Núñez Vela fue nombrado capellán, mientras funcionaba también como sede de una de las cofradías indígenas de mayor relevancia del virreinato: la de Nuestra Señora de Copacabana. Esta hermandad veneraba allí una imagen de la Virgen de la Candelaria realizada por el escultor indígena Francisco Tito Yupanqui y que prontamente tuvo carácter milagroso. Según Espinoza y Baltasar, esta rápidamente se convirtió en un emblema para las comunidades indígenas, quienes la entendieron como una manifestación de la *Mamapacha* o “Madre Tierra”, en conexión con su cosmovisión andina (Espinoza Soriano & Baltasar Olmeda, 2014, p. 135).

Ahora bien, el cuadro al que hemos hecho referencia se alza como otro testimonio de los triunfos indígenas —la Real Cédula de 1693— y lo presenta como una afirmación del reconocimiento obtenido, al tiempo que alude, a nuestro juicio, de manera particular al concepto de limpieza de sangre. Si bien aquí no aparecen representados los indígenas, como en el resto de las obras genealógicas presentes en el beaterio, sí podemos encontrar significados implícitos que podían ser entendidos por sus eventuales espectadoras, las mujeres de la nobleza limeña india. Ello, en el entendido de que el arte virreinal tenía un fin principalmente didáctico que —en este caso— combina la palabra escrita con el elemento visual. El historiador del arte Ramón Mujica Pinilla señala que este tipo de pintura cumplió diversas funciones —genealógicas,

33. Por ejemplo, allí también se encuentra una copia del lienzo que conmemora los matrimonios de Beatriz Clara Coya y Martín García de Loyola, y el de Ana María Coya de Loyola y Juan de Enríquez de Borja; un retrato doble de Atahualpa XIV y Carlos V; y una copia de la Genealogía de los incas con los monarcas hispanos como sus legítimos sucesores imperiales.

judiciales, históricas, cartográficas y etnográficas—, aunque su propósito central fue servir como herramienta de evangelización. De esta forma, “la enseñanza visual por medio de imágenes permitía que las pinturas fuesen leídas como un texto, y que el sermón —la palabra oral— fuese pensado como una secuencia de figuras mentales” (Mujica Pinilla, 2002, p. 238). Los indígenas entendieron y se apropiaron de este concepto, por lo que también utilizaron el elemento visual a su conveniencia para transmitir mensajes de legitimación, jerarquía y pertenencia dentro del sistema colonial.

Por lo tanto, como muchas de las obras del período, este lienzo tiene un rico significado iconográfico que —para simplificar su lectura— hemos diagramado en un gráfico (Figura 2). Compositivamente se estructura en torno a dos ejes: uno vertical y otro horizontal, el que se distribuye en tres tercios, donde figuran —como menciona Mujica Pinilla— “un cuidadoso elenco de santos que garantizan la ortodoxia dogmática de sus firmantes” (Mujica Pinilla, 2002, p. 237).

En el tercio superior se ubican sendos doctores de la Iglesia: San Agustín de Hipona y Santo Tomás de Aquino, ambos sosteniendo una pluma y un libro, símbolos de su autoridad teológica y de la correcta doctrina. Al centro destaca un pelícano, símbolo del sacrificio de Cristo, flanqueado por dos de sus crías que dirigen su mirada hacia la custodia que ocupa su pecho abierto, en una iconografía que analizaremos posteriormente. En el segundo tercio se representan San Toribio de Mogrovejo, quien atestiguó la sudoración milagrosa de la Virgen de Copacabana³⁴, y Santa Rosa de Lima terciaria de la Orden dominica y primera santa mestiza. La inclusión de esta última era fundamental para la coherencia del mensaje que quería transmitir el lienzo, pues demostraba que la virtud cristiana y la corona de la gloria celestial podía ser alcanzada por quienes nacían en tierras americanas. Rosa pasaría a ser “*primogenitum comper-tae sanctitatis germen, eo perductum ut iam sidereo beatorum inseratur firmamento*” (Cit. Por Esponera Cerdán, 1993, p. 420). Es sugerente que en su hagiografía e iconografía sea habitual encontrar la imagen de esta “esposa mestiza” recibiendo un anillo de Cristo niño³⁵. También es posible encontrar la alusión a la que la sangre de mártires

34. Santo Toribio Alfonso de Mogrovejo (1538-1606), de formación jurídica, fue tercer arzobispo de Lima, e inquisidor general de Granada. Convocó y presidió el III Concilio Limense (1582-1583). Bajo su mitrado, en 1591, se autorizó la veneración de la imagen de la Virgen de Copacabana, traída por los indígenas del barrio de San Lázaro al pueblo del Cercado en Lima. En 1592, estableció una hermandad indígena para asegurar el sostenimiento de la imagen y su culto, lo que facilitó la organización de las comunidades indígenas en torno a esta advocación mariana (Espinoza Soriano & Baltasar Olmeda, 2014, p. 136). Su canonización se celebró también en Lima, donde se ocupó una pintura que lo representaba confirmando a Santa Rosa de Lima.

35. Por ejemplo, encontramos dicha escena en uno de los lienzos de la serie sobre la vida de santa Rosa de Lima perteneciente a las hermanas Clarisas de Santiago de Chile, hoy ubicados en el palacio arzobispal de dicha ciudad. Probablemente ha sido inspirado por las biografías que circularon de la Santa, donde se narra el desposorio místico (Ver Vargas Ugarte, 1964; Flores Araoz, 1995, p. 278).

y de la propia virgen indiana, daba como fruto, las “rosas” de los conversos. Rosa murió en 1617 con fama de santidad, provocando una gran conmoción entre el pueblo limeño (Esponera Cerdán, 1993, p. 417). Su canonización fue extraordinariamente rápida para la época: la causa se presentó en Roma en 1634 y, gracias al apoyo del papado, la monarquía hispana y la orden dominica, fue beatificada en 1668 y canonizada en 1671 por el papa Clemente X en Roma³⁶. Ambas ceremonias fueron celebradas posteriormente con gran pompa por toda la población limense.

Pues bien, si observamos la iconografía del lienzo, más abajo encontramos a San Pedro de Verona, patrono de los inquisidores, y a Santa Catalina de Alejandría, representada con la rueda y la espada, símbolos que indican su doble martirio y el triunfo de la fe ante el emperador Majencio (un idólatra, por cierto). La inclusión del santo italiano es relevante a la iconografía global del cuadro, puesto que él fue nombrado Inquisidor General de Italia en 1232 por el papa Gregorio IX. Llama la atención que los indígenas recurrieran a una imagen que, en el contexto español, había servido en múltiples ocasiones como medio de legitimación del Santo Oficio, especialmente durante el reinado de los Reyes Católicos, cuando se utilizaba con fines de propaganda inquisitorial (Gómez-Chacón, 2014, p. 80).

Al centro del lienzo destaca la figura del águila divina, con la Virgen Inmaculada en su pecho, rodeada de querubines. A los extremos izquierdo y derecho aparecen los evangelistas San Lucas y San Juan acompañados por el buey y el águila, respectivamente. Recordemos que el texto del primero comienza con la genealogía de Jesús y, por tanto, se podría entender que los indígenas conversos se ven a sí mismos como herederos y defensores de ese linaje, hermanos de y en Cristo, y por tanto, miembros de su Cuerpo místico.

Las cartelas que se leen proclaman la exaltación del Santísimo Sacramento y de María Inmaculada, aludiendo a dos de los más importantes dogmas de la Iglesia Católica (Ver descripción en el recuadro (Figura 1)).

En el último tercio —tal como instaba Núñez Vela en su comunicación— se listan los nombres y cargos de los miembros del Consejo Supremo de la Inquisición que apoyaron la solicitud ante la Corona, acompañado por los blasones del virrey Melchor Portocarrero, de la Monarquía Hispánica y la arquidiócesis de Lima, lo que visualmente destaca el respaldo institucional a esta reivindicación. El cuadro incluye al final la nómina de los caciques que levantaron la moción a través de Núñez Vela, y costearon la realización de este lienzo, a modo de firma.

36. *La Vita mirabilis et mors pretiosa sor Rosae de Sancta Maria* (1664) del dominico fray Leonardo Hansen fue la primera biografía oficial de Santa Rosa de Lima y el texto que fijó definitivamente su perfil hagiográfico para todo el corpus santarrosino posterior. Publicada con licencia del maestro general Giovanni Battista de Marinis, la obra tuvo un enorme impacto: además de fundamentar los procesos canónicos para su beatificación y canonización, inspiró una serie de nuevas vidas de la virgen indiana.

Si bien Mujica Pinilla realizó una descripción detallada de este cuadro en su texto para *El Barroco Peruano* (2002), nosotros nos centraremos particularmente en el análisis de la figura del pelícano como símbolo cristológico, el cual es mencionado solo brevemente por el autor en comentario. El motivo iconográfico que representa nos parece especialmente relevante para el tema de la limpieza de sangre que tratamos en este artículo.

La utilización de la mentada ave en el corpus de la representación cristológica tiene una larga tradición que se remonta a los primeros siglos de nuestra era. Este símbolo surge de la creencia de que el pelícano, en tiempos de escasez, se hería el pecho para alimentar a sus crías con la propia sangre, particularidad que lo convirtió en una prefiguración del sacrificio redentor de Jesucristo y de la Eucaristía. En realidad, la acción del onocrotálo es regurgitar el pescado previamente capturado y almacenado en su bolsa gular. Para ello, inclina la cabeza y deja caer el alimento en la boca de sus crías, un proceso que puede parecer visualmente dramático, ya que a menudo presionan su pico contra el pecho al hacerlo. Esta curiosa acción dio origen a la creencia de que el pelícano se hería a sí mismo para alimentar a sus polluelos con su propia sangre, interpretándose como un acto de amor y sacrificio vinculado con la caridad y la compasión. Así, la imagen del pelícano se transformó en una elocuente metáfora del sacrificio de Cristo y en una representación alegórica de la Eucaristía, en la que la sangre derramada por el redentor purifica y da vida a los fieles (Pérez Varela, 2016, p. 251). Durante el medioevo, esta interpretación de la imagen, se hizo conocida a través la circulación de bestiarios que hacían referencia a aquel peculiar comportamiento, la que permeó la iconografía cristiana (Figura 3)³⁷. En el *Physiologus* —en su versión del siglo IV atribuida a san Epifanio³⁸—, por ejemplo, el ave se describe de esta manera:

37. Vale señalar que, desde un punto de vista formal, esta ave representada con un cuello largo y flexible, se asemeja más a una cigüeña. Muchos de los artistas que representaron al pelícano probablemente nunca habían visto uno. En su lugar, se basaban en su imaginación, utilizando referencias limitadas provenientes de textos antiguos o relatos de viajeros. Es probable que su imagen circulara en América a través de los libros de emblemas, que eran muy populares en el siglo XVII. Para un análisis más exhaustivo de esta alegoría se recomienda consultar el estudio de Sánchez López (2022).

38. La de san Epifanio es una recopilación de alegorías cristianas basadas en las propiedades naturales que se asociaban a cierta flora y fauna.

“El pelícano sobresale por todas las aves por el amor a la prole. La hembra se echa en el nido, custodiando a sus polluelos, les da calor y los abraza y llega a herirles con sus excesivas caricias, hasta el punto de perforar sus costados y morir aquellos. Transcurridos tres días llega el pelícano macho y encuentra muertos a los polluelos; se angustia sobremanera y arrebatado de dolor golpea su propio costado y lo taladra y fluye la sangre que, gota a gota, deja caer sobre las heridas de los polluelos muertos, los cuales, de esta manera, son devueltos a la vida” (Sebastián, 1986, pp. 53-54).

La inclusión preponderante de esta figura es acentuada por el hecho de que Santo Tomás de Aquino —cuya efigie se incluye al costado derecho de la imagen— es el autor de la oración *Adorote Devote*, que reza de manera elocuente: “*Pie pellicane, Iesu Domine, Me immundum munda tuo sanguine. Cuius una stilla saluum facere Totum mundum quit ab omni scelere*”³⁹. La plegaria hace específica mención a la sangre de Cristo como limpiadora de la de sus hijos y, por tanto, la figura del pelícano se convierte en una alegoría que trasciende la representación cristológica, anteriormente descrita, para eventualmente conectarse con el concepto de limpieza de sangre en el contexto americano. Se establece así una analogía entre el sacrificio de Cristo y la cristiandad que los indígenas conversos podían acreditar después de tantos años de ser evangelizados. De esta forma, en el marco colonial, la figura del onocrótalo, como aquí la vemos, no solo exaltaba la redención universal ofrecida por Cristo a través de la Eucaristía, sino que también sostenía la narrativa de que los indígenas —ya puros de sangre en el sentido genealógico— podían ser considerados limpios de heterodoxias e idolatrías “hereditarias” para efectos de acceder a cargos como funcionarios de la Inquisición. De hecho, el cronista franciscano Fray Buenaventura de Salinas y Córdoba (1592-1653), incluso llegó a plantear una alegoría del Perú como pelícano eucarístico que abría su pecho con su pico para que la Corona pudiese financiar con “su sangre convertida en leche de oro y plata” la arremetida a los infieles tanto turcos como luteranos (Mujica Pinilla, 2006, p. 5). Es decir, una sangre americana capaz de defender con recursos monetarios, humanos y espirituales la correcta doctrina de la Iglesia incluso en otros territorios. A esto agregamos que la misma Santa Rosa es representada en su repertorio iconográfico, como desfalleciente bebiendo de la sangre que emana del costado del Cristo crucificado (Cristo de los favores)⁴⁰.

39. “Señor Jesús, bondadoso Pelícano, límpiame a mí, inmundo, con tu Sangre, de la que una sola gota puede liberar de todos los crímenes al mundo entero”.

40. Esta imagen emula un episodio místico vivido por Santa Catalina de Siena, modelo para la santa limeña, quien experimenta el mismo trance. En las celebraciones por la beatificación de Santa Rosa en Roma en 1668, las iglesias fueron decoradas con grandes lienzos que narraban escenas de su vida acompañadas “una “empresa” o “jeroglífico” que traducía, en términos emblemáticos, su significado místico-alegórico”. Uno de los más notables fue el lienzo en que la santa aparece desmayada

Si bien no conocemos con certeza la injerencia directa de Núñez Vela en la formulación de esta iconografía en particular, es posible inferir que quien la encomendó tenía un conocimiento erudito de la doctrina, del funcionamiento de las estructuras coloniales y de la simbología que podía halagar al Santo Oficio.

Podríamos afirmar, entonces, que esta pintura funciona como un puente entre lo visual, lo teológico y lo político, como una manera de reforzar las aspiraciones de las élites indígenas para obtener reconocimiento en instituciones como el Santo Oficio. Más allá de su función decorativa o devocional, el lienzo se convierte en un manifiesto visual de reivindicación, que articula la conexión entre redención y legitimación a través de una sangre limpia de cualquier paganismo, consolidando el lugar del indígena dentro del orden colonial virreinal. Así, el cuadro no solo conmemora un momento histórico clave, sino que también plasma un hábil discurso visual que combina pedagogía doctrinal y estrategia política para reivindicar la identidad cristiana y protectora de la fe de los nativos en el Perú colonial.

Reflexiones finales

La relación de los indígenas con la Inquisición estuvo marcada por una paradoja jurídica y social. Por disposición de las Leyes de Indias y en virtud de su condición de “neófitos” en la fe, los indígenas quedaban excluidos de la jurisdicción del Santo Oficio. La figura del cristiano viejo, entendida como signo de fidelidad a la fe y ausencia de ascendencia considerada sospechosa, se convirtió en un criterio de distinción que influyó tanto en los procesos de inclusión como en aquellos de reconocimiento social. Sin embargo, a finales del siglo XVIII, la Inquisición también enfrentaba una creciente demanda de personal capacitado para atender los asuntos locales en las amplias y complejas jurisdicciones del virreinato. La inclusión de indígenas, por una parte, ofrecía una solución pragmática a esta necesidad, y por otra se hacía eco de una prerrogativa que los indígenas solicitaban hacía mucho tiempo: la equiparación de derechos en las más altas esferas de las instituciones eclesiásticas y civiles. En este contexto, el presente estudio ha intentado dar cuenta de un aspecto fundamental de la interacción entre las élites indígenas y el sistema de gobierno de la Monarquía, como es la capacidad de los curacas y sus agentes para utilizar los recursos ofrecidos por las instituciones de la Corona y adaptarlos en su beneficio. De esta forma, la va-

mientras bebe la sangre del costado abierto de Cristo, imagen que sintetiza su unión mística con el Redentor (Mujica Pinilla, 2004, p. 130). Por ejemplo, para la iglesia de Santiago de Roma uno de los lienzos que muestra la escena antes descrita llevaba por empresa “vn Pelicano, abriendose con el pico el pecho para dar a los polluelos su sangre”. Y por mote: *Dar pabula sanguis* (La sangre alimenta) (Mujica Pinilla, 2004, p. 278).

lorada limpieza de sangre —lejos de ser una categoría ajena al mundo indígena— fue asimilada, reinterpretada y puesta en juego por actores que buscaron articular su pertenencia a las estructuras del poder del virreinato y reforzar las de su misma estirpe.

Por otra parte, también hemos relevado el análisis de las obras artísticas como fuente para observar fenómenos como la recepción de ciertas reales cédulas en el contexto indígena. El *Lienzo Conmemorativo* de 1700, además de celebrar el acceso de los indígenas al Santo Oficio, se erige como una herramienta visual de legitimación. Este lienzo simboliza mucho más que un hecho histórico aislado; es una declaración política, religiosa y artística que quiere afirmar el papel de la nobleza indígena en el Virreinato del Perú, utilizando el lenguaje visual barroco aprendido para comunicar mensajes de reivindicación y pertenencia.

Aquí vale relevar, entonces, la importancia del trabajo del sacerdote mestizo Juan Núñez Vela, figura central en este proceso de integración y clave para entender la conexión entre las políticas de la Corona y las aspiraciones de las comunidades indígenas. Su gestión no solo consiguió la promulgación de las reales cédulas de 1693 y 1697 —que reconocían la limpieza de sangre de los indígenas y la equiparación entre los hijosdalgo españoles y los indios principales o nobles—, sino que también sirvió como catalizador para articular un discurso político y religioso que trascendió el ámbito jurídico. De esta forma, logró conciliar el concepto de “sangre pura” en el sentido dinástico ya utilizado por los incas con el de “sangre limpia” en su acepción cristiana, generando un estatus nuevo de privilegio dentro de los indígenas. Así, Núñez Vela fue un puente entre el mundo amerindio y las instituciones de la monarquía, utilizando su influencia para materializar estas ideas en un lienzo que a varios años de su muerte fue encomendado por los curacas incaicos para el beaterio que albergaba a sus mujeres.

La elaboración de esta pieza destaca no solo por su riqueza artística, sino también por su relevancia como documento histórico. Las imágenes del pelícano y otros elementos iconográficos sirven como vehículos para transmitir conceptos teológicos complejos, como la asociación entre el ave eucarística y la limpieza de sangre a la que podían acceder todos los hijos de Dios, incluyendo —por supuesto— a los indígenas convertidos.

Este uso del arte como herramienta pedagógica demuestra la habilidad de las élites indígenas para apropiarse de los recursos visuales del barroco: este lienzo no solo buscaba educar y evangelizar, sino también legitimar la participación de los indígenas en instituciones, particularmente en el Santo Oficio, destacando su fidelidad, compromiso y pureza de fe tras siglos de evangelización.

Conflicto de interés

Las autoras declaran no tener conflicto de interés.

Financiamiento

Este artículo forma parte del proyecto de investigación ANID/FONDECYT/ REGULAR N° 1250349 «El gobierno inquisitorial de las comisarías del distrito limeño. Territorialización del poder, justicia y control político-social», dirigido por Macarena Cordero Fernández. El artículo se inserta, además, dentro de la investigación doctoral en curso de Julieta Ogaz Sotomayor. Programa de Doctorado en Historia, Universidad de los Andes, Chile, ANID -Subdirección de Capital Humano/ Doctorado Nacional/ Año 2025 Folio: 21252199.

Sobre las autoras

MACARENA CORDERO FERNÁNDEZ es Doctora en Historia por la Pontificia Universidad Católica de Chile, actualmente se desempeña como académica en el Instituto de Historia de la Universidad de los Andes, Chile. Sus líneas de investigación dicen relación con historia de las instituciones y la justicia, como también, historia cultural y de gestión de desastres en Hispanoamérica durante el período monárquico. Forma parte de diversos grupos de investigación nacionales e internacionales. Correo electrónico: mmccordero@uandes.cl.  <https://orcid.org/0000-0003-2385-0537>

JULIETA OGAZ SOTOMAYOR es doctoranda en Historia por la Universidad de los Andes, Chile, actualmente se desempeña como académica en el Instituto de Historia de la Universidad de los Andes, Chile. Sus líneas de investigación dicen relación con historia del arte y cultura visual, como también, patrimonio cultural y cultura material. Correo electrónico: julieta.ogaz@uandes.cl.  <https://orcid.org/0009-0004-1237-8470>

Fuentes manuscritas

Archivo Histórico Nacional de Madrid (AHNM), España.

Inquisición, libro 500, f. 74.

Inquisición, libro 252, ff. 4v-10v.

Archivo General de Indias (AGI), Sevilla.

Instrucciones reales al virrey F. de Toledo sobre doctrina y gobierno eclesiástico. Madrid. (28 de diciembre de 1568). Fondo Indiferente General, 2859, ff. 1-29v.

Memorial de D. Juan Núñez Vela de Rivera. (1691). Fondo Indiferente General, Lima, 648.

Carta de don Juan Núñez Vela de Ribera (...) a todos los Indios y Mestizos sus parientes, y amigos. (1693). Lima.

Carta de don Iuan Nuñez Vela de Ribera (...) a todos los Indios y Mestizos sus parientes, y amigos. (1694). Lima, 438.

Fuentes publicadas

- Carlos II de España. (2024). Real Cédula sobre dar honras y cargos a los Indios de América del 26 de marzo de 1697. En L. R. Enríquez, *Educación para civilizar e integrar. Colegios de hijos de caciques araucanos y clero indígena en Chile (siglo XVIII)* (pp. 251-254). UNAM - Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación.
- de Mendiburú, M. (1876). *Diccionario histórico-biográfico del Perú: Vol. II*. Imprenta de J. Francisco Solís.
- de Mendiburú, M. (1880). *Diccionario histórico-biográfico del Perú: Vol. IV*. Imprenta de J. Francisco Solís.
- Delgado, J. J. (1892). *Historia general sacro-profana, política y natural de las islas del poniente llamadas Filipinas*. Imprenta de El Eco de Filipinas de D. Juan Atayde.
- El sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento* (I. López de Ayala, Trad.). (1848). Librería de A. Bouret y Morel.
- Escriche, J. (1842). *Diccionario razonado de legislación civil, penal, comercial y forense, ó sea resumen de las leyes, usos, prácticas y costumbres, como asimismo de las doctrinas de los jurisconsultos, dispuesto por orden alfabético de materias, con la explicación de los términos del derecho*. Librería de Calleja e Hijos.
- Real Academia Española. (1734). *Diccionario de Autoridades (1726-1739): Vol. IV*. Imprenta de la Real Academia Española, por los herederos de Francisco del Hierro. <https://apps2.rae.es/DA.html>
- Recopilación de Leyes de los Reynos de las Indias mandadas a imprimir y publicar por la majestad católica del rey don Carlos II: Vol. I*. (1681). Impreso por Julián de Paredes.
- Solórzano y Pereyra, J. de. (1930a). *Política indiana: Vol. I*. Compañía Ibero-Americana de Publicaciones.
- Solórzano y Pereyra, J. de. (1930b). *Política indiana: Vol. III*. Compañía Ibero-Americana de Publicaciones.

Referencias bibliográficas

- Abril Stoffels, M., & Abril Castelló, V. (1996). *Inquisición. Actas II/1. Del mito bíblico a la utopía indiana y andina* “¿Papa emperador de Israel y de las Indias y del Universo mundo?”. Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Acosta, J. de. (1984). *De Procuranda Indorum salute*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Albani, B. (2009). In universo christiano orbe: La Sacra Congregazione del Concilio e l'amministrazione dei sacramenti nel Nuovo Mondo (secoli XVI-XVII). *Mélanges de l'école française de Rome*, 121 (1), 63-73.
- Almarza, Á. (2005). La limpieza de sangre en el Colegio de Abogados de Caracas a finales del siglo XVIII. *Fronteras de la Historia*, 10, 305-328.
- Benito Rodríguez, J. A. (1987). La promoción humana y social del indígena en los sínodos y concilios americanos (1551-1622). *Revista Chilena de Historia del Derecho*, 12, 299-328.
- Buntinx, G., & Wuffarden, L. E. (1991). Incas y reyes españoles en la pintura colonial peruana: La estela de Garcilaso. Márgenes. *Encuentro y debate*, 4 (8), 151-210.
- Castillo Palma, N. (2011). Información y probanzas de limpieza de sangre. Teoría y realidad frente a la movilidad de la población novohispana producida por el mestizaje. En N. Böttcher, M. Hering, & B. Hausberger (Eds.), *El peso de la sangre. Limpios, mestizos y nobles en el mundo hispánico* (pp. 219-250). Colegio de México - Centro de Estudios Históricos.
- Cordero, M. (2016). *Institucionalizar y desarraigar. Las visitas de idolatrías en la diócesis de Lima, siglo XVII*. Universidad Adolfo Ibáñez - Instituto Riva-Agüero-Pontificia Universidad Católica de Perú.
- Cordero, M. (2022a). Inquisición en Chile: Comisarios y familiares. En F. Ciaramitaro & M. Rodrigues Lourenço (Eds.), *Historia imperial del Santo Oficio (siglos XVI-XIX)* (pp. 683-720). Bonilla Artigas-UACM-Cátedra de Estudios Sefarditas A. Benveniste-Red Columnaria.
- Cordero, M. (2022b). Organización de las Comisarías de la Inquisición en Chile, siglo XVI. *Historia* 396, 12(1), 81-110.
- Cordero, M. (en prensa). Comisarios de la Inquisición: Distrito de Lima. *Revista de Historia*.
- Cordero, M. (s.f.). Integración y desintegración del orden religioso-social en la Gobernación de Chile mediante la limpieza de sangre. En C. Rolle, M. Lupi, & C. Cussen (Eds.), *Inclusión y exclusión en las experiencias religiosas entre Europa y América*. Università di Roma Tre - Universidad de Chile - Pontificia Universidad Católica de Chile.

- Cordero, M., & Cid, J. (Eds.). (2019). *Contrarreforma católica, implicancias sociales y culturales. Miradas interdisciplinarias*. Cuarto Propio.
- Cordero, M., & Lara Cisneros, G. (2024). La tradición conciliar hispana y su recepción en el Nuevo Mundo. En N. Castro & G. Lara Cisneros (Eds.), *El Primer Concilio Provincial de La Plata, 1622-1629. Problemas y fuentes* (pp. 27-72). Sindéresis.
- Cornelio, J. E. (2016). *Modelos Para Gobernar Un Imperio Entre Dos Mundos: Cultura Política, Autoridad Letrada y Soberanías Andinas en El Perú Colonial, 1723-1790* (Tesis doctoral). Georgetown University.
- de Borja Medina, F. (2011). Limpieza de sangre y nobleza de los indios: El expediente de don Pablo Agapito Canchaspillau (1744). En R. Carrasco, A. Molinié-Bertrand, & B. Pérez (Eds.), *La pureté de sang en Espagne. Du lignage a la «race»*. Presses de l'Université Paris-Sorbonne. https://dhial.org/diccionario/index.php?title=LIMPIEZA_DE_SANGRE_Y_NOBLEZA_DE_LOS_INDIOS.
- de Covarrubias Horozco, S. (2006). *Tesoro de la Lengua Castellana o Española* (I. Arellano & R. Zafra, Eds.). Universidad de Navarra - Iberoamericana.
- de Zaballa Beascochea, A. (2011). Reflexiones en torno a la recepción del Derecho Eclesiástico por los indígenas de la Nueva España. En A. de Zaballa Beascochea (Ed.), *Los indios, el Derecho Canónico y la justicia eclesiástica en la América virreinal* (pp. 45-68). Iberoamericana - Vervuert.
- de la Puente Luna, J. C. (2018). *Andean cosmopolitans: Seeking justice and reward at the Spanish royal court* (pp. 159–162). University of Texas Press. <https://muse.jhu.edu/book/126081>.
- del Arenal, J. (2009). *Conferencia en Seminario Internacional «Iglesia, justicia y población indígena en la América virreinal»*. Vitoria, Universidad del País Vasco.
- Duviols, P. (1971). *La lutte contre les religions autochtones dans le Pérou colonial*. Institut Francais d'Études Andines.
- Duviols, P. (1986). *Procesos y visitas de idolatría. Cajatambo, Siglo XVII*. Centro de Estudios Bartolomé de las Casas.
- Enríquez, L. R., & Aguirre, R. (2022). La cédula de honores de 1697 y la formación del clero indígena: Los casos de Nueva España y Chile en el siglo XVIII. *Revista de Indias*, LXXXII(286), 645-671. <https://doi.org/10.3989/revindias.2022.019>.
- Escudero, J. A. (2005). *Estudios sobre la Inquisición*. Marcial Pons.
- Espinoza Rúa, C. (2012). Un indio camino a los altares: Santidad e influencia inquisitorial en el caso del «siervo de Dios» Nicolás de Ayllón. *Histórica*, 36 (1), 135-180.
- Espinoza Soriano, W., & Baltasar Olmeda, M. (2014). Los beaterios en la Lima colonial. El caso de un beaterio para mujeres indígenas nobles. *Investigaciones Sociales*, 14 (24), 131-147. <https://doi.org/10.15381/is.v14i24.7289>
- Espanera Cerdán, A. (1993). Algunos aspectos poco señalados de Santa Rosa de Lima, O.P. *Teología espiritual*, 37(111)

- Estenssoro, J. C. (2003). *Del paganismo a la santidad: La incorporación de los indios del Perú al catolicismo, 1532-1750*. Institut Francais d'Études Andines - Instituto Riva-Agüero - Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Fernández Terricabras, I. (2000). *Felipe II y el clero secular. La aplicación del Concilio de Trento*. Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V.
- Flores Araoz, J. (1995). Iconografía de Santa Rosa de Lima. En J. Flores-Araoz et al. (Eds.), *Santa Rosa de Lima y su tiempo*. Lima: Banco de Crédito del Perú.
- García-Gallo, A. (1982). *Estudios del Derecho Privado*. Universidad de Sevilla.
- Giordano, M. L. (2010). «La ciudad de nuestra conciencia»: Los conversos y la construcción de la identidad judeocristiana (1449-1556). *Hispania Sacra*, 62(125), 43-91.
- Gisbert, T. (1980). *Iconografía y mitos indígenas en el arte*. Gisbert y Cía.
- Glave, L. M. (s. f.). *Carta de don Juan Núñez Vela de Ribera a los caballeros indios, provenientes de la estirpe regia de los monarcas del Perú y a todos los indios y mestizos sus parientes y amigos (1694)*. https://www.academia.edu/38669203/Carta_de_don_Juan_N%C3%BA%C3%B1ez_Vela_de_Ribera_a_los_caballeros_indios_provenientes_de_la_estirpe_regia_de_los_monarcas_del_Per%C3%BA_y_a_todos_los_indios_y_mestizos_sus_parientes_y_amigos_1694_.
- Glave, L. M. (2018). La gestación de un programa político para la nación indiana (1645-1697). *Revista Andina*, 56, 9-99.
- Glave, L. M. (2024). *Memoria y memoriales. La creación del programa político de la nación indiana (Siglos XVI-XVIII)*. Centro de Estudios Bartolomé de las Casas.
- Gómez-Chacón, L. (2014). San Pedro mártir de Verona. *Revista digital de Iconografía Medieval*, 6 (11), 79-96.
- Greenleaf, R. (1985). *Zumárraga y la Inquisición mexicana, 1536-1543*. Fondo de Cultura Económica.
- Hering, M. (2011). La limpieza de sangre. Problemas de interpretación: Acercamientos históricos y metodológicos. *Historia Crítica*, 1 (45), 32-55.
- Jedin, H. (1972). *Manual de Historia de la Iglesia* (Vol. 5). Herder.
- Lebroc, R. (1969). Proyección tridentina en América. *Missionalia Hispanica*, 77, 129-207.
- Lira Montt, L. (2000). El Estatuto de Limpieza de sangre en Indias. Hidalguía. *Revista de Genealogía, Nobleza y Armas*, 278, 177-201.
- Lisi, F. L. (1990). *El Tercer Concilio de Lima y la aculturación de los indígenas sudamericanos*. Ediciones Universidad de Salamanca.
- Lohmann Villena, G. (1955). Informaciones Genealógicas de peruanos seguidos ante el Santo Oficio. *Revista del Instituto Peruano de Investigaciones Genealógicas*, 8, 7-252.

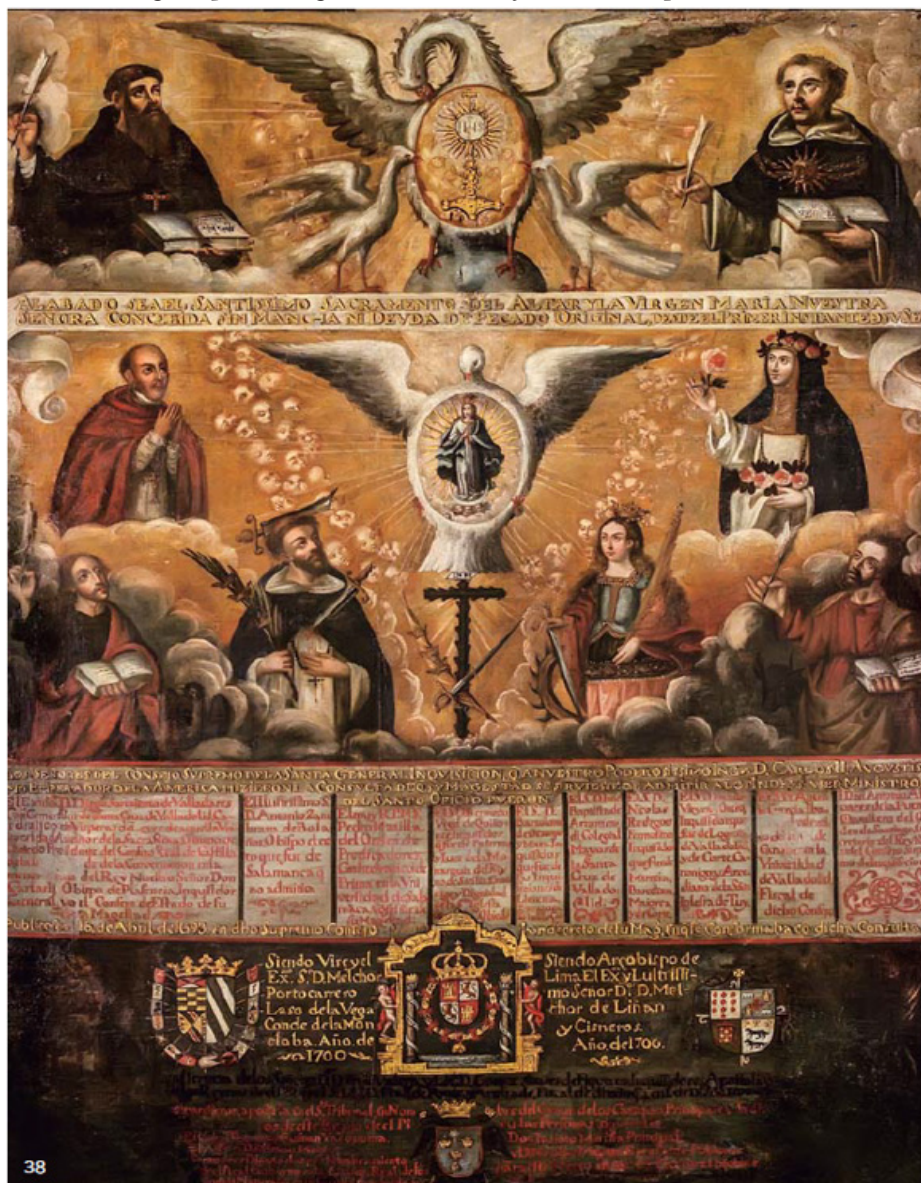
- Lohmann Villena, G. (1956). Informaciones Genealógicas de peruanos seguidos ante el Santo Oficio. *Revista del Instituto Peruano de Investigaciones Genealógicas*, 9, 115-226.
- López Gómez, Ó. (2014). El impacto de las revueltas urbanas en el siglo XV. A propósito de la rebelión de 1449 en Toledo. *Edad Media. Revista de Historia*, 15, 175-191.
- López Gómez, Ó. (2017). El saqueo de la villa de Torrijos. Nuevos datos sobre la rebelión de 1449 en Toledo. *De Medio Aevo*, 6 (1), 13-42.
- Mancera, P. (2006). *El Inca Colonial*. Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Martínez Millán, J. (2009). *La Inquisición Española*. Alianza Editorial.
- Mateos, F. (1947). Los dos Concilios limenses de Jerónimo de Loaysa. *Missionalia Hispanica*, 4, 479-524.
- Matienzo, J. de. (1910). *Gobierno del Perú*. Compañía Sudamericana de Billetes.
- Mesa, C. (1974). *Concilios y sínodos en el Nuevo Reino de Granada, hoy Colombia*. Raycar.
- Millar, R. (1997). *Inquisición y sociedad en el virreinato peruano*. Ediciones Universidad Católica de Chile.
- Millar, R. (1998). *La Inquisición de Lima (1697-1820)*. Deimos.
- Moutin, O. R. (2016). *Legislar en la América hispánica en la temprana edad moderna. Procesos y características de la producción de los Decretos del Tercer Concilio Provincial Mexicano (1585)*. Max Planck Institute for Legal History and Legal Theory.
- Mujica Pinilla, R. (2002). *El arte y los sermones*. En *El Barroco Peruano: Vol. I* (pp. 219-313). Banco de Crédito.
- Mujica Pinilla, R. (Ed.). (2006). *Visión y símbolos: Del virreinato criollo a la República peruana*. Banco de Crédito.
- Mujica Pinilla, R. (2020). El renacimiento inca virreinal: Su arte, emblemas imperiales y teología política. En R. Mujica Pinilla (Ed.), *Arte imperial Inca. Sus orígenes y transformaciones desde la Conquista a la Independencia* (pp. 197-237). Banco de Crédito del Perú.
- Mujica Puntilla, R. (2004). *Rosa limensis. Mexico: Centro de estudios mexicanos y centroamericanos*. Fondo de Cultura económica, Institut français d'études andines.
- Muñoz García, Á. (2003). *Diego de Avendaño*. Universidad Mayor de San Marcos.
- Murillo Velarde, P. (2004a). *Curso de Derecho Canónico Hispano e Indiano: Vol. I*. El Colegio de Michoacán - Facultad de Derecho (UNAM).
- Murillo Velarde, P. (2004b). *Curso de Derecho Canónico Hispano e Indiano: Vol. IV*. El Colegio de Michoacán - Facultad de Derecho (UNAM).
- Muro Orejón, A. (Ed.). (1957). Las Ordenanzas de 1571 del Real y Supremo Consejo de Las Indias. Texto facsimilar de la edición de 1585. *Anuario de Estudios Americanos*, XIV, 363-423.

- Navarro, J. M. (2001). *Una denuncia profética desde el Perú a mediados del siglo XVIII. El Planctus indorum christianorum in America peruntina*. Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Peña-Peñaloza, R. (1989). La República de los indios en el Derecho común. *Revista Chilena de Historia del Derecho*, 15, 129-146.
- Pérez Varela, A. (2016). El Sacro Pelicano de San Paio de Antealtares. En C. Fernández Martínez & R. Cacheda (Eds.), *Universos en orden. Las órdenes religiosas y el patrimonio cultural hispanoamericano* (pp. 245-271). Alvarelllos.
- Prosperi, A., Lavenia, V., & Tedeschi, J. (2010). *Dizionario storico dell'Inquisizione: Vol. II*. Edizioni della Normale.
- Restrepo Posada, J. (1971). *La evangelización del Nuevo Reino (siglo XVI): Vol. I*. Lerner.
- Rojas Donat, L. (1994). Derecho natural y cristianización. El caso de los Canarios en el siglo XV. *Revista de Estudios Históricos-Jurídicos*, 16, 95-103.
- Sánchez López, J. A. (2022). Iconografía e iconología del pelicano: Un ensayo sobre la re-conversión del concepto de filantropía. *Boletín de Arte*, 12, 127-146. <https://doi.org/10.24310/BoLArte.1991.vi12.15022>.
- Sebastián, S. (1986). *El fisiólogo según San Epitafio. Seguido del Bestiario Toscano: Vol. II*. Tuero.
- Tineo, P. (1990). *Los concilios limenses en la evangelización americana*. Universidad de Navarra.
- Traslosheros, J. E. (2004). El pecado y el delito. Notas para el estudio de la justicia criminal eclesiástica en la Nueva España del siglo XVII. *Alegatos*, 58, 369-378.
- Vargas Ugarte, R. (1964). *Vida del siervo de Dios, Nicolás Ayllón. O por otro nombre Nicolás de Dios, natural de Chiclayo*. Imprenta López.
- Villegas, J. de. (1975). *Aplicación del Concilio de Trento en Hispanoamérica, 1564-1600*. Provincia Eclesiástica del Perú. Instituto Teológico del Uruguay.
- Wuffarden, L. E. (2005). La descendencia real y el “renacimiento inca” en el virreinato. En *Los incas, reyes del Perú* (pp. 175-251). Banco de Crédito.
- Zabalía, A. de. (1999). Visitadores, extirpadores y “tratados de idolatrías”. En J. I. Saranyana (Ed.), *Teología en América Latina: Vol. 1. Desde los orígenes a la Guerra de Sucesión (1493-1715)* (pp. 257-282). Iberoamericana.

Anexos

Figura 1

Anónimo. Lienzo conmemorativo del pedido al Inca Carlos II, rey de España, para que la nobleza indígena pueda ingresar al Santo Oficio de la Inquisición del Perú.



Nota: Congregación de Religiosas Concepcionistas Franciscanas de Copacabana, Lima, 1700. Óleo sobre lienzo, 237,2 x 185,5 cm. Imagen tomada de R. Mujica Pinilla (Ed.), *Arte imperial Inca. Sus orígenes y transformaciones desde la Conquista a la Independencia*, Banco de Crédito del Perú, p. 226.

Figura 2

Gráfico iconográfico del Lienzo conmemorativo del pedido al Inca Carlos II, rey de España, para que la nobleza indígena pueda ingresar al Santo Oficio de la Inquisición del Perú.

		Eje vertical		
Cartela: Alabado sea el Santísimo Sacramento del altar y la Virgen María Nuestra Señora concebida sin mancha ni deuda del pecado original, desde el primer instante de su ser.				
San Agustín de Hipona (doctor de la Iglesia) con pluma y libro.		Pelicano con la custodia en su pecho y dos crías que beben de su sangre.	Santo Tomás de Aquino (dominico, doctor de la Iglesia) con pluma y libro.	
Santo Toribio Alfonso de Mogrovejo (1538-1606), tercer arzobispo de Lima, e inquisidor general de Granada. Convocó y presidió el III Concilio Limense (1582-1583). Bajo su mitrado, en 1591, se autorizó la veneración de la imagen de la Virgen de Copacabana, traída por los indígenas del barrio de San Lázaro al pueblo del Cercado en Lima. En 1592, estableció una hermandad indígena para asegurar el sostenimiento de la imagen y su culto, lo que facilitó la organización de las comunidades indígenas en torno a esta advocación mariana (Espinoza Soriano & Baltasar Olmeda, 2014, p. 136). Su canonización se celebró también en Lima, donde se ocupó una pintura que lo representaba confirmando a Santa Rosa de Lima. La imagen de Santo Toribio de Mogrovejo representada en el Lienzo Conmemorativo de 1700 corresponde probablemente a una reproducción directa del grabado realizado por Pedro de Villafranca en el siglo XVII, incluido en la obra Vida del Illustrissimo y Reverendissimo D. Toribio Mogrovejo, Arzobispo de la Ciudad de los Reyes Lima, Cabeza de las Provincias del Perú, escrita por Antonio de León Pinelo y publicada en Madrid en 1693.		Águila Divina con óvalo en su pecho luciendo a la Virgen Inmaculada radiante, rodeados por querubines. Según Mujica Pinilla, esta iconografía proviene de un grabado del <i>Sacrum Oratorium</i> (1643) del jesuita flamenco Pierre Biver.	Santa Rosa de Lima. Primera santa criolla, terciaria dominica. En 1669 es elegida patrona del Perú.	
San Juan evangelista (Águila). Podríamos aventurar que este se incorpora en el lienzo por ser el apóstol más joven, aunque el más “amado” de Jesús. Siendo los indios considerados como infantes por la Corona, la imagen puede tener un eventual sentido simbólico. El evangelista también fue el santo protector del dominico San Juan Macías (1585-1645), coetáneo de santa Rosa de Lima y predicador en el Perú a partir de 1620.	San Pedro de Verona, primer mártir dominico (c. 1205-1252), también conocido como San Pedro Mártir. Durante el reinado de los Reyes Católicos, fue nombrado “patrono de los inquisidores por su incesante lucha contra la herejía” y convertido “junto a santo Domingo de Guzmán, en un instrumento legitimador del Santo Oficio” (Gómez-Chacón, 2013).	Escudo del Santo Oficio, con la cruz, la palma de tres coronas (inocencia y victoria) y la espada, símbolo de guerra y de triunfo.	Santa Catalina de Alejandría, mártir dominica terciaria (1347-1380), representada con la rueda y la espada indicando su doble martirio. La palma de tres coronas simboliza castidad, elocuente predicación y martirio. Durante la Edad Media esta figura personificó el triunfo de la verdad cristiana sobre el paganismo, por el enfrentamiento que tuvo con el emperador romano Majencio.	San Lucas evangelista (buey). Su texto comienza con la genealogía de Jesús y, por tanto, se podría entender que los indígenas son herederos o depositarios de esa tradición, hermanos de Cristo, parte de la comunidad de los santos.
Cartela				
Los Señores del Consejo Supremo de la Santa General Al Inquisición que a nuestro Poderosísimo Ing. A. D. Carlos II Augustissimo Emperador de la América hicieron a Consulta de su Majestad se sirviese de Admitir a los Indios a Ser Ministros. Fueron				

El Excelentísimo señor Don Diego Sarmiento de valladares, Colegial mayor de Santa Cruz de Valladolid, Cathedralico de Vísperas de leyes de Aquella universidad, Auditor de la Sacra Rota, Obispo de Oviedo, Presidente del Consejo Real de castilla, de la Junta Grande de la Gobernación en la menor edad del Rey nuestro Señor Don Carlos II. Obispo de Palencia, Inquisidor general, y del Consejo de Estado de su Majestad.	El Ilustrísimo señor Don Antonio Zambrana de Bolaños, Obispo electo que fue de Salamanca, que no admitió.	El muy Reverendo padre Maestro Fray Pedro Matilla, del Orden de Predicadores, Cathedralico de Prima en la Universidad de Salamanca, Confesor de su majestad.	El Señor Don Bernardo Vigil de Quiñones, Inquisidor que fue de Palermo, y Juez de la Monarquía del Reyno de Sicilia, Canónigo, y Dignidad de la Santa Iglesia de Oviedo.	El Señor Don Bartolomé de Ocampo y Mata, Inquisidor que fue de las Inquisiciones de Llerena, Zaragoza, Toledo, y Corte.	El señor Don Juan Baptista de Arzamendi, Colegial Mayor de Santa Cruz de Valladolid.	El señor Don Nicolás Rodríguez Hermosino, Inquisidor que fue de Murcia, Barcelona, Mayorca y de Cortes.	El señor Don Juan de Vieyra y Otero, Inquisidor que fue de Logroño, de Valladolid, y de Corte, canónigo, y Arcediano de la santa Iglesia de Tuy.	El señor Don Agustín García Ibañez, cathedralico de Prima de Cánones en la Universidad de Valladolid, Fiscal de dicho Consejo.	El Señor D. Antonio Álvarez de la Puente, caballero de la Orden de Santiago, Secretario del rey nuestro Señor, y del Consejo Supremo de la Inquisición.
---	---	--	--	---	--	---	--	--	---

Cartela: Publicose el 16 de abril de 1693 en dicho Supremo Consejo, un decreto de Su Majestad en que se confirmaba la dicha consulta. Siendo virrey el Excelentísimo Señor Don Melchor Portocarrero Laso de la Vega, Conde de la Moncloba, año de 1700.				
Blasón del Virrey	Siendo el Virrey el Exmo. S. D. Melchor Portocarrero Laso de la Vega. Conde de la Moncloba. Año de 1700.	Blasón del Imperio español	Siendo el Arzobispo de Lima El Exmo. Y Lus-trisísimo Señor Don Melchor de Liñan y Cisneros. Año del 1700.	Blasón del obispo
Texto ilegible. Se detectan las palabras “inquisidores” “Apollo” (apoyo) “Fiscal” y algunos fragmentos de nombres propios.				
Lista de los caciques principales que solicitaron este privilegio al Rey. Entre ellos, el capitán don Lorenzo Guzmán Yacupuma.- El alférez don Estevan Montes, ambos veedores y diputados de la escuela real de los niños naturales de Lima. Don Jacinto Minche, Principal, y don Nicolás Mayta Escalante, Podatario de los 24 electores nobles de la ciudad del Cuzco.		Escudo de armas de Lima	Lista de los caciques principales que solicitaron este privilegio al Rey.	

Fuente: Elaboración de Julieta Ogaz Sotomayor.

Figura 3

Emblema: ad signum pellicani



Fuente: Impreso en la oficina tipográfica de Franz Behen, en Maguncia, en 1549. Bajo el grabado, va un texto que dice en latín: *Exemplum ueri Pelicanum cernis amoris / Qui reficit pullos ipse cruore suos. / Sic amor est Christi, qui nobis sanguine fuso / Restituit uitam, ac in cruce regna dedit.* (Verdadero ejemplo de amor el Pelicano que restaura a las crías con su sangre. Tal es el amor de Cristo que con su sangre restituye la vida y nos entregó su reino en la cruz).

CUHSO

Fundada en 1984, la revista CUHSO es una de las publicaciones periódicas más antiguas en ciencias sociales y humanidades del sur de Chile. Con una periodicidad semestral, recibe todo el año trabajos inéditos de las distintas disciplinas de las ciencias sociales y las humanidades especializadas en el estudio y comprensión de la diversidad sociocultural, especialmente de las sociedades latinoamericanas y sus tensiones producto de la herencia colonial, la modernidad y la globalización. En este sentido, la revista valora tanto el rigor como la pluralidad teórica, epistemológica y metodológica de los trabajos.

EDITOR

Matthias Gloël

COORDINADOR EDITORIAL

Víctor Navarrete Acuña

CORRECTOR DE ESTILO Y DISEÑADOR

Ediciones Silsag

TRADUCTOR, CORRECTOR LENGUA INGLESA

Mabel Zapata

SITIO WEB

cuhso.uct.cl

E-MAIL

cuhso@uct.cl

LICENCIA DE ESTE ARTÍCULO

Trabajo sujeto a una licencia de Reconocimiento 4.0 Internacional Creative Commons (CC BY 4.0)