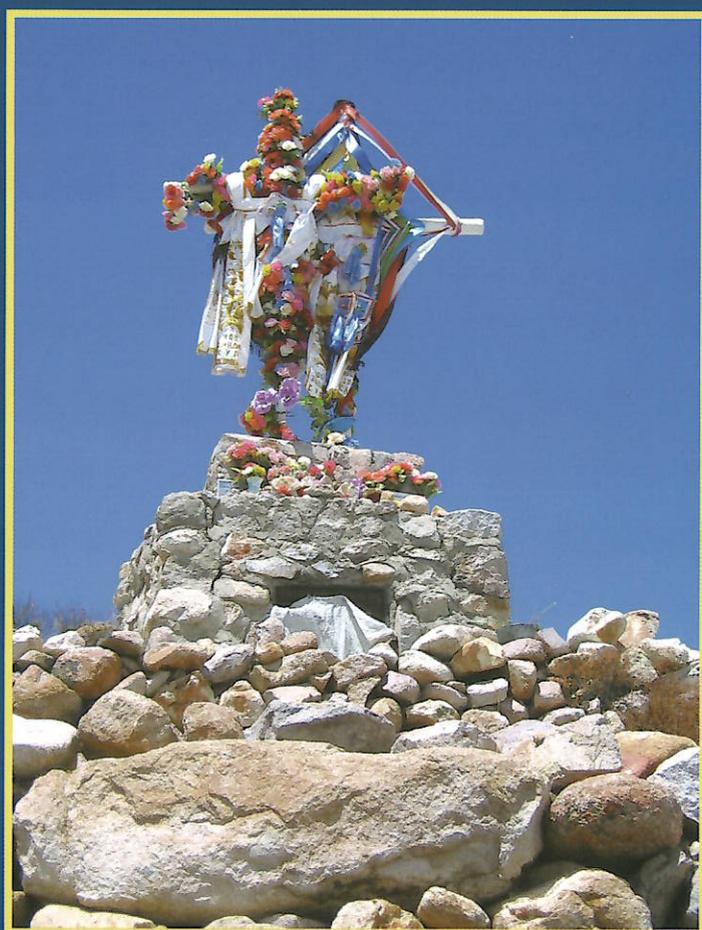


María N. Marsilli

HÁBITOS PERNICIOSOS:

RELIGIÓN ANDINA COLONIAL
EN LA DIÓCESIS DE AREQUIPA

(SIGLOS XVI AL XVIII)



Hábitos perniciosos:
religión andina colonial
en la diócesis de Arequipa
(Siglos XVI al XVIII)

MARÍA N. MARSILLI

Hábitos perniciosos:
religión andina colonial
en la diócesis de Arequipa
(Siglos XVI al XVIII)

SANTIAGO, 2014

Reservados todos los derechos por la legislación en materia de Propiedad Intelectual. Ni la totalidad ni parte de este libro, incluido el diseño de la cubierta, puede reproducirse, almacenarse o transmitirse en manera alguna por medio ya sea electrónico, químico, óptico, informático, de grabación o de fotocopia, sin permiso previo por escrito de la editorial.

Las noticias, asertos y opiniones contenidos en esta obra son de la exclusiva responsabilidad del autor o autores. La editorial, por su parte, sólo se hace responsable del interés científico de sus publicaciones.

En la edición de esta obra ha colaborado la Escuela de Estudios Hispano-Americanos, del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, de Sevilla.

©Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos, 2014

© María N. Marsilli.

Cubierta: *Santisimo Calvario de Socoroma y Cruz de Yapabelina de Socoroma, Norte de Chile*. Fotos gentileza de Carlos Choque Mariño.

Edición al cuidado de José J. Hernández Palomo

Diseño y maquetación: Juan Gallardo

Registro de propiedad intelectual N°248.454

ISBN: 978-956-244-305-0

Impreso en Chile - *Printed in Chile*

*Para Carlo y Roberto.
Ellos saben por qué.*

Índice General

INTRODUCCIÓN.	15
CAPÍTULO 1.—Tiempos pre-hispánicos	25
CAPÍTULO 2.—La iglesia misionera temprana	43
CAPÍTULO 3.—La iglesia colonial madura	63
CAPÍTULO 4.—El volcánico retorno del Amaru, Tunupa y el culto a las montañas	95
CAPÍTULO 5.—Arequipa a mediados del siglo XVIII: El regreso de los ancestros (y su santo)	117
CONCLUSIONES	137
BIBLIOGRAFÍA.	141
APÉNDICE.—Postulantes, fechas y referencias	151

Agradecimientos

Numerosas personas e instituciones me han ayudado extraordinariamente en la preparación y publicación de este trabajo. Mencionarlos a todos es una tarea difícil y espero no olvidar a nadie. Una publicación conjunta como ésta, auspiciada por dos instituciones en continentes diferentes, ha requerido de una minuciosa coordinación en la que la Escuela de Estudios Hispano-Americanos y la DIBAM han demostrado con creces su profesionalidad y dedicación a la divulgación del conocimiento de la historia americana.

Antes que nada, en España mis agradecimientos a la Escuela de Estudios Hispano-Americanos y a su director, el Dr. Antonio Gutiérrez Escudero, por su interés en este trabajo. En la misma institución, agradezco al Dr. Pepe Hernández Palomo por sus consejos y sus interesantes conversaciones sobre la idolatría andina. En Chile, la DIBAM prontamente se interesó en publicar este libro y agradezco al Dr. Rafael Sagredo por su invariable apoyo y entusiasmo. Mis gracias también a los evaluadores de ambas instituciones.

Debo además agradecer a mi institución, John Carroll University, por ofrecerme un sabático durante el cual pude terminar de escribir este libro. El Gobierno Chileno me concedió durante ese tiempo un proyecto post-doctoral (Proyecto FONDECYT No. 3060120) para el cual tuve el apoyo institucional del Centro de Investigaciones del Hombre en el Desierto, en Arica-Chile, que actuó como unidad ejecutora. En el contexto de tal proyecto conté con el valioso apoyo de Priscilla Cisternas y Julio Aguilar, mis extraordinariamente eficientes ayudantes de investigación, y de Rolando Ajata, quien preparó con dedicación todos los mapas.

Mi investigación en diferentes archivos fue facilitada por numerosos profesionales. Mis agradecimientos al personal del AGI, por su eficiencia y cordialidad. En el Archivo Arzobispal de Arequipa mi trabajo fue facilitado por la asistencia de su entonces directora, Carmen Gloria Díaz. En Roma, la diligencia y empatía del personal del ARSI hizo mi trabajo mucho más cómodo en el inclemente calor de un verano italiano.

Muchos colegas y maestros me han ayudado con sus preguntas y comentarios y a todos les estoy profundamente agradecida, aun cuando las deficiencias de este libro son de mi exclusiva responsabilidad. Susan Socolow y Peter Bakewell, quienes me animaron y guiaron en los inicios de mi tesis doctoral, merecen una mención especial. En Perú, Alejandro Málaga Núñez-Zeballos, Luis Millones, Marco Curatola y Susana Aldana me ofrecieron invariablemente valiosos consejos. En Chile, un siempre entusiasta Jorge Hidalgo me hizo repensar mis ideas con sus perspicaces preguntas. En USA, Leo Garofalo, Rachel O'Toole y Bianca Premo ofrecieron siempre lúcidos comentarios. A todos ellos mi infinita gratitud.

Presentación

En las investigaciones relativas a las transformaciones del pensamiento y rituales religiosos andinos este libro hacía falta. Desde hace mucho se ha enfatizado la necesidad de hacer indagaciones regionales a fin de no generalizar los resultados de otras áreas de los Andes —las que si bien son importantes y hasta hegemónicas como centros de poder político, no representan necesariamente al campesinado andino y sus autoridades en la totalidad del espacio peruano colonial.

Como tema, los estudios religiosos andinos han sido vigorosamente influidos por el modelo resultante de la experiencia limeña. En este caso, una larga etapa de extirpación de idolatrías ha sido entendida como fundamental en la construcción del catolicismo andino. Sin embargo, como lo demuestra este libro, hay áreas donde tal proceso de persecución de las creencias nativas, originales o ya transformadas por la experiencia colonial, no tuvo las características de Lima.

Es el caso del extenso Arzobispado de Arequipa. En esta jurisdicción doctri-neros construyeron sus carreras eclesiásticas sin hacer uso del descubrimiento del culto a huacas o aludiendo como mérito haber castigado severamente a sus cultores. No obstante, como lo demuestra la autora, en Arequipa seguían llevándose a cabo con impunidad prácticas religiosas originarias, como el culto a las montañas y los antepasados. Por otra parte, la evangelización de los campesinos andinos alcanzó, al menos en apariencia, niveles de éxito similares a los de la jurisdicción eclesiástica de la capital virreinal, sin recurrir a la violencia contra los “dogmatizadores” de cultos originarios. ¿Cómo se dio este proceso de cambio desde la religión prehispánica hasta la cristalización del catolicismo andino en Arequipa, sin experimentar la (hasta ahora) vista como influyente etapa de extirpación de idolatrías? Es lo que la autora, María Marsilli, trata de responder en las páginas que siguen.

Como ex profesor de la Universidad de Tarapacá, en Arica, Chile, he observado el camino de María en su formación intelectual. Egresó del pregrado como la mejor alumna de su generación. Luego de un par de años de colaborar en proyectos de investigación, en Arica y Santiago, María optó por seguir su perfeccionamiento

MARÍA N. MARSILLI

en universidades estadounidenses, obteniendo primero su M.A. en University of California at Davis y luego su Ph.D. en Emory University. Desde 2002 enseña en el Departamento de Historia de John Carroll University, donde hoy tiene el rango de asociada. Sin duda, María Marsilli es un buen ejemplo de la contribución de las universidades regionales públicas en Chile a la formación de académicos de relevancia internacional.

Jorge Hidalgo Lebuédé

Santiago de Chile, Mayo 2014

Introducción

Resulta casi imposible crecer en el norte de Chile sin familiarizarse con las peregrinaciones anuales en honor de la Virgen de Las Peñas, un santuario católico ubicado en la cordillera al interior de Arica. La celebración religiosa, oficialmente reconocida y organizada por la iglesia católica, dura varios días y momentáneamente trae vida a las semiáridas quebradas que comunican costa y altiplano en la zona. Cofradías de bailes religiosos procedentes de Chile, Perú y Bolivia se dan cita para danzar ininterrumpidamente por varios días en frente a una imagen de la Virgen. Un mito popular explica el origen del culto. La leyenda indica que la imagen apareció milagrosamente en una roca para marcar el lugar exacto del nacimiento de un manantial de agua que, algunos kilómetros hacia el Oeste, da origen a uno de los pocos ríos que permite la agricultura en la región.

El culto, que claramente constituye una celebración cristiana del origen divino del agua, atrae a miles de peregrinos hasta el remoto manantial. Hasta el lugar sólo se puede llegar a pie y empleando un formidable esfuerzo físico. A fin de guiar a los peregrinos a través del escarpado terreno que conduce al santuario, enormes pilas de piedras han sido ubicadas en lugares precisos. Conocidas como *apachetas*, tales estructuras forman parte de la espiritualidad andina desde tiempos prehispánicos. La tradición indígena indica que *apachetas* señalan el límite entre espacios bajo la protección de diferentes espíritus residentes en la naturaleza. A fin de garantizar un tránsito seguro, viajeros en los Andes han solicitado por siglos protección a tales espíritus lanzando una piedra a la *apacheta*. La misma acción es requerida a los modernos peregrinos en camino a adorar a la Virgen de Las Peñas. Así, año tras año, las *apachetas* del sendero al santuario aumentan notoriamente su tamaño.

Los organizadores del evento ponen especial cuidado en indicar que las *apachetas* también participan de la celebración en honor a la Virgen “vistiéndolas” para la ocasión. En los días del peregrinaje una enorme cruz envuelta en un manto es colocada en la cima de cada *apacheta* en modo de “hacerlas cristianas” y a fin que las ofrendas de piedra lanzadas por los peregrinos lleguen también a la Virgen (véase foto en la portada).

Este ejemplo moderno de la relación entre espiritualidad andina y Catolicismo demuestra la celebrada naturaleza flexible y permeable de la religión nativa, un aspecto ya identificado por antropólogos y por especialistas en tiempos coloniales. Esta condición probablemente deriva de la estrecha relación existente entre vida cotidiana y religión en los Andes. Estudios coloniales, en particular, sugieren que precisamente esto permitió a la religión nativa sobrevivir al Catolicismo militante del imperio español y, en especial, a las virulentas “campañas de extirpación de idolatrías” que animaron los Andes en el siglo XVII.

A un nivel general y como práctica cotidiana la espiritualidad andina puede ser entendida como un *habitus*. Como Pierre Bourdieu lo definió, *habitus* son sistemas de durables disposiciones colectivas que dan base a principios reguladores de prácticas cotidianas. Dado que constituyen la base de acciones sociales, *habitus* son organizados colectivamente sin necesidad de un individuo en particular que los regule¹. Principios generadores y durables, *habitus* tienden a producir regularidades que sociedades pueden ajustar sin problemas a presiones externas sin alterar su naturaleza. Aun cuando repetitivos, *habitus* mantienen una innata capacidad generativa y dinámica. En otras palabras, no son una mera condicionante; son principios de invención que generan, dentro de ciertos límites, improvisaciones que no requieren de mayor esfuerzo². Probablemente en ningún aspecto de la espiritualidad andina sea tan notoria esta capacidad para improvisar como en la anexión de religiones ajenas. Por ejemplo, es sabido que la religión andina comprendía mecanismos que permitían adoptar los dioses de sociedades invasoras, a fin de garantizar una coexistencia armónica entre dominados y dominadores³.

Este estudio indica que la religión andina, al menos en la zona en estudio, puede y debe ser entendida como un *habitus* dada su intrínseca conexión con la vida cotidiana y la estructura social en la cuales tales prácticas se llevaban a cabo. Sabemos que *habitus* no son meras repeticiones sino principios creativos de adaptación a estímulos externos. Desde este punto de vista, este estudio también propone que el Catolicismo actuó como un agente de cambio en la espiritualidad indígena, promoviendo adaptaciones que, no obstante la presión ejercida por el sistema imperial, mantuvieron la esencia del sistema religioso nativo. Propongo que la conversión al Catolicismo por parte de los indios fue, desde esta perspectiva, real, honesta e irreversible.

1 Pierre Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice*, translated by Richard Nice, (Cambridge University Press, 1977), 72.

2 Pierre Bourdieu, “Habitus”, en Jean Hillier and Emma Rooksby, eds., *Habitus: A Sense of Place*, (Ashgate, 2002,) 27-34, 30-31.

3 Peter Gose, *Invasers as Ancestors. On the Making and Unmaking of Spanish Colonialism in the Andes* (University of Toronto Press, 2008).

¿Qué fue lo que se mantuvo de la religión nativa prehispánica? Sostengo que dos principios esenciales del mundo espiritual nativo, expresados en un par de prácticas ancestrales: el culto a cerros y volcanes y a los antepasados. Ambos cultos resistieron la evangelización debido a que son vehículos esenciales de memoria social⁴. Las prácticas religiosas en cuestión servían a los andinos para actualizar mecanismos de adhesión social que estaban en la base misma de su identidad como grupos étnicos. Ceremonias en honor a cerros y volcanes y a los ancestros estaban asociadas, en definidas cuentas, a mitos de origen. Tales mitos constituyen elementos fundamentales de lo que Jacques Le Goff denomina “memoria étnica”, la cual, según él, constituye un requisito primordial para la existencia misma de pueblos que carecen de escritura⁵.

Ambos cultos, además, constituían medios espirituales para garantizar la sobrevivencia material de los grupos indígenas. Según la cosmología andina, tanto las momias de los antepasados como cerros y volcanes eran los encargados de velar por el bienestar físico y material de seres humanos y animales. Era, por lo tanto, prioritario rendir culto a ambos a fin de garantizar la sobrevivencia de los grupos étnicos. En los Andes, como en las sociedades pre modernas, cualquier distinción entre economía y religión constituía una dicotomía carente de sentido.

Ambos cultos, considerados bases fundamentales de la memoria étnica y prioritarios para la sobrevivencia, perduraron a pesar de la evangelización imperial gracias a acciones rituales clandestinas (o al menos no aceptables a ojos de la iglesia colonial). En un modo similar a las observaciones de Paul Connerton en su estudio sobre memoria social, la reactualización ritual de tales mecanismos materializaba recuerdos colectivos haciendo uso del cuerpo⁶. El uso del cuerpo en particular, concepto usado por Connerton en un modo más bien genérico, tiene en el caso en estudio un sentido al cuanto más concreto. Se trata, para la precisión, del uso de cuerpos momificados con fines rituales y políticos.

Peter Gose ha demostrado fehacientemente cómo el culto a cerros y a los ancestros constituía una indisociable creencia primordial panandina que hizo su ingreso en la espiritualidad colonial nativa. El mismo autor indica que, conforme avanzaba el período colonial, ambos cultos sufren una separación en la cual las montañas adoptaron los atributos protectores de los ancestros (y por, con ellos, fácilmente las

⁴ Tomo esta idea del estudio de Thomas Abercrombie sobre los K'ulta en Bolivia. Desde una perspectiva moderna, Abercrombie justamente indica que toda forma de persistencia cultural indígena puede y debe ser entendida como formas de memoria social. Véase su *Pathways of Memory and Power. Ethnography and History among an Andean People* (The University of Wisconsin Press, 1998), Introduction, 3-25, en particular 21-24.

⁵ Jacques Le Goff, *History and Memory*. Translated by Steven Rendall and Elizabeth Claman (Columbia University Press, 1992), 55.

⁶ Paul Connerton, *How Societies Remember* (Cambridge University Press, 1989), capítulo 1, “Social Memory” y en particular 25-28.

bondades del Catolicismo) y las momias de los antepasados fueron paulatinamente reconocidas como agentes de un pasado no-cristiano y, de consecuencia, ajeno a la vida comunitaria en los Andes⁷. Esta transformación, que Gose asume generalizada en los Andes, no es evidente en el área de Arequipa. Este estudio demuestra cómo a finales de la colonia en la zona es el culto a las momias de los ancestros el que ha incorporado elementos fundamentales del Catolicismo.

La resistencia que los cultos a cerros y volcanes y a los antepasados ofrecieron al Catolicismo colonial no debiera sorprender ya que ambos daban sentido a la identidad social de los grupos étnicos. La naturaleza de la evidencia rescatada en este estudio, entonces, da razón a la propuesta pionera de Maurice Halbwach según la cual la memoria colectiva es siempre y *per se* una construcción social⁸. El culto a los volcanes y a los antepasados, a la vez que ligados entre sí, estaban conectados en la zona en estudio (como en todos los Andes) con la élite indígena gobernante. Es entonces claro que una historia de la religión nativa colonial está íntimamente ligada a los avatares de los grupos nativos políticos dominantes. No podría ser de otra manera, ya que la organización de las actividades religiosas en los Andes ha estado tradicionalmente en manos de la élite. Por lo tanto, los deberes a ésta asignados entremezclaban sin contradicción la administración del mundo espiritual y económico en la vida cotidiana de los indios.

No podemos olvidar que la religión nativa colonial en el área ha sobrevivido y operado adaptaciones en un contexto de subordinación. Entendida como formas de memoria social, entonces, la religión indígena de los siglos XVI, XVII y XVIII puede también ser analizada como una contra-memoria, o memoria alternativa⁹. Este discurso espiritual alternativo al paradigma imperial dominante, sin embargo, sobrevivió debido a que manipuló negociaciones con la religión oficial. La religión colonial andina emerge en el área de este estudio como el fruto negociado de una interacción constante y dinámica entre un pasado idealizado y las demandas de un presente opresivo¹⁰. Es claramente imposible negar la foucauldiana observación de que “donde hay poder, hay resistencia”. No obstante, la interacción entre pasado

7 Gose, *Invaders as Ancestors*, 294-307.

8 Maurice Halbwachs, *Le Cadres Sociaux de la Mémoire* (Paris, 1925). Véase la discusión al respecto en Barbara Misztal, *Theories of Social Remembering* (Open University Press, 2003), 51 y siguientes.

9 Adscribo sólo en parte a la definición de Michel Foucault para este término, en cuanto constituyó un paso fundamental para la formulación de una propuesta alternativa al concepto de “invention of tradition”, según el cual la memoria del pasado es manipulada según los intereses de los grupos en poder. Por otra parte, su conceptualización un tanto simplista de memoria popular como alternativa discursiva y material usada por grupos marginados del poder es, creo, sólo parcialmente aplicable a los Andes coloniales. Véase Foucault, *Language, Counter-Memory, Practice. Selected Essays and Interviews*. Edited with an Introduction by Donald F. Bouchard. Translated by Donald F. Bouchard and Sherry Simon, (Cornell University Press, 1977), 18.

10 Para una discusión bibliográfica sobre memoria colectiva como un proceso de negociación, véase el erudito texto de Misztal, *Theories of Social Remembering*, 67-74.

y presente y las vetas de negociación abiertas a los nativos por la administración eclesiástica virreinal facilitaron la incorporación de elementos provenientes de la cosmología religiosa europea en rituales que sostenían la persistencia misma de la identidad étnica de los dominados. Conuerdo, en este particular, con la propuesta de Abercrombie, según la cual la matriz institucional de la sobrevivencia cultural andina se debe entender como producto de la interacción con (antes que de la resistencia a) el poder imperial ibérico y sus agentes¹¹.

Las acciones de los representantes del imperio influenciaron no sólo la espiritualidad andina sino también nuestros esfuerzos por reconstruirla. Dada la ausencia de escritura en los Andes (al menos, de una escritura identificable como tal por los españoles), la mayor parte de las fuentes a disposición de los investigadores fueron escritas por los europeos. Resulta claro que el encuentro entre españoles e indios en los Andes fue también un encuentro entre la oralidad y la escritura. Tal distinción, sin embargo, no debe ser asumida como globalizante ni permanente. Las distancias entre uno y otro grupo en cuanto a su familiaridad con el texto escrito seguramente se esfumaron con el tiempo. Después de años de estar expuestos a la efectividad judicial de la palabra escrita, los indios con seguridad comenzaron a incorporar conceptos por naturaleza ibéricos en sus propios discursos¹². El sutil y dinámico juego de testimonios opuestos-complementarios que esta situación provoca sin dudas complica la labor del historiador y será materia de discusión en los casos que este estudio presenta.

La elección del Obispado de Arequipa como el escenario para estudiar la religión colonial nativa merece una explicación. La opción tiene como propósito responder a la historiografía que por décadas se ha preocupado de los Andes centrales. Notablemente bien documentados, estos estudios han producido un vasto repertorio de explicaciones sobre la vitalidad religiosa medio-colonial exhibida por los nativos de Perú central. Una conclusión comúnmente aceptada es que durante el siglo XVII, un período que la mayoría de los especialistas considera como de crisis, los andinos hicieron uso de sus prácticas religiosas tradicionales (las que habían permanecido relativamente intocadas por el catolicismo colonial) para resistir la opresión del poder imperial. Tal resistencia despertó las fuerzas inquisitoriales que eran un componente atávico del catolicismo ibérico. Fue entonces cuando la iglesia colonial peruana desató un agresivo intento por erradicar definitivamente de entre los indios prácticas que consideraba paganas y, para tal fin, inició una serie sostenida de persecuciones religiosas que los especialistas identifican como las “campañas de extirpación de idolatrías”.

11 Abercrombie, *Pathways of Memory*, 23.

12 *Ibid.*, 18.

En claro contraste, la región sur-Andina parece haber escapado al celo religioso virreinal —sabemos de sólo dos procesos contra la religión nativa en el área, uno en el siglo XVII y otro en el XVIII, ambos detallados en este libro. El escaso número de sumarios en contra de los ritos indígenas no obedece, demuestro en este estudio, a la correcta conversión de los indios por parte de la primera ola de evangelizadores en el siglo XVI. La aparente ausencia de idolatría en la zona fue causada por dos factores interconectados: las presiones de las carreras eclesiásticas y los condicionamientos impuestos sobre los curas y sus familias por las demandas del mercado colonial. Ambos factores forzaron a los curas doctrineros y a sus parroquianos indios a usar una serie de mecanismos adaptativos para coexistir pacíficamente y, aún más, beneficiarse de su interacción cotidiana. Ambos grupos, demostraré, hicieron uso ingenioso de una variada serie de “tácticas”, como las ha definido Michel de Certeau, que les permitieron manipular el sistema colonial a su propio beneficio¹³. En términos concretos, este estudio demuestra que la idolatría indígena estaba al cuanto presente en el área del Obispado de Arequipa. La serie de “tácticas” usadas por nativos y curas doctrineros excluyó la detección de faltas al Catolicismo y su efecto inmediato, la coerción religiosa, como posibles instrumentos de negociación.

La fecha que concluye este estudio (mediados del siglo XVIII) también merece algunas observaciones. Inicialmente y desde un punto de vista estrictamente cronológico, es pertinente señalar que el último proceso contra la religión indígena en la zona tuvo lugar entre los años 1748 y 1754. La persecución llevada a cabo contra el cacique idólatra Gregorio Taco, evento que los mismos protagonistas definieron como “la última campaña de extirpación de idolatrías en los Andes”, es detallada en el capítulo final. Desde una perspectiva general, el caso puede ser considerado parte de los numerosos desafíos indígenas a la autoridad colonial que florecieron en los Andes en ese período. Especialistas han detallado copiosamente particulares de estas rebeliones indígenas tardo-coloniales y, en particular, la revitalización de la religión ancestral que fue parte integral de éstas. Así, este caso local de ofensas a la religión católica (que en realidad era un astuto uso político del tradicional culto a los ancestros) forma parte del referido cosmos de insurrecciones contra el sistema colonial que culminaron en 1780 con la rebelión de Tupac Amaru.

Por otra parte, usando un enfoque diacrónico como el de la cronología propuesta por Manuel Marzal, resulta claro que el caso de Gregorio Taco es representativo de una fase importante en los cambios experimentados por la religiosidad andina. De acuerdo a Marzal, la religión nativa moderna en los Andes pasó por un período formativo, el cual va desde la celebración del Primer Concilio Limense,

13 Michel de Certeau, *The Practice of Everyday Life*, translated by Stephen Randall, (University of California Press, 1988), 38 y siguientes.

en 1551, hasta el final de las grandes campañas de represión religiosa de mediados del siglo XVII. Desde 1660 en adelante y por unos 130 años, Marzal identifica la aparición y consolidación de una innovada religión indígena, ya despojada de la parafernalia estatal impuesta por el Incanato y mostrando los efectos de la compulsoria imposición del dogma católico. Este repertorio de cambios religiosos, afirma Marzal, ya es evidente a mediados del siglo XVIII y permaneció substancialmente inalterado hasta mediados del siglo XIX, con la aparición de los esfuerzos por crear un estado-nación¹⁴. El caso de Gregorio Taco, entonces, puede ser entendido como un ejemplo de la referida cristalización de los cambios que provocó en la religión nativa la influencia del catolicismo ibérico.

Capítulo 1, “Tiempos prehispánicos”, detalla las principales prácticas religiosas indígenas en el área en la que luego se ha de fundar el Obispado de Arequipa. Enfatiza la naturaleza pluri-étnica de la zona, donde Quechuas, Aimaras y una multiplicidad de grupos étnicos menores coexistieron. La cercanía, así como las interacciones políticas y económicas llevadas a cabo entre estos grupos, hace de una descripción pormenorizada de la religión pre-colonial en la zona el tema de un libro aparte. Por lo tanto, la formidable influencia espiritual de la dominación aimara en el área ha sido adoptada como paradigma central del segmento. En este contexto, tres cultos esenciales de la espiritualidad aimara (y andina en general, para tales propósitos) son detallados: el culto a los lugares de origen, a los cerros y volcanes y a los ancestros.

Capítulo 2, “La empresa evangélica temprana”, detalla los primeros intentos evangelizadores en la zona llevados a cabo por algunas órdenes religiosas. El celo misionero de los frailes se estrelló contra las duras condiciones en las cuales los primeros agentes del catolicismo colonial debieron desarrollar sus funciones. Años de guerras civiles, así como el caos en el cual las autoridades ibéricas trataron de organizar la nueva provincia del imperio español, hicieron extremadamente difícil para los indios recibir un adecuado catequismo en las primeras décadas que siguieron a la conquista. El descubrimiento del movimiento milenarista conocido como Taqui Onqoy hizo evidente las falencias (y los logros, algunos autores sostienen) del modelo de conversión hasta entonces empleado, instigando a la administración eclesiástica virreinal a elaborar una respuesta radicalmente diferente. A inicios de la década de 1580, con el Tercer Concilio Provincial de Lima, la iglesia peruana dejó en claro que la conversión por medios violentos era preferible a seguir apelando a la razón natural de los nativos.

14 Manuel Marzal, *La transformación religiosa en los Andes* (Pontificia Universidad Católica del Perú, 1883), 435 y siguientes. Para una visión crítica de tal cronología por parte del propio autor, véase Manuel Marzal, “The Religion of the Andean Quechua in Southern Peru”, en Manuel Marzal et al., *The Indian Face of God in Latin America*, translated by Penelope R. Hall (Orbis Book, 1996), 67-118, específicamente 93-94.

Tal disposición, sin embargo, no encontró terreno fértil en el Obispado de Arequipa. Capítulo 3, “La iglesia madura”, discute los mecanismos que curas doctrineros deseosos por avanzar en sus carreras usaron para ganarse una promoción. Dadas las presiones del mercado colonial, así como los requisitos impuestos por la administración eclesiástica obispal, la mayoría de los curas debieron promover y mantener relaciones amigables con sus parroquianos nativos. Estos intercambios, mutuamente beneficiosos y casi al margen de la legalidad, hicieron que ambas partes prestaran poca atención a la correcta evangelización de los indios. El paganismo indígena estaba al cuanto presente en el área y seguramente todos lo sabían. Los curas locales y sus aliados, la élite indígena, optaron por no usarlo como un componente en sus negociaciones, dado que obstaculizaba los potenciales beneficios que ambos podían obtener del poder colonial.

Capítulo 4, “La crisis religiosa indígena del siglo XVII”, ilustra antecedentes medio-coloniales que indican las primeras adaptaciones religiosas llevadas a cabo por los nativos en la zona. Un evento natural, la erupción del volcán Huayna Putina en 1600, y otro legal, la investigación en 1671 a prácticas de idolatría indígena (la única en la zona para todo el siglo XVII), arrojan luz sobre el rol que la religión tradicional, y en particular el culto a volcanes y montañas y a los lugares de origen, tenían para la sobrevivencia espiritual, política y económica de los indios.

Capítulo 5, “El siglo XVIII en Arequipa: el regreso de los ancestros (y su Santo)”, analiza el proceso judicial seguido contra Gregorio Taco, el cacique idólatra ya identificado. Dicho expediente pone de manifiesto la vitalidad que el culto a las momias de los ancestros tenía en la zona a fines del período colonial. Aún cuando sobrevivió al Catolicismo agresivo de tiempos precedentes, el culto no hace su aparición sin modificaciones. El análisis del proceso judicial evidencia que, después de 200 años de influencia europea, resultaba natural para indios poderosos dentro de la comunidad asumir la defensa de ésta, ya sea en términos económicos como espirituales. Tal particular indica que la irrupción del capitalismo colonial había cambiado el rostro de la élite nativa, pero no sus obligaciones religiosas y sociales ni la natural interconectividad de éstas.

Es claro que el Obispado de Arequipa ofreció a los grupos indígenas residentes una relativa impunidad religiosa. La falta de interés por parte de los representantes de la espiritualidad imperial en perseguir faltas a la fe probablemente ayudó a los nativos a mantener su religión tradicional. En contrapartida, la misma coyuntura provocó una escasez de rastros documentales. Los casos usados en este estudio, por lo tanto, pueden ser vistos como superficialmente ilustrativos de una realidad histórica más compleja. En respuesta, puedo señalar que la aparente abundancia de casos de idolatría en los Andes coloniales centrales constituyó más bien la excepción a la regla, ya que obedeció a conflictos al interior del sistema colonial y no a una

congénita, inusitada capacidad de resistencia de la religión nativa. Los casos detectados para Arequipa, en contraste, debido a que fueron gestados en una situación de menor coerción religiosa, resultan más ilustrativos de los efectos que el Catolicismo ocasionó sobre los *habitus* religiosos de los indios. Sostengo que precisamente porque la religión pre-hispánica fue dejada virtualmente intocada en el área, los casos aquí presentados son más fielmente representativos de las adaptaciones espirituales operadas por los indios de frente al Catolicismo imperial. Los indios de Arequipa debieron responder a un menor número de investigaciones —instancias estresantes que, en el largo plazo, uniformaron sus respuestas a los jueces eclesiásticos. Además, dado que el clero local prestaba escasa atención a transgresiones religiosas menores, surge de las investigaciones recopiladas una idea del estado de elementos religiosos que indiscutiblemente (para indios y europeos) constituían faltas mayúsculas a la fe y puntos (al menos en apariencia) irreconciliables entre ambas religiones. Dado que constituían clamorosas transgresiones que el sistema eclesiástico simplemente no podía seguir ignorando, estas instancias son demostrativas de los límites efectivos de adaptación de la espiritualidad andina y, por lo tanto, ofrecen una visión de la esencia de la religión tradicional.

Capítulo 1

TIEMPOS PRE-HISPÁNICOS

Los nativos que poblaban la futura jurisdicción de la Diócesis de Arequipa constituían al momento de la conquista grupos misceláneos que habían experimentado la poderosa influencia de dos estados expansionistas en los Andes, los señoríos aimaras y el imperio inca. Grupos locales habían florecido antes en el área gracias a un uso hábil de los recursos naturales basado en una eficaz organización de la labor comunitaria. Desde momentos tempranos, la creación y consolidación política de una élite nativa permitió a los diversos grupos étnicos organizar eficientemente la mano de obra necesaria para la empresa colectiva de la sobrevivencia en los Andes.

Sobre estas primeras estructuras políticas se superpuso la influyente presencia de los poderosos señoríos aimara en el área. La expansión de estos grupos étnicos altiplánicos trajo consigo también el ascendiente ejercido por su religión. Aún cuando la espiritualidad aimara se nutría de principios religiosos generalizados en los Andes, tres cultos primordiales, poderosos e interconectados, la animaron: el culto a los ancestros, a las montañas y volcanes y a los lugares de origen. Dado que los tres cultos respondían a la necesidad de garantizar la sobrevivencia de los grupos étnicos, todos ellos hallaban en los líderes nativos un protagonista crucial.

La anexión de los señoríos aimara al imperio inca significó también la incorporación de los territorios sobre los cuales éstos mantenían control. La influencia incaica en el área no alteró las dinámicas económicas y políticas previamente usadas por los aimaras. A nivel político, los líderes aimaras fueron confirmados en sus cargos a cambio de transformarse en competentes administradores locales de los recursos humanos y naturales que ahora estaban al servicio del Incanato. A nivel espiritual, la religión inca se sobrepuso sobre cultos y mitos aimaras, una estrategia que le permitió ganar legitimidad y mantener extensos territorios bajo control cusqueño.

Los tres cultos primordiales aimara se vieron revitalizados con la dominación inca. Más aún, uno de ellos en particular, el culto a las montañas, fue equipado

con una importante parafernalia estatal que dejó una traza profunda en la memoria colectiva de los grupos locales.

* * *

La geografía del área que constituye hoy el sur del Perú y el norte de Chile, donde los españoles fundaron la Diócesis de Arequipa a comienzos del siglo XVII, puso duros desafíos a sus primeros pobladores. A grades rasgos, la zona incluye dos paisajes bien diferenciados: una serie de planicies costeras semidesérticas y las cadenas montañosas de la vertiente occidental de la Cordillera de los Andes (véase mapa). Sólo desde el río Atico hasta Camaná y al sur de Arica existen montañas de baja cota que alcanzan el Océano Pacífico. En medio de éstas se hallan amplias planicies que gradualmente ganan altitud conforme se acercan a los Andes. Tales planicies tienen como única fuente de agua algunos ríos de caudales irregulares que fluyen desde los Andes al mar. Estos cauces se filtran subterráneamente en puntos específicos para reaparecer a cotas más bajas en contados oasis.

La zona noreste (donde se ubicaron las jurisdicciones coloniales de Condesuyos y Caylloma) y en particular el Valle del Colca fueron el hogar de una abundante población precolombina. Aquí volcanes y montañas alcanzan fácilmente más de 6000 msnm, dejando entre ellos espacio a numerosos valles. Éstos obtienen el agua necesaria gracias a lluvias y deshielos estacionales, así como a glaciares permanentes que a intervalos cortan el macizo andino. Algunos de estos ríos llegan al Océano Pacífico con un torrente poderoso. Otros, en cambio, tienen a su disposición sólo un flujo fluctuante. Esto obligó a grupos nativos que habitaban a cotas más bajas a construir importantes obras de ingeniería hidráulica, como terrazas de cultivo y canales de regadío¹.

Hacia el sur, desde Moquegua a Tarapacá, varios ríos logran drenar en el Océano Pacífico. Las aguas de estos cauces varían en calidad y composición química, situación que condicionó el asentamiento humano en tiempos prehispánicos². Estos ríos se tornan subterráneos a la altura de Tarapacá, en la Pampa del Tamarugal, una planicie desierta de unos 50 kilómetros de ancho y una altura de alrededor de 1000 msnm. La mayor parte de este desierto está cubierta de arena y toda el agua disponible proviene de contados oasis, hecho que originó un asentamiento humano aún hoy precario. La excepción la constituye el oasis de Pica, donde una

1 Keith Davies, *Landowners in Colonial Peru* (University of Texas Press, 1984), 8-12.

2 Acerca de cómo la calidad de estas aguas afectó las actividades agrícolas y la cosmovisión indígena en la zona, véase Luis Alvarez Miranda, "Lo Dulce y lo Salado: Dos Formas de Percepción en los Andes, Tiawanaku e Inca", en *Etnicidad, Economía y Simbolismo en los Andes*. II Congreso Internacional de Etnohistoria, Coroico, S. Arze, R. Barragan, L. Escobari, X. Medinacelli, eds. (La Paz: HISBOL/IFEA/SBH-ASUR, 1992), 147-61.

fuerza termal da origen a un flujo de agua constante que sostiene una permanente actividad agrícola³.

Grupos indígenas se asentaron en torno a los principales cauces de agua desde tiempos tempranos. Alrededor del período que los arqueólogos identifican como el Horizonte Medio (600-1000 DC), la mayoría de estos indios, a quienes los etnohistoriadores genéricamente se refieren como yungas o llactayocs, se organizaron en señoríos. Tales organizaciones políticas tenían en común el entender una autoridad central, una sociedad estratificada y el pago obligatorio de impuestos como fundamentales para el bien común. Los majestuosos canales de regadío y terrazas de cultivo descubiertos en algunas áreas demuestran el uso que estas sociedades dieron a la labor comunitaria, medio usado por los indios para cumplir con sus obligaciones tributarias. Estas evidencias confirman también el poder político de las emergentes élites nativas. Estos nativos eran quienes tenían como tradicional obligación organizar la mano de obra y los recursos requeridos para completar tareas necesarias al bien común. Es así como, por ejemplo, los pequeños señoríos kuntis, aronis, yanaguas y chilpacas en torno al río Chili dejaron en numerosos y elaborados vestigios arqueológicos evidencia de la complejidad de su organización política⁴.

En los valles costeros del sur, desde Moquegua a Tarapacá, grupos misceláneos de indios, genéricamente conocidos como colis y de quienes aún se sabe muy poco, se asentaron y prosperaron. En la costa, un grupo de pescadores identificados como camanchacas florecieron gracias a los abundantes recursos marinos del área. Información de archivo indica que los camanchacas habitaron en todos los estuarios de los mayores ríos, desde Moquegua a Atacama. Estos nativos residían en aldeas aisladas y etnohistoriadores sostienen que carecían de una autoridad central. Mayores detalles acerca de su organización social, vida material y especificidades lingüísticas son aún materia de debate⁵.

Alrededor de 1200 DC, poderosos señoríos aimara comenzaron a florecer en las riveras de los Lagos Titicaca y Poopó, en el altiplano andino. Pronto estas unidades políticas iniciaron una decidida campaña para incorporar indios yungas residentes a cotas más bajas. Desde sus bases localizadas por sobre los 4000 msnm, los señoríos lupaca y pacaxe inicialmente enviaron colonos a zonas ecológicas lo-

3 W. Bollaert, "Observations on the Geography of Southern Peru, including a Survey of the Province of Tarapacá, a route to Chile by the Coast of the Desert of Atacama", *Journal of the Royal Geographical Society of London*, vol. 21 (1851), 99-130, 108-111.

4 Guillermo Galdós Rodríguez, *Kuntisuyu. Lo que encontraron los españoles*, (Arequipa: Fundación M.J. Bustamante De la Fuente, 1985), 20-25. Véase también su "Uros, Camanchacas, Changos, Puquinas y Yungas Pescadores en Sud-Perú y Norte de Chile" en *Revista Diálogo Andino*, No.1, 1982, 15, y su "Las Naciones Ancestrales y la Conquista Inca", en *Historia General de Arequipa*, Máximo Neira Avendaño et al (Arequipa: Fundación M.J. Bustamante De la Fuente, 1990), 185-213.

5 María Rostworowski, "La Región de Colesuyu", *Revista Chungará*, No. 16-17, 1986, 127-135.

calizadas a alturas más bajas a fin de obtener recursos agrícolas que les permitieran diversificar su dieta. Con el tiempo, estos señoríos lograron tener bajo su control una variada gama de recursos. Ésta incluía:

- a. ganado nativo (llamas y alpacas) y productos derivados (carne, carne deshidratada conocida como charqui y lana) en el altiplano,
- b. papas, maíz, chili, algodón y coca en los valles y
- c. pescado, cochayuyo (algas marinas) y guano (excremento de aves marinas a uso de fertilizante) provenientes de la costa. Autoridades lupaqa y pacaxes supervisaron el intercambio de tales productos desde sus respectivos centros de poder, acción que legitimó la autoridad política que mantenían sobre los extendidos territorios bajo su control⁶.

Evidencia arqueológica demuestra que lupaqa y pacaxes sobrepusieron sus colonias a través de la mayor parte del territorio que constituye hoy el sur del Perú y el norte de Chile. Otro grupo aimara establecido en el Lago Poopó, los carangas, también expandió su influencia hacia el Océano Pacífico y, al momento de la conquista española, mantenía bajo su control los valles alrededor de Arica⁷. Es también probable que carangas, lupaqa y pacaxes hayan compartido recursos económicos situados a baja cota, añadiendo así complejidad al mosaico prehispánico de la zona.

Abundante información indica que los señoríos aimaras dominaron un extenso territorio⁸. A nivel espiritual, sabemos que los dominios bajo su control eran concebidos como una dualidad cosmológica —lugares a baja cota eran conocidos como Umasuyu, mientras que aquéllos a altura elevada eran denominados Urqusuyu⁹. A esta dualidad, etnohistoriadores han añadido otra región espiritual (y

6 Acerca del uso político de la “verticalidad” de la geografía andina, véase John V. Murra, “Control vertical de un máximo de pisos ecológicos en la economía de las sociedades andinas” en sus *Formaciones Económicas y Políticas del Mundo Andino* (Lima: IEP, 1975), 59-115. Véase también su “The Economic Organization of the Inca State”, Ph.D. Dissertation, University of Chicago, 1956. Acerca del señorío lupaqa véase su “An Aymara Kingdom in 1567” in *Ethnohistory*, Vol. 15, No.2 (Spring, 1968), 115-151. Para una reevaluación de este estudio, véase Mary Van Buren, “Rethinking the Vertical Archipelago: Ethnicity, Exchange, and History in the South Central Andes” en *American Anthropologist*, New Series, Vol. 98, No.2, (Jun., 1996), 338-351.

7 Giles Riviere, “Sabaya: structures socio-economiques et representations symboliques dans les carangas, Bolivie”, Doctorat de 3^{ème} Cycle d’Ethonologie, École de Hautes Études en Sciences Sociales, Paris, 1982. Acerca de la influencia Caranga en Arica, véase Alan Durston y Jorge Hidalgo Lehuédé, “La Presencia Andina en los Valles de Arica, siglos XVI-XVIII”, en *Historia Andina en Chile*, Jorge Hidalgo Lehuédé, ed. (Santiago: Editorial Universitaria, 2004), 479-506.

8 Sabemos que también extendieron su influencia hacia el este, a fin de manejar recursos localizados en la cuenca hidrográfica del Amazonas.

9 Thérèse Bouysson Cassagne propuso que el mapa espiritual de los señoríos aimara interpreta y sistematiza la división ecológica puna-valle teniendo como eje central los sistemas hídricos del altiplano. Véase su *La identidad Aymara. Aproximación histórica (Siglo XV, Siglo XVI)* (LA Paz: HISBOL-IFEPA, 1987), 210-211. Para una interpretación a largo plazo de esta organización, véase Astvaldur Astvaldsson, “The Dynamics of Aymara duality: Change

económica). Este suyu, según ellos, incluía los valles de Torata, Moquegua, Sama, Locumba y Lluta, y era conocido como Colesuyu. Los indios del Colesuyu tenían su centro político en las cercanías del (futuro) pueblo de Moquegua y pagaban sus impuestos a los señores aimaras en chilis, algodón y maíz a cambio de carne de llama, charqui y lana¹⁰.

Los aimaras no sólo sacralizaron su espacio geográfico. El tiempo también fue concebido como un eje referencial que servía para dar significado a procesos sociales. Así, sabemos que concebían en un pasado remoto la existencia de un tiempo primordial conocido como *taypi*, momento en el cual los hombres habían sido creados y el mundo organizado¹¹. Fue en este tiempo que grupos étnicos (que más tarde fueron denominados *ayllus*, o grupos de parentesco) fueron creados en el Lago Titicaca para luego viajar subterráneamente y emerger en sus lugares de origen (normalmente cuevas, cerros y volcanes), conocidos como *paqarinas*. Estos lugares constituyeron centros ancestrales de creación y, por lo tanto, adoptaron la condición de *huaqa* (un término más bien genérico que denota la sacralidad de un lugar u objeto).

La figura central del *taypi* es Tunupa, un dios organizador errante supremo (que también corresponde a la figura de un héroe cultural) quien manifiesta sus poderes a través del control de los fenómenos meteorológicos asociados a la lluvia y, en particular, el rayo. Por este motivo, Tunupa fue vinculado a la fertilidad de la tierra¹². Es probable que Tunupa se haya superpuesto a una divinidad anterior, un antiguo culto al rayo practicado por los habitantes del altiplano. Dado que Tunupa dominaba el fuego del rayo, también controlaba el fuego de los volcanes (una poderosa asociación en la cosmovisión aimara a la que me referiré más adelante), erigiéndose en este modo en una influyente deidad pan-aimara¹³.

Una segunda edad, denominada *puruna*, sucede a la del *taypi*. Este período corresponde a un tiempo asociado a una noción de salvajismo social. Para los aimaras, el espacio/tiempo de lo salvaje es también el de los muertos o ancestros y los lugares donde éstos reposan, los volcanes y montañas. Este tiempo validó la importancia de estos sitios, los cuales son concebidos como lugares donde los muertos se reúnen. Es probable que en este período se hallen las raíces de la importancia que las altas cum-

and Continuity on Sociopolitical Structures in the Bolivian Andes”, *Journal of Latin American Studies*, Vol. 32, No.1, Andean Issue, February, 2000, 145-174, 149-150.

10 *La Visita de Juan Gutiérrez Flores al Colesuyo y Pleitos por los Cacicazgos de Torata y Moquegua*, Estudio Análítico de Teresa Cañedo-Argüelles (Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú Fondo Editorial, 2005). El texto, un litigio colonial por los derechos de cacicazgo en la región, ofrece interesantes datos sobre el funcionamiento de esta unidad política prehispánica. Para detalles del funcionamiento de la “economía vertical” de este suyu, véase Teresa Cañedo-Argüelles, “Estudio Analítico”, XII, XIII.

11 Bouysse Cassagne, *La identidad Aymara*, 174-179.

12 Amalia Castelli González, “Tunupa, Divinidad del Altiplano”, Seminario de Ideología y Religión/ Primera Jornada del Museo Nacional de Historia. Noviembre de 1976.

13 Teresa Gisbert de Mesa, *Iconografía y mitos indígenas en el arte* (La Paz: Editorial Gisbert, 1980), 40.

bres tienen aún hoy en la espiritualidad aimara. Por ejemplo, el cronista indígena Felipe Guamán Poma de Ayala, refiriéndose a la religión aimara pre-inca, identificó a uno de los volcanes más importantes de la zona sur del Perú, el Coropuna, como uno de estos centros de reunión de los difuntos, razón por la cual, añadió, el volcán era centro de importantes rituales¹⁴. Aún hoy, los aimaras se refieren a las montañas como achachis y achachilas (ancestros)¹⁵.

Una tercera edad, conocida como del pachacuti, o cambio radical, cierra el ciclo. Corresponde a un tiempo de luchas intestinas entre diversos grupos étnicos, proceso que involucra transformaciones profundas del orden social y natural. Concepto pan-andino, el pachacuti está asociado con cambios profundos (a menudo rápidos y violentos) donde objetos/sujetos/conceptos originalmente concebidos como opuestos alteran su jerarquía, provocando así un caos generativo¹⁶.

La espiritualidad aimara se desarrollaba (como aún hoy sucede) a un nivel doméstico, donde lo sagrado era incorporado y daba sentido a lo cotidiano¹⁷. Muchos de sus detalles han sido explicados usando información etnográfica moderna, probablemente debido a que tenemos escasa información acerca de sus especificidades en tiempos precolombinos. Una de las pocas fuentes disponibles al respecto es una detallada crónica escrita en 1588 por Bartolomé Álvarez, un desilusionado y alarmista cura doctrinero, quien trató de informar las autoridades coloniales acerca de las dificultades que había hallado en la conversión de los indios al Catolicismo a fin de solicitar castigos más severos para los nativos.

Desde Aullagas, un pueblo a orillas del Lago Poopó, Álvarez observó que los aimaras adoraban prácticamente todo lo que podían, incluyendo plantas, animales y rocas, ya que todos estos objetos compartían la condición sagrada de huaqa. Entre éstas, altas montañas ocupaban un lugar primordial y los indios colocaban ídolos de piedra en sus cimas para simbolizar su sacralidad. Durante conflictos bélicos, nota el sacerdote, los nativos portaban tales ídolos en sus desplazamientos y los ubicaban en las cumbres de los nuevos territorios anexados. Álvarez también observa con frustración cómo los nativos adoraban virtualmente cada cerro que conocían ya que, añade, los concebían como sus lugares de creación y sitios de descanso permanente de sus ancestros. Los indios acudían puntualmente a tales puntos a fin de comunicarse con los muertos y obtener información sobre el futuro¹⁸.

14 El Primer Nueva Corónica y Buen Gobierno [1615], John Murra y Rolena Adorno, ed., (Siglo XXI Editores, 1980), fol. 293[295].

15 Bouysse Cassagne, *La identidad*, 179-195, 190.

16 *Ibid.*, 192-204.

17 Para una sumaria relación de la religión aimara cotidiana en nuestros días, véase Xavier Albó, "The Aymara Religious Experience" en Marzal et.al., ed., *The Indian Face of God in Latin America*, 119-167.

18 Bartolomé Álvarez, *De las Costumbres y Conversión de los Indios del Perú. Memorial a Felipe II* [1588] (Madrid: Ediciones Polifemo, 1998), Capítulos 134 y 135.

Álvarez pronto se enteró de la existencia de tumbas clandestinas, donde los indios mantenían y adoraban los cuerpos momificados de sus antepasados y se hizo ayudar por niños de corta edad para ubicarlas y destruirlas. Haciendo caso omiso del concepto de anaya (término genéricamente usado para cadáver), el cura insistió en asociar las momias que recibían ofrendas al concepto de *çupay*, el cual (como luego harán muchos agentes del Catolicismo colonial) se obstinó en identificar como el demonio¹⁹. Es claro que para Álvarez los ancestros tienen una connotación intrínsecamente malévolas. En este sentido, el cura, adelantándose a futuros agentes evangelizadores en los Andes, hizo de la figura de abuelos y abuelas vehículos de la presencia del diablo entre los indios²⁰.

Álvarez también observó cómo sus parroquianos adoraban animales salvajes, tales como halcones, serpientes, lagartos, mariposas y pumas, entre otros. Cóndores eran objeto de particular reverencia debido a que se les creía capaces de comunicarse con los antepasados residentes en las montañas y portar sus mensajes a los vivos. Animales domesticados, cruciales para la dieta cotidiana, ocupaban también un lugar significativo en el panteón aimara. El cura supo que los nativos hacían figurillas de arcilla de llamas y alpacas y las adoraban a fin de garantizar la fertilidad del ganado²¹.

Plantas domesticadas para consumo humano, en particular papas y quínoa, eran objeto de especial adoración. El sacerdote comenta este particular como testigo de vista, ya que observó durante su trabajo catequizador una ceremonia destinada a garantizar una cosecha abundante de papas. Después de coleccionar los tubérculos, los nativos los almacenaron en un depósito y sellaron la entrada con la sangre de varios cuys y un feto de llama para agradecer a la Pachamama (Madre Tierra) por la cosecha. El ritual, dice Álvarez, fue organizado y celebrado por líderes comunitarios y concluyó con una borrachera colectiva, llena de “actos vergonzosos”. Debido a su participación en este tipo de ceremonias, Álvarez identificó a tales líderes como los principales responsables de la fallida conversión de los indios²².

Como hemos visto, montañas eran tenidas como puntos de creación de ancestros primordiales y, como tales, especial reverencia les era debida. Álvarez descubrió que sus parroquianos creían descender de un ancestro primordial que emergió del cerro Ancocaua (Anconcagua, la montaña más alta de los Andes, en Chile)²³. Ancestros como éstos eran tenidos en mayor reverencia y objeto de una elaborada adoración. Los nativos los llamaban cóndores o mallkus, un título que era también asignado a líderes comunitarios de alto rango²⁴. En este modo y probablemente sin

19 Gose, *Invaders as Ancestors*, 142.

20 Álvarez, *De las Costumbres*, Capítulo 137.

21 *Ibid.*, Capítulos 141, 143 y 145.

22 *Ibid.*, Capítulo 151.

23 *Ibid.*, Capítulo 247.

24 *Ibid.*, Capítulo 140.

saberlo, Álvarez dejó en claro cómo el liderazgo político aimara se basaba en nociones espirituales de origen.

Mallkus eran a ojos de la comunidad los responsables de garantizar el bienestar material de los nativos. Esta obligación se extendía después de la muerte y las momias de estos jefes eran adoradas a fin de que mantuvieran su influencia protectora sobre los vivos. Por esa razón es que el entierro de un mallku constituía un momento delicado en la vida cotidiana de los nativos. Álvarez recolectó información al respecto que le llenó de horror. Fastuosas ceremonias precedían a un entierro aparatoso en el cual las múltiples esposas del líder eran asesinadas por jefes de menor rango gracias a la ingestión forzada de comida y cerveza de maíz (chicha)²⁵. A fin de garantizar el favor de la momia del líder difunto, los indios ofrecían al cadáver llamas decapitadas, cuys destripados, hojas de coca masticadas y maíz tostado. Las momias de aquellos mallkus que habían sido en vida excepcionalmente exitosos administradores de los recursos comunitarios, concluye el cura, eran consideradas las más poderosas y normalmente acumulaban la mayor cantidad de ofrendas²⁶.

La expansión de los señoríos aimara a tierras más bajas tuvo connotaciones espirituales para los indios involucrados en el proceso. Desconocemos los detalles de la reacción espiritual de las poblaciones oriundas, aún cuando es fácil suponer que, dada la naturaleza agraria de las economías locales, una gradual asimilación del panteón y los ritos aimara tuvo lugar. En el caso de aquellos nativos que se desplazaron a tierras más bajas, tenemos información acerca de dos grupos en particular que puede servir como modelo. Este es el caso de los collaguas, un grupo indígena de origen altiplánico que logró desplazar a la población originaria del Valle del Colca para asentarse en el lugar. Una relación completada a fines de la década de 1580 por el corregidor español Juan de Ulloa y Mogollón, quien reconstruyó el pasado mítico del grupo entrevistando a los indios más viejos, constituye la fuente más temprana disponible sobre religión collagua. El corregidor se enteró que recién nacidos eran sometidos a un complejo y doloroso proceso de deformación craneana a fin de copiar la forma del volcán que los collaguas adoraban como su paqarina, el Collaguata. Los cabanas, otro grupo de origen altiplánico que se asentó en las cercanías, hacían lo mismo para duplicar la silueta de su propio lugar de origen, el volcán Gualca-Gualca²⁷.

25 Ibid., Capítulo 165.

26 Ibid., Capítulos 158, 160, 161 y 162. Evidencia arqueológica indica que Álvarez no exageró la importancia del culto a las momias de los antepasados entre los aimaras prehispánicos. Inspeccionando la misma área entre 1610 y 1615, el jesuita Bernabé Cobo observó que las tumbas de líderes indígenas estaban tan bien cuidadas que parecían nuevas. En: *Inca Religion and Customs* [1653], traducido y editado por Ronald Hamilton, prólogo de John Howland Rowe, (University of Texas Press, 1990), 247-249.

27 Juan de Ulloa y Mogollón, "Relación para la Provincia de los Collaguas para la Descripción de las Indias que Su Magestad manda hacer" (1596) en *Relaciones Geográficas de Indias* – Perú Vol. 1, Marcos Jiménez de la Espada, ed., (Madrid, 1965), 323.

Deformación craneana (tradicción vetada tempranamente por la administración hispana) era usada como un inequívoco e indeleble medio para exhibir adscripción étnica. En el caso de collaguas y cabanas, resulta claro que la práctica hacía evidente el vínculo entre el grupo social, su paqarina y el territorio económico a disposición de los nativos. Según los antropólogos, este concepto posee un término preciso entre los aimara. Marka, indican, señala la unión entre seres humanos, su paqarina, un ancestro común que habría emergido de ella, y los recursos ambientales usados para asegurar la existencia del grupo étnico²⁸. Esta mezcla entre elementos espirituales, ecológicos y sociales es clave para entender la religión en los Andes²⁹. La deformación craneana que describió Ulloa y Mogollón, entonces, era el medio que collaguas y cabanas usaban para representar la extensión de sus respectivas marcas, las que habían extendido su territorio con el desplazamiento de los nativos a ecologías diversas.

Hacia 1450, arqueólogos indican que los quechuas, un poderoso grupo étnico asentado en el Cusco, comenzaron un decidido proceso de expansión hacia el altiplano. En el transcurso de pocos años, los poderosos señoríos aimaras se hallaron uno tras otro bajo el control de una élite cusqueña sedienta de poder. Cada uno de ellos fue forzado a poner los recursos humanos y ecológicos bajo su control al servicio de la nueva institución política pan-andina en formación, el poderoso imperio inca.

Los incas dominaron un vasto territorio gracias a una vigorosa y bien entrenada burocracia estatal que, antes que introducir cambios radicales en las sociedades anexadas, administraba eficientemente los recursos económicos y los modos de producción tradicionalmente usados por éstas. En el caso de los aimaras, arqueólogos y etnohistoriadores coinciden en señalar que sea tanto su sociedad como su economía permanecieron intocadas luego de su incorporación al incanato³⁰. La élite aimara fue confirmada en el poder casi inmediatamente, a cambio de colocar al servicio de proyectos importantes para el imperio suficientes recursos humanos y materiales. Futuros señores aimara eran llevados al Cusco durante su niñez, a fin de que aprendieran quechua, la *lingua franca* del imperio, y se familiarizaran con la

28 Gerald Taylor, "Introducción" en *Ritos y Tradiciones de Huarochiri del Siglo XVII* (Lima: Instituto de Estudios Peruanos-Instituto Francés de Estudios Andinos, 1987), 15-37, 30-31.

29 Marka halla su equivalente entre los *Quechuas* en el concepto de *llaqta*, el cual también alude a la interconectividad entre ancestros, lugar de origen, medio ambiente y grupo social. Frank Salomon, "Introductory Essay: The Huarochiri Manuscript" in Frank Salomon and George L. Urioste, eds., *The Huarochiri Manuscript. A Testament of Ancient and Colonial Andean Religion* (Austin: Texas University Press, 1991), 22-23.

30 Catherine J. Julien, combinando datos arqueológicos con documentos de archivo, ha probado que las provincias incaicas establecidas alrededor del Lago Titicaca correspondieron a las unidades étnicas originales residentes antes de la expansión inca. Ambas estructuras, según ella, pueden ser reconstruidas con suficiente exactitud usando datos provenientes de dos instancias administrativas coloniales hispanas, el Corregimiento y la Capitanía. Véase su *Hatunqolla: A view from the Titicaca Region* (Berkeley: University of California Press, 1983).

burocracia inca y sus tradiciones. De vuelta a sus territorios, estos líderes traspasaron al Incanato, a cambio de mantener su estatus social, la obligación que los indios comunes tenían originalmente hacia ellos. Tal mecanismo hizo de miembros de la élite aimara elementos cruciales en una red de obligaciones mutuas que transformó el trabajo comunitario tradicionalmente debido a los líderes étnicos en un bien puesto al servicio del Inca y, de consecuencia, al bien común del imperio³¹.

Para el caso de la zona que nos ocupa, la reconstrucción documental de una carrera burocrática arroja luz sobre la dominación inca en el área. Se trata de Tacassi, señor del Colesuyu a fines del incanato. Los servicios de Tacassi fueron detallados en una probanza de méritos que sus descendientes presentaron ante la administración colonial hispana a fines de ser recompensados con un cacicazgo. Así sabemos que Tacassi pertenecía a una familia de alto rango en Chucuito y que, a temprana edad, fue llevado al Cusco para aprender quechua y familiarizarse con los vericuetos de la administración incaica. Puesto a cargo del Colesuyu, Tacassi desempeñó su rol de mediador entre la población local y las demandas imperiales con eficacia y puntualidad, sus descendientes explicaron. Tanto así, señalaron, que el Inca pronto lo confirmó en su cargo y le concedió tierras, muchas mujeres, y, más importante aún, el raro privilegio de ser el único de la zona que podía estar en su presencia. Esta prerrogativa potenció el poder político de Tacassi y los indios del Colesuyu pronto comenzaron a temerle. La parte opositora a la demanda, un grupo nativos que aspiraban a ganar el control del mismo cacicazgo, se apresuró a detallar que el miedo que Tacassi inspiraba no tenía motivos políticos sino sobrenaturales. A fin de lograr una ciega obediencia, Tacassi había por décadas asesinado a cualquier potencial disidente usando un sortilegio ancestral que provocaba ccarachi, una desfiguración cutánea permanente y progresiva. Para tal fin, el señor del Colesuyu había criado un sapo y usaba los excrementos del animal para envenenar a sus víctimas. Cuando Huayna Cápac, recién coronado Inca, anunció una investigación de los crímenes de Tacassi, el poderoso jefe local se auto administró el veneno para alegar que la desfiguración provocada por el ccarachi le impediría acercarse al Inca y, de consecuencia, continuar desempeñando sus funciones³².

La carrera de Tacassi deja en claro que los incas controlaron los valles y las planicies costeras al oeste de los Andes, desde Arequipa a Tarapacá, gracias a la incorporación de los señoríos aimara. Además del entrenamiento de una burocracia aimara eficaz y leal, tal control se consolidó usando varias estrategias a nivel local,

31 Abercrombie, *Pathways of Memory*, 160-161.

32 *La Visita de Juan Gutiérrez Flores al Colesuyo y Pleitos por los Cacicazgos de Torata y Moquegua*, folios 40r., 42r., 48v., 76r. Acerca del uso de sapos en prácticas de brujería, véase Felipe Guaman Poma de Ayala, *El Primer Nueva Corónica y Buen Gobierno*, folio 277. Sobre el uso del animal para ocasionar úlceras cutáneas, véase Teresa Cañedo-Argüelles, "Estudio Análítico" de su edición de *La Visita de Juan de Gutiérrez*, XLIX.

entre ellas, el envío de colonos incas leales al imperio (conocidos como *mitmakunas*) y la búsqueda de convenientes alianzas matrimoniales. Por ejemplo, el cronista Inca Garcilaso de la Vega inmortalizó la referencia que Mayta Cápac, el cuarto Inca, ordenó el asentamiento de un gran número de *mitmakunas* en las fértiles llanuras fluviales del río Chili, donde los españoles más tarde fundaron la ciudad de Arequipa.³³ Por su parte, el cronista franciscano Fray Luis Jerónimo de Oré indica que Mayta Cápac se casó con Mama Yacchi, la hija de un poderoso señor collagua. Para celebrar la unión, los collaguas construyeron una casa de cobre en Coporaque, en el Valle del Colca, la cual las huestes hispanas luego destruyeron para fabricar herraduras para sus caballos³⁴.

Gracias a una u otra estrategia, resulta claro que los collaguas se beneficiaron de una relación estrecha con los incas, la cual se simbolizó en permitirles llevar al monarca en andas durante procesiones ceremoniales³⁵. Más importante aún, la alianza entre incas y collaguas fructificó en la construcción de impresionantes terrazas y canales de regadío que aún hoy se pueden observar en el Valle del Colca. Estos ambiciosos proyectos de ingeniería hidráulica permitieron incrementar la actividad agrícola de la zona y generaron abundantes impuestos bajo la forma de productos agrícolas que la élite cusqueña procedía luego a redistribuir³⁶.

¿Qué cambios experimentó la religión aimara a consecuencia de la conquista inca? Sabemos que, en líneas generales, las religiones locales no sufrían modificaciones a causa de la imposición del poderoso culto solar incaico. La administración imperial enfatizaba a propósito paralelismos existentes entre la religión quechua y los cultos locales, a fin de consolidar y mantener los territorios incorporados. Sabemos además que los Incas proponían una adoración recíproca de deidades, donde las *huacas* locales eran trasladadas y veneradas en el Cusco a cambio de la aceptación por parte de los grupos étnicos recién incorporados al imperio de las tradiciones religiosas incas. La aceptación recíproca de sus dioses por parte de dominados y dominadores (en particular los ancestros primordiales) no fue una estrategia nove-

33 *Comentarios Reales de los Incas* [1609], Libro 3, Capítulo 9.

34 *Symbolo Catholico Indiano* [1598], Antonine Tibesar, OFM, ed. (Lima: Australis, 1992), fol. 41.

35 Guaman Poma de Ayala, *El Primer Nueva Corónica*, fol. 305.

36 John Treacy, *Las Chacras de Coporaque. Andenería y Riego en el Valle del Colca* (Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1994) y William Denevan, ed., *The Cultural Ecology, Archaeology, and History of Terrace and Terrace Abandonment in the Colca Valley of Southern Peru*, 2 vols., (Madison: University of Wisconsin, 1988). No sólo las comunidades indígenas locales se beneficiaron de la expansión inca en la zona. Evidencia hallada en los valles costeros del sur del Perú y norte de Chile indica que la élite aimara usó directamente estrategias imperiales para vigorizar redes de intercambio económico ya en funcionamiento y así fortalecer su propio poder político. Véase R. Alan Covey, "Inka Administration of the Far South Coast of Peru" en *Latin American Antiquity*, Vol.11.No.2 (Jun., 2000), 119-138 y, para el caso de Arica, Iván R. Muñoz Ovalle y Juan M. Chacama Rodríguez, *Complejidad Social en las Alturas de Arica: Territorio, Etnicidad y Vinculación con el Estado Inca* (Arica: Ediciones Universidad de Tarapacá, 2006).

dosa o forzada por los incas. Tal práctica tenía larga data en los Andes y, más aún, era común en sociedades pre-modernas no occidentales. La estrategia tenía como objetivo el favorecer la convivencia pacífica una vez terminado el conflicto bélico³⁷.

Esto queda en evidencia en el caso del mito de origen que constituye el elemento central del período del taypi en la cosmovisión aimara. Sabemos que, según este mito, el Lago Titicaca había sido el lugar de creación de los seres humanos y que desde allí los diferentes grupos étnicos viajaron subterráneamente a diferentes puntos del espacio socio-económico aimara. Una vez en su destino, cada grupo emergió a través sus respectivas *paqarinas*, puntos específicos que desde entonces fueron identificados como centros de origen comunitarios. Los incas se apresuraron a incorporar este mito en la leyenda de Con Ticci Wiracocha (también conocido como Viracocha). Éste era un dios primordial que, después de crear el universo, había creado a la humanidad (incluyendo a la élite cusqueña) usando las piedras que encontró a orillas del lago. Una vez completada su labor, Viracocha ordenó a los hombres efectuar el referido viaje hasta sus *paqarinas*. Con el mito, la administración incaica hizo del Lago Titicaca el lugar de creación de todos los pueblos bajo la autoridad del Inca³⁸. Conforme el culto a Viracocha ganó popularidad, los incas se apresuraron a controlar la robustecida importancia espiritual del lago. Sabemos, por ejemplo, que Inca Yupanqui ordenó construir en la Isla del Sol, ubicada en el centro del lago, un templo imperial en honor al culto solar³⁹.

El mito primordial de Viracocha no sólo validó a nivel imperial la dinámica fundamental del taypi. La fábula oficial también concedió una connotación particular a la imagen de Tunupa, figura esencial de la religión aimara. Según el relato, Viracocha, insatisfecho con los primeros resultados de su labor creadora, decidió crear algunos asistentes que lo ayudaran. Emerge así la figura de Taguacapa (también denominado Tunupa), un sirviente/hijo díscolo, quien asiste al dios/padre en la creación del mundo y la humanidad desobedecido sistemáticamente las instrucciones recibidas⁴⁰. Según crónicas coloniales tempranas recopiladas entre los nativos del altiplano, Viracocha, ofendido, ordenó atar a Tunupa a una balsa dejada luego a la deriva en el Lago Titicaca. Tunupa logró salvarse creando el Desaguadero, conducto fluvial que une a los Lagos Titicaca y Poopó, y desapareció, clamando que un día regresaría para vengarse⁴¹.

37 Gose, *Invaders as Ancestors*, Introduction, passim, y en particular 4-5.

38 Gary Urton, *Inca Myths* (British Museum-University of Texas Press, 1999), 34-37.

39 Sabine MacCormack, "From the Sun of the Incas to the Virgin of Copacabana" *Representations*, No. 8 (Autumn, 1984), 30-60.

40 Tunupa emerge así como la figura de un engañador, un personaje que, más que travieso, adopta connotaciones sutilmente amenazadoras. Véase Pierre Duviols, "Los nombres quechua de Viracocha, supuesto 'Dios creador de los evangelizadores'" *Allpanchis* 10, 53-64.

41 Para una discusión de tales fuentes, véase Nathan Wachtel, "Les transformations de Tunupa. Restructurations religieuses dans les Andes meridionales (XVI-XVIIe siècles)" en *MEFRIM* 101, 2, 1989, 839-873, 848-551.

Aún cuando relegado a la posición de una deidad secundaria y díscola en la mitología oficial incaica, Tunupa captó el interés de los primeros cronistas hispanos que recopilaron información etnográfica entre los aimaras. Por ejemplo, Ludovico Bertonio lo describe como un dios civilizador pre-inca que habría anticipado la tarea evangelizadora europea, confiriéndole atributos de mártir redentor. El mismo cronista asocia a Tunupa con una figura hoy omnipresente en los Andes, el *ekeko*, una deidad asociada a la abundancia y prosperidad⁴². Es claro que versiones coloniales de Tunupa portan el inevitable sello del catolicismo —acerca de la ineludible influencia de la tradición hagiográfica ibérica sobre la imagen de Tunupa me referiré en el capítulo siguiente. Por ahora, baste señalar que las fuentes parecen indicar que, al distorsionar la imagen original de Tunupa, el incanato reforzó su presencia en la memoria colectiva aimara. Un deidad en esencia compleja y polimórfica, Tunupa es asociado aún hoy a las aguas (lluvias, lagos y mares) y su atributo continúa siendo el rayo, fenómeno celeste que precede a la lluvia.

Probablemente el culto local aimara que más beneficios obtuvo de la administración inca fue el de los ancestros. El mito de Viracocha, como hemos visto, dio legitimidad a los antiguos centros de creación de grupos étnicos en la cosmovisión aimara y validó la condición sagrada atribuida a tales lugares. Como en todo el imperio, la relación entre *paqarinas* y ancestros progenitores (mallquis) se vio así revitalizada en los territorios originalmente bajo administración aimara⁴³. Es importante notar que la relación entre mallquis y paqarinas era de naturaleza cíclica. Después de su muerte, estos ancestros eran enterrados dentro de la misma paqarina de la cual habían emergido. Animados por la burocracia religiosa inca, los ayllus (grupos étnicos de parentesco) locales trazaron sus orígenes hasta esas momias, transformando así paqarinas, mallquis y tumbas en inseparables elementos constituyentes de las bases de su identidad étnica⁴⁴.

Para el caso de Arequipa, sabemos que tumbas individuales y colectivas constituían centros de adoración importantes. Por ejemplo, dos modalidades de tumbas han sido identificadas entre los collaguas prehispánicos: cuevas en cerros y montañas (normalmente denominadas paqarinas) y torres de piedras (conocidas como chullpas). Ambas constituían, refieren las fuentes, un poderoso referente espacial/espiritual para sus respectivos ayllus. Especialistas han señalado que existe una posible contradicción entre el uso de chullpas (construcciones artificiales) con

42 Wachtel, "Les transformations", 851, cita 40.

43 Véase el estudio de Gary Urton acerca del rol de Paqariqtambo, el lugar de origen de los Incas, en la construcción de las estructuras sociales y políticas del imperio en su *The History of a Myth. Paqariqtambo and the Origin of the Inkas* (University of Texas Press, 1990).

44 Mary Eileen Doyle, "The Ancestor Cult and Burial Ritual in Seventeenth and Eighteenth Century Central Peru" (Ph.D. diss, University of California Los Angeles, 1988), 87-90.

el concepto de lugar de origen (usualmente lugares naturales). En respuesta, ha sido propuesto que ambos tipos de enterratorios corresponden a variaciones en la arquitectura funeraria collagua vinculadas a las etapas de sacralidad que los espíritus de los difuntos debían superar⁴⁵.

La naturaleza agraria de la economía andina es crucial para entender el rol que las momias de los ancestros jugaban en la espiritualidad pre-colonial indígena. Estas momias eran consideradas como las dueñas de los alimentos y, por lo tanto, las responsables de cosechas abundantes o escasas. Por este motivo, los ayllus presentaban sus respetos a los mallquis antes de limpiar los canales de regadío y los líderes comunitarios les ofrecían cuys y hojas de coca al momento de la siembra. Al tiempo de la cosecha, kuracas verificaban que los indios quemaran los primeros frutos en honor de los mallquis a fin de agradecerles su protección. En términos generales, se entendía que los poderes protectores de un mallqui permanecían intactos mientras su momia conservara una existencia corporal. Es por esto que los indios se esmeraban en preservar estos cuerpos y ofrecerles las ofrendas debidas⁴⁶.

Existía entonces a nivel pan-andino una poderosa asociación entre los beneficiosos poderes de los mallquis para el ciclo agrícola, el culto a los ancestros y los lugares de origen. El incanato hizo de esta tríada un concepto clave en la religión imperial. Un elemento a ésta asociado era el culto a las montañas (también poderoso entre los aimara, quienes como sabemos creían que las montañas eran el lugar de reunión de los muertos), el cual también ganó relevancia gracias al control imperial cusqueño. Dado el rol que la orografía juega en las precipitaciones, las cuales son fundamentales para la vida en los Andes, no resulta difícil entender la naturaleza sagrada que los nativos atribuían a las altas cumbres. Con sobrados motivos, entonces, el culto a las montañas ha sido identificado como uno de los pilares fundamentales de la religión andina⁴⁷.

45 Frédéric Duchesne, "Tumbas de Coporaque. Aproximaciones a concepciones funerarias collaguas" en *Bulletin de l'Institut Français d'Études andines*, 2005, 34 (3):411-429. William H. Isbell ha reconocido que la existencia de *chullpas* entre los aimaras dificulta datar la construcción de las identidades colectivas de los ayllus de origen altiplánico. Estudiando la arquitectura funeraria aimara, Isbell pone en duda la idea que los *ayllus* constituyan instituciones antiguas y postula que estos grupos de parentesco aparecieron en tiempos recientes como una respuesta a la incursión de estados expansionistas en los Andes. Véase su *Mummies and Mortuary Monuments. A Postprocessual Prehistory of Central Andean Social Organizations* (University of Texas Press, 1997). Esta idea ha sido investigada en el área de contacto prehispánico entre indios *yungas* y carangas in Arica. Véase Juan Chacama Rodríguez, "Un Tiempo, Un Espacio, Dos Identidades. Coles y Carangas en la Precordillera de Arica, siglos X-XV", ensayo presentado en el XVII Congreso de Arqueología Chilena, Octubre 2006.

46 Pierre Duviols, *Cultura Andina y Represión. Procesos y Visitas de Idolatrías y hechicerías. Cajatambo, Siglo XVII* (Cusco: Centro de Estudios Rurales "Bartolomé de Las Casas", 1986), 148-149 y 198.

47 Joseph Bastien, *Mountain of the Condor: Metaphor and Ritual in an Andean Ayllu*, (New York, West Publishing Company, 1978), xx.

Arqueólogos han hallado restos de ofrendas ceremoniales en la mayoría de las altas cumbres en los Andes. En el caso específico del área del futuro Obispado de Arequipa, la presencia de numerosas montañas justificó la existencia de un culto vigoroso en su honor. Dos sectores en particular, el Valle de Cotahuasi y el Cañón del Colca, albergan varias montañas que fueron importantes adoratorios prehispánicos, tales como el Coropuna, Ampato, Sabancaya y Solimana. Evidencia arqueológica indica que tales cumbres habían tradicionalmente sido objetos de adoración por parte de las poblaciones nativas. La administración cusqueña se apresuró a institucionalizar tales rituales, introduciendo algunos cambios —por ejemplo, chicha, hojas de coca y llamas reemplazaron a las más tradicionales tablillas decoradas que servían como ofrenda en tiempos anteriores al imperio⁴⁸. La decisión constituyó una astuta medida política, destinada a colocar ritos locales anteriores a los incas bajo la égida de legitimidad concedida por la religión cusqueña⁴⁹.

A fin de robustecer a nivel imperial el significado y boato del culto a montañas locales, los incas también institucionalizaron el ritual conocido como *capacocha*. En tal ritual, niños de ambos sexos eran cuidadosamente elegidos para ser llevados en procesión a través del imperio a fin de ser sacrificados en las cimas de las montañas más importantes. Las ofrendas funerarias de tales enterratorios incluían delicados textiles, figurillas de metal y conchas marinas, elaboradas piezas de cerámica y preciosos tocados de plumas⁵⁰.

El estado incaico organizó en detalles los rituales debidos a cada una de las montañas de la zona que nos ocupa y evidencia indica que el imperio dio preeminencia a algunas montañas sobre otras⁵¹. Dado que cumbres cubiertas de nieve constituían reservas de agua permanentes, éstas ganaron importancia y la administración incaica asignó un número permanente de indios y llamas para mantener el culto a los espíritus que habitaban tales lugares. Debido a esta premisa, cimas como el Solimana y el Coropuna, permanentemente cubiertas de nieve, lograron un lugar destacado en el panteón de las montañas andinas durante la administración

48 Justin Jennings, "Inca Imperialism, Ritual Change, and Cosmological Continuity in the Cotahuasi Valley of Peru," *Journal of Anthropological Research*, 59(4), Winter 2003, 433-462, 451 y siguientes.

49 Por ejemplo, sabemos que Sara-Sara, una de las montañas más importantes de la zona, era considerada el centro de origen de los Chankas, enemigos de los Incas. Después de la derrota de los Chankas, los Incas se apresuraron a conferir a Sara-Sara un estatus de deidad mayor dentro del imperio.

50 Para una detallada descripción de estos hallazgos funerarios, así como las características de los enterratorios, véase Johan Reinhard, *The Ice Maiden: Inca mummies, mountain gods, and sacred sites in the Andes* (Washington, D.C.: National Geographic Society, 2005). Véase también, Johan Reinhard y Constanza Ceruti, "Sacred Mountains, Ceremonial Sites, and Human Sacrifice among the Incas," *Archaeoastronomy*, 19, 2005, 1-43.

51 Guaman Poma, *El Primer Nueva Corónica*, fol. 274 [274]. El mismo cronista refiere que el Inca Huayna Capac quiso hablar con todas las *huaqas* del imperio. La mayoría se negó a responderle y, en castigo, el Inca las destruyó a todas. Sólo mantuvo a las altas cumbres que se comunicaron con él, entre otras, el Coropuna. Véase fol. 113 [113].

cusqueña⁵². No debiera resultar insólito, entonces, que ambas cumbres mantengan su sacralidad en tiempos coloniales.

* * *

Al momento de la conquista española, el área en la que luego se fundó la Diócesis de Arequipa hospedaba grupos indígenas que, no obstante su diversidad, compartían un estrato religioso común. Tres cultos, entrelazados entre sí y considerados básicos para la sobrevivencia material y espiritual de los grupos étnicos, tenían larga data en el área: el culto a los antepasados, a los lugares de origen y a los cerros y volcanes. La administración incaica, la cual esencialmente validó los cultos locales de todas las sociedades que fueron anexadas al imperio, hizo lo mismo con las estructuras espirituales aimaras, que habían ya previamente expandido su influencia en el área. El poder y boato de la parafernalia religiosa inca confirió validez a los cultos tradicionales, dejando una impronta indeleble en la memoria colectiva local. Esta memoria fue luego reforzada en las interacciones que los nativos sostuvieron con los agentes de la conquista espiritual ibérica, en un juego de influencias mutuas.

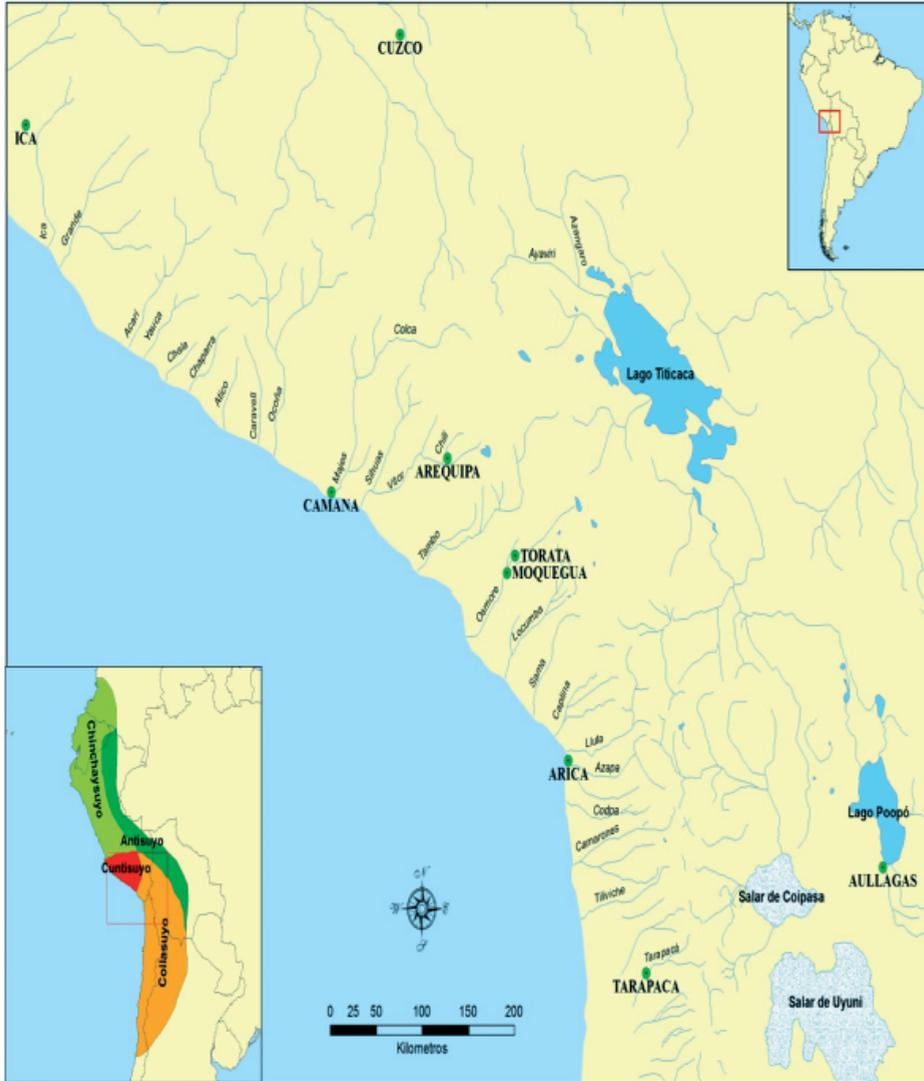
La importancia obtenida y mantenida por los tres cultos aludidos estaba vinculada con el rol político/religioso de la élite indígena, cuyos miembros eran tradicionalmente vistos como los encargados de administrar la vida religiosa y material de los nativos. Tales líderes tuvieron un rol fundamental primero en la expansión de los señoríos aimara y luego en la incorporación del área al incanato. No es sorprendente, entonces, que la continuidad de su rol político dependiera de su eficacia como líderes espirituales y que la naturaleza misma de los tres cultos aludidos se conectara con las razones para su existencia como sub-grupo dentro de las comunidades indígenas.⁵³ La élite nativa ha de mantener este rol de vaso comunicante entre el poder de turno y la comunidad indígena durante la administración virreinal. De consecuencia, las interacciones entre estos indios y los agentes del catolicismo han de afectar los resultados de la evangelización, así como la naturaleza y forma de las adaptaciones religiosas operadas por los andinos.

52 Jennings, "Inca Imperialism", 452.

53 Las comunidades indígenas en los Andes no deben ser vistas como igualitarias ya que tal concepto constituye un mito para las sociedades rurales. En el mismo modo, la voceada simplicidad inherente a relaciones sociales basadas en "interacciones cara a cara" y la presunta e inevitable incapacidad de adaptación al cambio, provienen de la escuela antropológica de Chicago, una tradición norteamericana basada en la tradición Durkheniana de estudios sociológicos. Para una discusión de tales supuestos, véase A.P. Cohen, *The Symbolic Construction of Community* (Ellis Horwood Limited, 1985), 21-37.

Hábitos perniciosos: religión andina colonial en la diócesis de Arequipa

Mapa 1. El Obispado de Arequipa en tiempos prehispánicos.
En el recuadro: El área descrita en este capítulo sobre las cuatro regiones del imperio inca.



Capítulo 2

LA IGLESIA MISIONERA TEMPRANA

Los decenios que siguieron a la llegada de las primeras órdenes religiosas al sur del Perú estuvieron marcados por una empresa misionera militantemente entusiasta pero caótica, una actitud institucional eclesiástica vacilante y la aparición flamante de las primeras interpretaciones religiosas operadas por los nativos. La ambivalencia del momento fue cortada abruptamente por la decisión oficial de la iglesia colonial de incluir la coerción entre las prerrogativas de los agentes evangelizadores.

Los logros concretos que los frailes (los primeros agentes de la evangelización) alcanzaron en la conversión indígena fueron de naturaleza dudosa. Los religiosos usaron sus actividades como material para una robusta empresa propagandística, en modo tal que historiadores se hallan hoy forzados a hilvanar los testimonios compilados en busca de veracidad. A la base de tal entusiasmo militante se hallaba una visión lascasiana de la evangelización, la cual exaltaba la preparación espiritual y cultural de los indios para entender y aceptar el catolicismo. El descubrimiento del Taqi Onqoy en el sur andino propinó, en la década de 1560, un duro golpe a tal postura providencialista de la conquista. A la vez, la apostasía andina desencadenó las fuerzas coercitivas que eran un componente atávico de la iglesia colonial ibérica. Ésta preparó así el escenario para una postura más intolerante frente a los acomodados doctrinarios que a los nativos hasta entonces se les había permitido explorar.

La visión providencialista de su cometido no constituyó el único obstáculo a los afanes evangelizadores de los frailes. La carencia de datos demográficos concretos, así como el desconocimiento del mosaico étnico prehispánico del área y la noción de la encomienda como el lugar natural para dar asistencia espiritual a los indios fueron impedimentos mayores para la adecuada evangelización de éstos. No es de extrañar, entonces, que a poco más de un par de décadas de la llegada de Pizarro y sus hombres a los Andes la nascente estructura eclesiástica colonial optara por una propuesta coercitiva de la conversión de los nativos.

En la mañana del 10 de Julio de 1590, Fray Luis Jerónimo de Oré y un puñado de franciscanos se reunieron con el Corregidor de la Provincia de los Collaguas, el capitán Gaspar Verdugo, en la plaza del pequeño poblado de Lari, una de las doctrinas indígenas en el fértil Valle del Colca. Sin mayores trámites, Oré procedió a denunciar la presencia del cura de la parroquia, Don Andrés de Arana, como ilegal, y reclamar la inmediata reasignación de los nativos a la tutela de los frailes, según lo había dispuesto el Virrey García Hurtado de Mendoza. En respuesta, Arana le enrostró que el propio Comisario de la Orden, Fray Jerónimo de Villacarrillo, había ordenado a los franciscanos retirarse a sus conventos y dejar en manos del clero secular la conversión de los nativos ya que, remarcó, los juzgaba incapaces de predicar correctamente el evangelio. Oré replicó que los Franciscanos habían ya convertido a los indios de la zona con paciencia y dedicación y que los propios nativos habían solicitado directamente al rey de España ser devueltos a la tutela franciscana. Como prueba de su correcta conversión, Oré agregó, los caciques del lugar habían donado a la orden franciscana varios terrenos donde fundar algunos conventos. La caótica discusión entre el cura párroco y los franciscanos fue abruptamente interrumpida por las campanas de la iglesia, que comenzaron a tañer por sí solas. Las puertas de la iglesia se abrieron entonces al improviso y los frailes, gritando que había acaecido un milagro, corrieron a parapetarse dentro del edificio, tomando así posesión de la doctrina¹.

Un informe de 1610 provee indicios acerca de la ubicación de los terrenos donados a la orden franciscana en el Valle del Colca, así como el destino de los conventos que en ellos debían fundarse². En contraste, no existe información sobre el resultado final del pleito por las doctrinas del Colca entre seculares y regulares³. Lo que sí resulta claro es el intenso y desvergonzado uso propagandístico que los franciscanos hicieron del aparente apoyo que habían logrado entre los nativos —con

1 En: Noble David Cook, “‘Tomando posesión’ Luis Gerónimo de Oré y el retorno de los Franciscanos a las doctrinas del Valle del Colca,” en Javier Flores Espinoza and Rafael Varón Gabai, eds., *El Hombre y los Andes. Homenaje a Franklin Pease G.Y.* (Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2002), vol. 2, 889-903, 897-898. En 1585, varios caciques del Valle del Colca habían dado poder a Juan Durán de Figueroa, vecino de Arequipa, para solicitar al rey devolver las doctrinas del Colca a manos de los frailes, AGI, Lima 131. Acerca de la donación de los terrenos a los franciscanos, véase AGI Lima 131, “Carta de los caciques Juan Caquia, Juan Suyo, Felipe Alpaca y Agustín Casa al Rey”, documento fechado en 1593. Para una discusión pormenorizada de ambos documentos, véase María N. Marsilli, “‘I Heard it though the Grapevine’: Analysis of an Anti-Secularization Initiative in the Sixteenth-Century Arequipan Countryside, 1584-1600” en *The Americas*, Vol. 65, No. 4, April 2005, 647-672.

2 Este documento indica la existencia de un par conventos de la orden en Yanque y Callalli, con un puñado de frailes y un sínodo de 450 pesos asignado a cada uno. AGI, Lima 275.

3 En 1600, varios caciques del Valle del Colca denunciaban los abusos a los que los curas doctrineros seculares de varias parroquias sometían a los nativos, AGI, Lima 135. Un cuarto de siglo después de los hechos, en 1615, uno de los curas identificados postulaba a una promoción estableciendo su largo y sostenido servicio como vicario de la Provincia de los Collaguas desde 1595, AGI, Lima 326.

toda seguridad, los indios mismos asistieron a los frailes haciendo sonar las campanas y abriendo las puertas de la iglesia. El cronista franciscano criollo Diego de Córdoba y Salinas, usando algunos de los documentos compilados por la orden y mucho de su evangélico entusiasmo, proclamó el evento como prueba de la correcta evangelización de los nativos a manos de los frailes.

Tal fervor evangélico inicial es indicativo de un ambiente generalizado al interno de la orden franciscana que derivaba de la visión providencialista lascasiana que sus miembros compartían. Resulta emblemático, en este contexto, el rol que Fray Luis Jerónimo de Oré jugó en la iniciativa anti-secularizante descrita para el Valle del Colca. Miembro de la primera generación de criollos en el Perú, Oré pertenecía a la élite urbana de Guamanga y su familia llenó los altos rangos locales de las órdenes de los franciscanos y las monjas clarisas⁴. Lingüista consumado y hábil traductor, Oré hablaba quechua y aimara con fluidez y se había dedicado con fervor a la conversión de los collaguas del Colca, recopilando sus tradiciones. Para el caso de la iniciativa descrita, sabemos Oré había ayudado a los jefes nativos a compilar y presentar documentos frente a las autoridades coloniales y, muy probablemente, también produjo la documentación que luego usó Córdoba y Salinas⁵. Oré es, por lo tanto, representativo del tema de este capítulo, la primera ola de evangelización misionera en el sur andino. Fue éste un movimiento que comenzó con la llegada de las tropas de Francisco Pizarro en 1532 y que el Tercer Concilio Provincial Limense abruptamente interrumpió en 1583. Tales años marcaron un período de ensayos y adaptaciones por parte de misioneros y nativos en medio de una situación caótica generalizada que permitió a ambas partes conocer sus mutuos límites y capacidades.

Para el caso del futuro Obispado de Arequipa, sabemos que los Dominicos ya estaban presentes en el área en 1534, Franciscanos y Mercedarios en 1550 y Agustinos en 1570⁶. Todos ellos compartían no sólo el fervor misionero, sino también varias limitantes. Por ejemplo, todos carecían de una autoridad central y un claro programa evangelizador. Incluso en órdenes importantes, como los Franciscanos y los Agustinos, la mayoría de los frailes procedían de España y carecían de preparación en la conversión de los indios. En el caso de los Franciscanos, sólo después de 1557, cuando comenzaron a llegar religiosos con experiencia en Méjico, pudo la orden decididamente hacerse cargo de la difusión del evangelio entre los nativos⁷.

4 "Testimonio del Expediente seguido sobre la genealogía de Antonio de Oré y sus hijos", hecho en Las Palmas Canarias en 1613, BNL, Sala de Investigadores Z328, 1613.

5 Marsilli, "I heard it through the Grapevine" 650-651, también Noble David Cook, "Fray Jerónimo de Oré y el *Symbolo Catholico Indiano*" en Fray Luis Jerónimo de Oré, *Symbolo Catholico Indiano* [1598] (Lima: Australis, 1992), 35-61, 41-42.

6 Víctor M. Barriga, *Memorias para la Historia de Arequipa*, Vol. 4, (Arequipa, 1952), 21ff.

7 Tibesar, *Franciscan Beginnings*, 37 y siguientes; también Fernando de Armas Medina, *Cristianización del Perú* (1532-1600) (Sevilla: Escuela de Estudios Hispanoamericanos, 1953), 27.

Probablemente el rasgo más importante entre estos primeros evangelizadores fue una ilimitada confianza en la capacidad de los indios para comprender e interiorizar la doctrina católica. Conversión, para estos devotos varones, constituía un cambio individual, privado e irreversible, en el cual el misionero no era más que un asistente que debía incentivarlo usando una delicada persuasión⁸. A la base de tal convicción se hallaba la idea que los indios estaban natural y culturalmente preparados para la conversión.

Los logros que las sociedades nativas habían alcanzado antes de la llegada de los europeos eran la mejor prueba de esta preparación. Los misioneros, por lo tanto, debían explicar el evangelio usando analogías tomadas de las lenguas nativas y generosas referencias al pasado pre-colonial⁹. Por ejemplo, el conocido lingüista dominico, Fray Domingo de Santo Tomás, identificó en sus diccionarios numerosos términos quechuas y sus equivalentes al español que los frailes podían usar para convertir a los nativos¹⁰. Santo Tomás también propuso que el catolicismo y la religión andina compartían notables similitudes ya que ambos sistemas de creencias eran parte de una “religión natural”¹¹.

Fray Luis Jerónimo de Oré, el más conocido evangelizador de la orden franciscana en los Andes, compartía con entusiasmo estas ideas. Miembro de la primera generación de criollos que se unió a la orden franciscana, Oré perfeccionó su dominio del quechua y el aimara en la conversión de los nativos del valle del Colca¹². También viajó por el Nuevo Mundo, desde Florida al sur de Chile, documentando los logros de su orden y escribió connotados textos de apoyo a la actividad misionera —entre éstos destaca su *Symbolo Catholico Indiano*, un manual que completó mientras asistía a la conversión de los collaguas¹³. Antonio Ricardo, el conocido impresor italiano, imprimió este texto en 1598 a sugerencia del Tercer Concilio Limense.

8 Sabine MacCormack, “‘The Heart has its Reasons’: Predicaments of Missionary Christianity in Early Colonial Peru” en *Hispanic American Historical Review*, Vol. 65, No.3, (Aug. 1985), 443-466, 446-447.

9 MacCormack, “‘The Heart has its Reasons’”, 449.

10 *Gramatica o Arte de la Lengua General de los Indios de los Reynos del Perú* y su *Lexicon, o Vocabulario de la Lengua General del Perú*, ambos publicados en 1560.

11 Juan Carlos Estenssoro Fuchs, *Del Paganismo a la Santidad. La Incorporación de los Indios del Perú al Catolicismo*, traducción de Gabriela Ramos, (Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos-Instituto Riva Agüero, 2003), 84-94.

12 Para una biografía de Oré, véase Noble David Cook, “Luis Jerónimo de Oré: Una Aproximación” in Fray Luis Jerónimo de Oré, *Symbolo Católico Indiano* (1598), Antonine Tibesar, OFM, ed., (Lima: Australis, 1992), 35-61.

13 Otros textos de Oré son su *Orden de enseñar la doctrina Cristiana en las lenguas Quichua y Aymara* (Lima, 1598), *Una Descripción del Nuevo orbe y de las costumbres de sus Naturales* (1598); *Relación de los Mártires que ha habido en Florida* (1604); and *Manuale Peruanum ac brevem formam administrandi sacramenta juxta ordinem Sanctae Ecclesiae Romanae cure translationibus in linguas Provinciarum Peruanarum* (Nápoles, 1607); *Relación de la Vida y Milagros del Venerable Padre Fray Francisco Solano* (Madrid, 1614).

Oré no deja dudas en su *Symbolo* acerca de la agenda misionera de su orden. El fraile hace evidente que consideraba a los indios culturalmente maduros para comprender y aceptar la nueva fe dado que sus lenguas nativas constituían sofisticados instrumentos de conversión. Con entusiasmo, anticipaba sinceras y permanentes conversiones masivas en un tiempo breve. Más aún, según el franciscano, los nativos habían ya vislumbrado la existencia de la verdadera fe antes de la llegada de los europeos. Según Oré, Inca Capac Yupanqui, “el inca de mayor entendimiento”, había intuido haciendo uso de su “razón natural” que el sol no había creado el universo, ya que las nubes pueden fácilmente oscurecerlo. El inca se dedicó entonces a la búsqueda del dios verdadero, una acción que Oré presentó como indicativa de la natural capacidad de los indios para aceptar el monoteísmo. En los afanes de su búsqueda, el inca habría compuesto una oración a tal dios creador universal, al que llamó Pachacamac¹⁴.

El trabajo de Oré influyó profundamente al autor indígena que probablemente más atención ha recibido de parte de especialistas en los Andes, Felipe Guaman Poma de Ayala. Sabemos que ambos autores se conocían y que sus familias, ambas de Guamanga, estaban emparentadas¹⁵. Guaman no sólo repitió en su texto el episodio de la búsqueda del verdadero dios por parte Capac Yupanqui y la oración compuesta en su honor sino que también entusiastamente presentó la idea de una conversión acaecida antes de la llegada de los europeos. El cronista añadió que los indios de los Andes ya habían sido instruidos en la verdadera fe en tiempos del Inca Sinchi Roca por el apóstol errante San Bartolomé, quien había visitado la zona en su misión evangelizadora¹⁶.

Resulta evidente que Oré y Guaman Poma se inscriben en el paradigma las-casiano de la conversión indígena. Según este postulado, los nativos poseían todas las cualidades naturales y culturales para una pronta adopción de la nueva fe y las actividades misioneras eran, por lo tanto, casi un mero trámite. La idea de que una conversión había tenido lugar antes de la llegada de los españoles robusteció este paradigma. El mito de San Bartolomé, en particular, era especialmente instrumental a tal narrativa y, dada la naturaleza de la primera ola de evangelización, permitió a los pioneros del catolicismo operar asimilaciones entre la religión europea y la espiritualidad indígena. Tales yuxtaposiciones afectarán ya sea la enseñanza del evangelio a los nativos como las adaptaciones que éstos operaron de la nueva fe. Las presuntas actividades de San Bartolomé en los Andes, por lo tanto, merecen alguna explicación.

14 *Symbolo Catholico*, capítulo 9, fol. 39-40.

15 Luis Enrique Tord, “Luis Jerónimo de Oré y el *Symbolo Catholico Indiano*,” en Oré, *Symbolo Catholico Indiano*, Tibesar ed., 15-34, nota 22 en página 20.

16 Guaman Poma de Ayala, *El Primer Nueva Corónica y Buen Gobierno*, 92.

La asimilación de santos católicos con religiones paganas no fue una innovación de los primeros europeos en los Andes y ya San Bartolomé había servido a tal propósito en el Mediterráneo. Autores medievales hispanos sostenían que San Bartolomé, quien se creía había evangelizado la India, fue martirizado y abandonado a la deriva en una balsa en el Mediterráneo. El santo había llegado así a Sicilia y, ya que se lo concebía capaz de aplacar la ira de los volcanes, su culto se había superpuesto al antiguo culto a Vulcano¹⁷. La relación entre el santo y los volcanes es interesante ya que precisamente este atributo lo vincula con las ánimas de los muertos —los volcanes se creían centros de residencia de las almas paganas¹⁸. San Bartolomé es a inicios del siglo XVI, entonces, una deidad mediterránea que ofrece protección contra los terremotos ya que se le cree haber sido capaz de domar y quemar los demonios pre-cristianos residentes en los volcanes¹⁹. El santo poseía entonces tres especialidades cruciales a ojos de los evangelizadores del Nuevo Mundo: conjuraba el peligro de las explosiones volcánicas, de las llamas del infierno y de las divinidades paganas²⁰. San Bartolomé es también asociado a las aguas. Según Isidoro de Sevilla su nombre significaba “hijo de quien puede detener las aguas” y su viaje a través del Mediterráneo da cuenta de tal atributo²¹. La combinación de aguas, volcanes, y peregrinación hicieron de San Bartolomé el candidato ideal para ser asociado a una deidad aimara importante, Tunupa, y a otra deidad inca mayor, Viracocha.

Claramente, los esfuerzos por crear una hagiografía de las presuntas actividades del santo en los Andes han condicionado nuestra comprensión de los atributos auténticamente aimaras de Tunupa²². El proceso de asimilación entre Tunupa y el santo, además, oscureció (¿o acaso creó?) el vínculo pre-hispánico que habría existido entre Tunupa y su padre-señor, Viracocha. Autores han señalado que la noción de Tunupa como hijo-sirviente díscolo de Viracocha corresponde a una re-creación colonial de la noción andina de *allqa*, esto es, una relación interdependiente de oposición/complementariedad. Autores europeos acuñaron una relación de este tipo entre Tunupa y Viracocha a fin de fundamentar su noción providencialista de la evangelización y eventualmente el episodio se convirtió en un particular en la reconstrucción que los primeros evangelizadores hicieron del culto a Viracocha como dios único y creador panandino prehispánico²³.

17 Vittorio Giustolisi, “Presupposti mitici pagani del culto di San Bartolomeo” en Therese Bouysse-Cassagne, *San Bartolomeo dalle Eolie alle Ande* (Centro di Documentazione e Ricerca per la Sicilia Antica “Paolo Orsi” – ONLUS, 1999, vii-xxix.

18 Ibid., xvii.

19 Bouysse-Cassagne, *San Bartolomeo*, 22.

20 Ibid., 23.

21 Ibid., 20, véase nota 63.

22 Ibid., 19-25.

23 Ibid., 18, notas 55 y 57.

Tal como San Bartolomé, Viracocha fue descrito, haciendo eco del providencialismo lascasiano, como un hombre blanco, un apóstol errante que había convertido a los nativos de los Andes antes de la llegada de Pizarro²⁴. Resulta evidente que tal versión de Viracocha sirvió a los propósitos de la iglesia militante temprana. Sin embargo, estudios recientes sugieren que no sólo los europeos usaron el culto a Viracocha para establecer coyunturas de diálogo intercultural. Documentación inicial del momento del contacto sugiere que las poblaciones indígenas asociaron de iniciativa propia a los españoles con Viracocha y les asignaron tal nombre colectivo. La asimilación, entonces, no fue una manipulación forzada por los europeos a fin de legitimar la conquista militar. No hubo, a fin de cuentas, necesidad de ello. Narrativas andinas pre-inca de conquista normalmente incluían la incorporación de los dioses ajenos como propios, a fin de atenuar diferencias y favorecer la coexistencia pacífica luego del conflicto bélico. Libres de la presencia centralizadora inca, poblaciones locales identificaron a los conquistadores con Viracocha para asociarlos a su propio pasado mítico y así restar dramatismo a la conquista. Tal retórica religiosa fue sin duda útil a las ambiciones políticas de las élites provinciales, quienes veían en la desintegración del incanato la posibilidad de recuperar beneficios suprimidos por los incas²⁵.

Independiente del entusiasmo providencialista lascasiano de los primeros evangelizadores y los vínculos retóricos que éstos construyeron con la religión nativa, lo cierto es que la conversión indígena en el área del futuro Obispado de Arequipa fue extremadamente difícil. Con el Perú presa de las incertezas de las guerras civiles, el espacio proveído por las encomiendas, como en el resto de los Andes, se constituyó en el ambiente natural donde los indios debían ser catequizados. Esencialmente dones dispensados a cambio de servicios de guerra, el monarca español usó las encomiendas para traspasar a los conquistadores sus obligaciones para con la conversión indígena. Sin embargo, en la práctica, los intereses de los encomenderos limitaron la efectividad de la conquista espiritual.

Un ejemplo sirve al caso que nos interesa. Lucas Martínez Vegazo, uno de los conquistadores presentes en Cajamarca y a mediados del siglo XVI uno de los hombres más ricos del imperio español, recibió en encomienda 1,638 indios adultos (entre 18 y 48 años) de grupos nativos asentados en los valles costeros de Arequipa a Tarapacá. Como en el resto de los Andes, Pizarro, careciendo de datos demográficos precisos, simplemente asignó a Martínez Vegazo señores locales cuyos grupos residían en el área²⁶. Entre estos nativos un número impreciso de colonos lupaqas

²⁴ La historiografía al respecto es basta y repetirla excede los límites de este trabajo. Para una discusión detallada de los particulares, véase Gose, *Invaders as Ancestors*, 48-80.

²⁵ *Ibid.*, 65-66.

²⁶ Efraín Trelles Arestegui, *Lucas Martínez Vegazo: Funcionamiento de una Encomienda Peruana Inicial*, (Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1991), Capítulo 7, "La Encomienda y su Organización".

fueron separados de sus centros políticos en el Lago Titicaca para luego ser restituidos a sus unidades políticas a causa de los problemas que sufría su evangelización²⁷. Desde un comienzo, resultó claro que el vasto territorio de la encomienda, sumado al asentamiento disperso, la naturaleza pluriétnica de los nativos y la imprecisión en sus números, severamente limitó la eficacia de su conversión. Para hacer las cosas aún más difíciles, Martínez Vegazo, como la mayoría de los encomenderos, supeditó la instrucción evangélica de sus indios a sus intereses económicos.

Dos particulares lo demuestran. En 1542, el encomendero supo de la existencia de una rica veta de plata en las inmediaciones de Tarapacá. Martínez Vegazo procedió a regañar y amenazar de muerte a sus caciques para que lo condujeran a la referida mina. Los nativos se negaron, aduciendo que sus deidades ancestrales protegían el lugar y los castigarían severamente si llevaban al encomendero. El conquistador procedió entonces a denostar los poderes de las antiguas huacas y, a fuerza de golpes e intimidaciones, convenció a los líderes nativos de entregarle la información. Sin embargo, en vísperas de la revelación, un eclipse asustó a los indios y éstos, convencidos del enojo de sus dioses, se negaron a revelar el secreto²⁸. El encomendero descuidó por años el bienestar espiritual de sus encomendados pero no sus ambiciones mineras. En 1565, cuando el anciano conquistador era extraordinariamente rico, asignó el 29% de sus ingresos anuales a la conversión de los indios de Arica, Carumas y Tarapacá. La suma era substancial y cubría todos los gastos operativos de las iglesias parroquiales de la zona. No obstante, los motivos de Martínez Vegazo eran económicos y no píos —el encomendero finalmente había localizado importantes yacimientos de plata y estaba movilizandando mano de obra india al área a fin de hacer competitivas las ricas minas de Tarapacá²⁹.

El hecho que encomiendas eran el lugar natural para la evangelización de los indios tuvo un efecto trascendental en la conversión de los líderes nativos. Estos indios, dada la naturaleza de la institución, actuaban como los conductos de comunicación natural entre encomendados y su encomendero. Tal situación los tornó visibles a ojos de los agentes evangelizadores e hizo que los caciques temieran mostrar hostilidad hacia el sistema colonial a fin de evitar ser acusados de paganismo —recordemos que el proyecto colonial hispano mezclaba la dimensión espiritual con la política. Fue así como masivas y prontas conversiones tuvieron lugar entre las élites nativas. La mayoría de estos indios, tal como Guaman Poma, imaginaron y relataron su conversión como acaecidas en fechas lo más tempranas posible³⁰. Al mismo tiempo y como ya hemos visto, la asimilación de los dioses

27 Ibid., 162-3.

28 Ibid., 47-8.

29 Ibid., 234-9.

30 *El Primer Nueva Corónica*, 16.

de los dominadores formaba parte del imaginario religioso andino y, por lo tanto, la adopción de las *huaqas* hispanas constituyó una acción normal por parte de las élites nativas que intentaban operar adaptaciones religiosas en un sistema colonial aún en formación³¹. Ambas variables, sostengo, explican abultadamente la acción de los líderes nativos en la iniciativa anti-secularizante de los franciscanos en el valle del Colca que abre este capítulo.

Aparte motivos espirituales de potencial duplicidad, los caciques aludidos en el Valle del Colca tenían poderosos intereses económicos para insistir en el regreso de los franciscanos a sus parroquias. En 1585, los mismos jefes nativos habían dado poder legal a un ex corregidor para pedir al Consejo de Indias que removiera a los clérigos que los asistían espiritualmente. Los curas, explicaron, abusaban sistemáticamente de los indios forzándoles a trabajar gratis para ellos en un lucrativo comercio de larga distancia de lana, ganado nativo y vino que los religiosos habían organizado en sólo un año que estaban a cargo de las parroquias. También, añadieron los caciques, abrumaban a los nativos con onerosos derechos de bautizos, matrimonios y entierros. Haciendo cuentas detalladas, los kuracas precisaron con franqueza que los franciscanos les eran mucho más convenientes, ya que sólo costaban a la comunidad 6,653 pesos, mucho menos que las sumas que los curas extraían ilegalmente de los indios³².

Los caciques sin dudas tenían buenas razones para tratar de erradicar a los curas del área. En 1586, varios curas del valle denunciaron los negocios ilegales que los caciques y el corregidor sostenían. Según la denuncia, a cambio de vino procedente de las estancias costeras que vendían a los indios, los líderes comunitarios entregaban al corregidor ganado nativo que éste ofrecía a precios abultados en el mercado local. El corregidor procedía luego a rebajar los impuestos asignados a las comunidades y repartir las ganancias con los jefes nativos³³. El panorama que emerge de este set de mutuas denuncias deja en claro que para la productiva alianza entre los caciques y el corregidor era prioritario eliminar la competencia organizada por los curas. En resumidas cuentas, sacerdotes, representantes del poder colonial y líderes nativos habían sucumbido a las presiones del mercado colonial en formación.

Los franciscanos, quienes dado su voto de pobreza estaban inhabilitados para competir económicamente, fueron entonces la excusa que los caciques usaron para mantener una fachada pía de frente a la administración imperial. La bullada dona-

31 Un excelente ejemplo al respecto es el de Paullu Inca, el Inca-marioneta de los conquistadores en Cusco, quien luego de su pública conversión al catolicismo continuó presidiendo festividades religiosas nativas en un intento desesperado por compatibilizar ambos sistemas religiosos. Véase Gonzalo Lamana, *Domination without Dominance: Inca-Spanish Encounters in Early Colonial Peru* (Duke University Press, 2008), 183-88.

32 Marsilli, "I heard it", 650.

33 Ibid., 661-2.

ción de terrenos que los líderes usaron para atraer de vuelta a los frailes también tenía aspectos poco claros. Para comenzar, el regalo fue ofrecido por jefes de rango menor que se presentaron como señores étnicos con voluminoso poder político. Además, un examen de los límites de las comunidades determina que los caciques aludidos no tenían jurisdicción sobre los terrenos donados, lo cual seguramente explica por qué a los frailes se les dificultó fundar conventos en tales lugares. En realidad, la bullada hazaña misionera de los franciscanos fue una astuta maniobra política que algunos kuracas habían disfrazado con motivos religiosos para ganar visibilidad de frente a la burocracia hispana y, de paso, asegurar el éxito de sus negocios ilícitos³⁴.

Las ingeniosas manipulaciones que los líderes nativos operaron de frente a la iglesia colonial temprana tendrán en el sur del Perú, como en el resto de los Andes, corta duración. Pronto la naciente estructura eclesiástica se esmerará en cuestionar más a fondo los actos de los nuevos conversos y su cercanía con prácticas religiosas tradicionales. Probablemente el caso más emblemático al respecto sea el de una práctica primordial en la espiritualidad nativa, el culto a los ancestros.

Al catolicismo misionero temprano en los Andes se le hizo difícil desde un comienzo darle sentido a tal creencia. Por ejemplo, Fray Luis Jerónimo de Oré, quien admiraba decididamente la cultura collagua, denunció con desazón la persistencia del culto entre estos indios, añadiendo que había sorprendido a algunos de ellos conservando uñas y pelos de sus muertos a fin de rogar por una buena cosecha³⁵. Los indios a fin de cuentas, reconoció Oré, eran todavía muy dados a sus borracheras y a la idolatría de sus huaqas, ya que hace menos de un siglo que el demonio tenía poseída toda la provincia.³⁶ La ambigüedad de Oré al respecto del culto a los ancestros es indicativa de una tendencia creciente de demonización de tal práctica.

Por ejemplo, fray Domingo de Santo Tomás, quien como Oré sinceramente apreciaba la cultura nativa, había sido extremadamente cauteloso en la naturaleza del culto a las momias. Según él, las almas de los muertos cuyos cuerpos eran adorados por los indios estaban en una categoría ambigua, que el lingüista tradujo en quechua como *supay*. Las apariciones de tales espíritus, añadió, eran de una naturaleza ambivalente, ni buena ni mala, pero claramente peligrosa para la salvación de los nativos. Pronto los agentes del catolicismo clarificaron que no todas las almas de los muertos pre-hispánicos podían volverse *supays* y que tal categoría estaba disponible sólo para los cadáveres que recibían ofrendas dado el estatus político que habían tenido en vida —esto es, las momias de los líderes étnicos. Consecutivas

34 Ibid., 664 y siguientes.

35 *Symbolo Catholico*, 155.

36 Ibid., 163.

traducciones gradualmente asimilaron el concepto de *supay* con el del demonio y las almas de las momias de los ancestros. A comienzos de la década de 1580, el catolicismo colonial peruano dejará en claro que el concepto andino de *supay* equivalía a la noción hispana del diablo y que ambos términos eran ampliamente aplicables al culto a los ancestros³⁷.

Los ibéricos pre-modernos estaban habituados a tener que hacer con el demonio debido al contacto que habían experimentado con otras religiones y podían emplear un lenguaje ad-hoc sancionado por siglos de práctica. A diferencia de los misioneros, estos observadores laicos fueron más categóricos en definir los límites religiosos de la alteridad. Para ellos, el demonio era real, podía aparecerse a la gente e influir sobre su conducta. Era entonces evidente que el demonio hablaba a los indios a través de sus momias como lo hacía en España a aquéllos ubicados al margen de las normas de la iglesia católica³⁸. La imaginación religiosa mediterránea sostenía que el diablo era capaz de comunicarse con los vivos usando cadáveres. A muchos españoles, entonces, no les sorprendió saber que Satanás podía ser visto y oído en las tumbas de los ancestros ya que las momias referidas eran evidencia irrefutable de la presencia del diablo. Satanás, después de todo, podía hallar presas fáciles entre los nativos, quienes eran neófitos en el catolicismo y se hallaban escasamente preparados para combatir su maldad. Es por esto que las momias de los ancestros debían ser destruidas para proteger a los indios y expulsar al demonio definitivamente de los Andes.

Fue así como tempranos cronistas coloniales identificaron a las momias de los ancestros como el obstáculo mayor para la conversión definitiva de los nativos. Las momias de los incas fallecidos fueron las primeras en sucumbir a la furia extirpadora ibérica³⁹. Hacia 1558, el abogado español Polo de Ondegardo se dio a la labor de descubrir y destruir todos los *mallkis* imperiales que pudo. Momias de caciques menores pronto corrieron la misma suerte.

Las aprensiones coloniales acerca del culto a los ancestros probablemente estaban justificadas. Hacia comienzos de la década de 1560 era claro, incluso al interior de la militante orden franciscana, que los indios estaban lejos de ser buenos cristianos⁴⁰. Un movimiento nativista, al parecer descubierto en 1564, dio la razón a los

37 Juan Carlos Estenssoro Fuchs, *Del Paganismo a la Santidad*, 103 y siguientes.

38 Sabine MacCormack, "Demons, Imagination, and the Incas" en *Representations* No. 33, Special Issue: *The New World* (Winter, 1991), 121-146, 128.

39 La ambigüedad ibérica entre las oportunidades económicas que abría el Nuevo Mundo y valores religiosos ancestrales quedó también demostrada en este particular. En 1543, algunos religiosos denunciaron que el Gobernador Vaca de Castro lucraba con el culto a la momia de Huayna Cápac, que estaba bajo su control. La máxima autoridad política en el reino hacía que sus sirvientes colectaran dinero a los indios que deseaban adorarla. Lamana, *Domination without*, 218.

40 Véanse los cáusticos comentarios publicados en 1563 en sus *Coloquios de la Verdad* por Pedro de Quiroga, Daisy Rípodas Ardanaz, ed., (Valladolid: Seminario Americanista de la Universidad de Valladolid, 1992).

más alarmistas. Ese año el sacerdote Cristóbal de Molina informó con alarma que los indios del sur del Perú habían regresado en masa a la idolatría. Molina denunció la existencia de un movimiento religioso llamado Taqui Onqoy, que anunciaba que todas las huaqas de los Andes habían regresado para dar batalla contra el dios cristiano y expulsar a los europeos. Música y danzas tradicionales eran parte integral del movimiento y le daban su nombre (Taqui Onqoy significa literalmente en quechua “enfermedad de la danza”). Se trataba para Molina y otros observadores, de una posesión que las huaqas hacían de los cuerpos de los indios, obligándoles a bailar sin parar, pintar sus caras y adorarles⁴¹. La extensión exacta del movimiento era desconocida, aún cuando informes preliminares sugerían que abarcaba desde Cusco hasta el Lago Titicaca, incluyendo Arequipa. Además, ya desde los primeros informes, resultaba claro que la paranoia que había desatado entre los europeos el estado inca independiente de Vilcabamba aumentaba exponencialmente la presunta peligrosidad del movimiento religioso.

Trazas documentales del Taqui Onqoy y de la reacción de la iglesia colonial fueron localizadas por especialistas en la década de 1960. Varias peticiones de promoción eclesiástica hechas por un ambicioso cura doctrinero de Guamanga, Cristóbal de Albornoz, en 1569, 1570, 1577 y 1584 fueron halladas en archivos españoles⁴². Usando cuestionarios estándares, Albornoz describió el movimiento y alegó haberlo extirpado completamente⁴³. A fin de dar credibilidad a su testimonio, el cura entregó detalles acerca de los líderes del movimiento nativista. El líder principal, un indio llamado Juan Chocne (o Chocna) decía haber sido poseído por una huaqa importante que hablaba a través de él⁴⁴. Dos mujeres estaban también entre los líderes y Albornoz dijo que habían adoptado nombres bíblicos, Santa María y Santa María Magdalena, a fin de engañar a los indios e inducirlos a adorarles⁴⁵.

A la base del movimiento nativista se hallaba la creencia que las huaqas habían regresado para vencer al dios hispano y castigar a aquellos indios que se habían convertido al catolicismo. A fin de anticiparse al retorno de sus deidades y evitar sanciones, los indios debían rechazar comida, nombres y vestidos ibéricos⁴⁶. Además, debían confesar sus pecados a los predicadores del movimiento y ayunar según la tradición incaica —evitando ají, sal, maíz y relaciones sexuales durante 5 días. Los

41 *Relación de las Fábulas y Ritos de los Incas*, Enrique Urbano and Pierre Duviols, eds. (Madrid: Crónicas de América, 1989), 49-139, 129.

42 Para una discusión de la historiografía del Taqui Onqoy véase Jeremy Munford, “The Taqui Onqoy and the Andean Nation: Sources and Interpretations,” *Latin American Research Review*, 33(1), 1998, 150-165.

43 Luis Millones Santa Gadea, ed., *El Retorno de las Huaqas. Estudios y Documentos del Siglo XVI* (Lima: Instituto de Estudios Peruanos-Sociedad Peruana de Psicoanálisis, 1990).

44 Millones, *El Retorno*, 225.

45 *Ibid.*, 88-9.

46 *Ibid.*, 191.

líderes del movimiento y sus adláteres debían ser reverenciados y recibir ofrendas consistentes de ganado nativo y ropas tradicionales. Con alarma, Albornoz declaró que los indios sinceramente creían que sus huaqas ya no residían en la naturaleza sino que habían tomado posesión de sus cuerpos. Tales nativos “poseídos” se volvían a su vez huaqas, pintaban sus rostros de rojo y eran honrados con ofrendas. Esta condición era permanente, y tales indios-huaqas eran supervisados por los líderes del Taqui Onqoy. Finalmente, los testigos de Albornoz dejaron en claro que música y danzas tradicionales tenían un rol fundamental en el movimiento. Duramente las ceremonias, indios que habían sido bautizados renunciaban al catolicismo mientras danzaban y se agitaban frenéticamente al son de música y canciones ancestrales⁴⁷. Albornoz alegó haber descubierto y extirpado el movimiento mientras se desempeñaba como visitador en Arequipa y Guamanga⁴⁸. Lejos de cubrir todos los Andes, como el ambicioso sacerdote indicó, etnohistoriadores concuerdan que el movimiento se circunscribió a una parte del sur del Perú, desde Huancavelica a Condesuyos, en el noreste de Arequipa⁴⁹.

Si los límites territoriales del movimiento parecer claros, la naturaleza de la apostasía, en contraste, es todavía materia de debate. Las primeras interpretaciones describieron el Taqui Onqoy como un intento desesperado de la religión nativa por combatir la influyente presencia de la estructura colonial. Luego, el movimiento fue descrito como un intento de los indios para restaurar las bases fundamentales de su religión tradicional a fin de dejar atrás el trauma de la conquista hispana⁵⁰. El movimiento también fue analizado desde una perspectiva psicoanalítica. Según esta interpretación, los indios se sentían abrumados por los valores hispanos impuestos y, presas de una contradicción cultural, sintieron la necesidad física de purificarse⁵¹. Todas estas interpretaciones comparten un terreo común: vinculan al Taqui Onqoy con los llamados “cultos de crisis”. Según esta visión, la apostasía intentaba proteger a los nativos de las enfermedades y el caos social y espiritual introducido por los

47 Ibid., 229.

48 Visitadores eran investigadores eclesiásticos. Pedro Guivovich, “Nota Preliminar al personaje Histórico y los Documentos,” en Millones, *El Retorno*, 23-40, 24f.

49 Millones, *El Retorno*, 19.

50 Sabine MacCormack, “Pachacuti: Miracle, Punishment, and last Judgement: Visionary Past and Prophetic Future in Early Colonial Peru,” *American Historical Review*, 93 (1988), 960-1006, y Steve Stern, “Early Spanish-Indian Accommodations in the Andes,” en John E. Kicza, ed., *The Indian in Latin American History. Resistance, Resilience, and Acculturation* (Wilmington: Scholarly Resources, 1993), 23-54, 44. Thomas Abercrombie vió al Taqui Onqoy como la respuesta nativa al debate sobre la perpetuidad de la encomienda en los Andes. Véase su “La Perpetuidad Traducida: del ‘Debate’ al Taqui Onqoy y una Rebelión Comunera Peruana,” Jean-Jacques Descoter, ed., *Incas e Indios Cristianos: Elites Indígenas e Identidades Cristianas en los Andes Coloniales* (Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas, Instituto Francés de Estudios Andinos y Asociación Kuraka, 2002), 79-120.

51 Moisés Lemlij, Luis Millones, Alberto Péndola, María Rostworowski, Max Hernández, “El Taqui Onqoy: Reflexiones Psicoanalíticas,” en Luis Millones, *El Retorno*, 424-433.

españoles⁵². La validez de estas interpretaciones ha sido discutida ampliamente. Por lo tanto, me limitaré a presentar aquí tres visiones adicionales del Taqui Onqoy que enfatizan elementos anteriormente no considerados: el rol del carrerismo eclesiástico colonial, la importancia de las luchas internas en la iglesia y el grado de aceptación del catolicismo por parte de los indios.

La primera propuesta cuestiona los detalles, estructura y oportunidad de las probanzas de Cristóbal de Albornoz. Un análisis detallado de los documentos, así como de las listas de testigos, sugiere que la existencia misma de la secta fue progresivamente construida por la estructura eclesiástica colonial. Tal construcción ocurrió en respuesta a dos factores interconectados: la creciente ambición de Albornoz y el peso político en aumento de individuos al interno de la estructura eclesiástica que favorecían una conversión más vigorosa de los indios a fines de potenciar sus propias carreras⁵³.

Una segunda línea de interpretación conecta las raíces del Taqui Onqoy con una crisis generalizada en el área. En las décadas previas a 1560, el sur del Perú había sido severamente afectado por un calo demográfico notable y abusivas demandas por mano de obra indígena. A esto se añadía la consideración que el rey estaba dando a la conveniencia de transformar las encomiendas en donativos perpetuos (una opción a la que los nativos se oponían tenazmente), la escasez de presas de caza y una secuencia de malas cosechas. Todos estos factores combinados habían agravado las incertezas de los nativos. Éstos entonces respondieron usando herramientas culturales tradicionales consideradas apropiadas para aliviar estrés y prevenir enfermedades, como la danza y la música de ritmos tradicionales conocidos como *taquis*. Ayuno colectivo y la expulsión de los extranjeros de las comunidades eran, a su vez, importantes elementos de un antiguo ritual de purificación destinado a remover simbólicamente enfermedades, la *citua*. Los españoles, entonces, percibieron como apostasía lo que eran en realidad instrumentos de memoria colectiva⁵⁴.

Una tercera y provocativa interpretación del Taqui Onqoy señala que el movimiento, lejos de demostrar el rechazo nativo al catolicismo, muestra la familiaridad que éstos habían ganado con la nueva fe. Hacia mediados del siglo XVI, los indios habían sido expuestos al proyecto evangelizador lo suficiente como para reconocer la existencia y los poderes del dios cristiano. Por lo tanto, trataron de complacerle reproduciendo ceremonias básicas del catolicismo usando rituales andinos. Tales imaginativas adaptaciones, claramente erróneas a ojos del dogma católico, habían

52 Marco Curatola, "Mito y Milenarianismo en los Andes: Del Taqui Onqoy a Inkarrí," *Allpanchis* 9 (1976), 65-92.

53 Gabriela Ramos, "Política Eclesiástica y Extirpación de Idolatrías: Discursos y Silencios en torno al Taqui Onqoy," *Revista Andina*, 10 (1), 1992, 147-169.

54 Rafael Varón Gabai, "Taqui Onqoy: Las Raíces Andinas de un Fenómeno Colonial," en Millones, *El Retorno*, 331-405.

sido en realidad animadas por las técnicas de conversión usadas por los primeros misioneros en los Andes. El catolicismo misionero había usado analogías culturales para explicar el evangelio, música nativa para celebrar ritos religiosos, y hasta *quipus* para ayudar a los indios en la confesión.

Esta línea interpretativa promueve la idea que los esfuerzos misioneros animaron la aparición del Taqui Onqoy y proporcionaron a los nativos los principales ingredientes de la apostasía. En particular, un anuncio del Primer Concilio Limense (1551-52) constituyó un asunto especialmente delicado para los indios. El Concilio declaró que todos los ancestros pre-hispánicos inevitablemente arderían en el infierno ya que no habían sido bautizados. Los indios, ciertos del horroroso e inmerecido castigo, trataron de rescatar sus antepasados del infierno. Además la creencia en la resurrección, también introducida por el catolicismo, reforzó en los nativos la certeza de que sus huaqas podían regresar para escapar el castigo cristiano. Finalmente, el año de la irrupción del Taqui Onqoy, 1565, sugiere otra conexión entre el catolicismo y la apostasía. 1565 marcó 33 años desde la llegada de las tropas de Pizarro (1532) y el comienzo de la empresa misionera en los Andes. La misma cifra es asociada con la vida terrena de Cristo, que terminó con su muerte y resurrección. Los nombres elegidos por los líderes del Taqui Onqoy, Juan, María y María Magdalena, todos ligados a la resurrección de Cristo, sugiere que el Taqui Onqoy incorporó más del dogma católico de lo que previamente se pensaba. De hecho, una mirada más atenta a la apostasía indica que los indios en realidad habían sido extremadamente receptivos al mensaje cristiano, aun cuando no en un modo en que la iglesia estaba preparada para aprobar⁵⁵. La naturaleza híbrida del Taqui Onqoy no debe, sin embargo, oscurecer el impacto de la primera ola de evangelización en los Andes. Las huaqas nativas habían abandonado el medio ambiente y tomado posesión de los cuerpos de los indios debido a la aceptación ganada por el dios hispano. Las puniciones con que éstas castigaban a los nativos indican la frustración con que sostenedores de valores tradicionales andinos veían la intrusión de la cultura y religión ibéricas⁵⁶.

Música y danzas tradicionales, que dieron al Taqui Onqoy su nombre, también iluminan el impacto que la primera ola evangelizadora tuvo en los Andes. Sabemos que los dominicos, quienes habían evangelizado el área de Guamanga, centro difusor de la apostasía, habían animado a los indios a usar música tradicional en la liturgia católica. Esta laxitud había sido cuestionada por agentes más tradicionales del catolicismo colonial quienes aprovecharon la oportunidad para desacreditar a

⁵⁵ Estensoro Fuchs, *Del Paganismo*, 126-137 passim. Véase también su "El Simio de Dios. Los Indígenas y la Iglesia Frente a la Evangelización del Perú, siglos XVI-XVII," *Bulletin de l'Institut Français d'Etudes Andines* 30 (3), 2001, 455-474.

⁵⁶ Gose, *Invaders*, 101-06.

los frailes cuando Albornoz descubrió la apostasía en el territorio bajo su autoridad. La pérdida de credibilidad de los dominicos fue así rápidamente aprovechada por quienes proponían un modo más coercitivo de conversión de los nativos⁵⁷.

La llegada del virrey Francisco de Toledo, el burócrata enviado por el rey para modernizar la administración del imperio en los Andes, impulsó la implementación de este cambio en la conversión nativa. El principal instrumento de esta nueva política fue el plan maestro de Toledo, las reducciones. Esta fue la reubicación forzosa de los indios en pueblos al estilo hispano en modo de forzarles a abandonar sus asentamientos dispersos tradicionales. El objetivo final de las reducciones fue la de incorporar a los indios al modo de vida, sistema de tributación y religión ibéricos.

Poco después de su llegada al Perú, en 1569, Toledo envió inspectores a visitar el territorio y compilar un detallado censo de la población. El virrey procedió entonces a reubicar a los nativos en sus nuevos lugares de residencia repartidos en varias jurisdicciones denominadas corregimientos (provincias administrativas bajo la jurisdicción de un corregidor, un magistrado a cargo de supervisar las comunidades indígenas). El corregimiento de Arequipa incluía la ciudad de Arequipa (donde un número importante de nativos se habían asentado luego de su fundación en 1540) y las reducciones indígenas de La Chimba, Tiabaya, Yanahuara, San Lázaro, y Santa Marta. Según Toledo, este corregimiento albergaba un total de 2,395 indios tributarios. El corregimiento de Characato y Vitor incluía los pueblos de Maca, Quilca, Caravelí, Atico, Molleguaca, Acarí, y Atiquipa y tenía 2,093 tributarios. El corregimiento de Condesuyos contaba con las reducciones de Achamarca, Chilpacas, Arones, Chachas and Uchachas, Pampacolca, Chuquibamba, Andagua, Machaguay, Viraco, Achanguillo, and Salamanca y hospedaba 5,656 indios tributarios. El corregimiento de Collaguas era sin dudas el más rico de la zona e incluía los pueblos indios de Yanque, Chivay, Coporaque, Tuti, Callalli, Cibayo, Tisco, Achoma, Caylloma, Lari, Madrigal, Cabana, Lluta y Yura con un total de 7,922 tributarios. El corregimiento de Ubinas y Carumas incluía Carumas, Puquina, Quinistaca, Cochuna y Poci y contribuía con sólo 1,960 indios tributarios. Finalmente, el corregimiento de Arica incluía los pueblos de Tarapacá, Pica, Loa, Lluta, Ilo, Ite, Hilabaya y Tacna y contaba con 2,116 indios tributarios⁵⁸.

Las reducciones estaban orientadas a lograr la conversión final de los indios al catolicismo. Los nuevos asentamientos estaban estratégicamente ubicados lejos de los antiguos centros indígenas, en modo de interrumpir la relación entre los nativos y sus huaqas ancestrales. Cada nuevo pueblo indígena fue organizado sin prestar

57 Juan Carlos Estenssoro Fuchs, "Los Bailes de los Indios y el Proyecto Colonial," en *Revista Andina* 10 (1992), 353-389.

58 Alejandro Málaga Medina, "Toledo y las Reducciones de Indios en Arequipa. Aspecto Demográfico" in *Historiografía y Bibliografía Americanista* 16 (3), 389-400.

atención a diferencias étnicas entre sus residentes. Por lo tanto, especial atención fue puesta en crear una nueva identidad local entre los indios. Espacios públicos centrales, funcionales a actividades religiosas, eran esenciales para tal propósito. Aún cuando el apego que los indios mantuvieron con su antiguo espacio espiritual es materia de debate, resulta claro que este nuevo mapa social, económico y espiritual afectó la percepción que los nativos tenían de su espacio e influyó en sus interacciones con la autoridad hispana⁵⁹.

Cambios forzosos de residencia no fueron la única medida que la autoridad vi-reinal adoptó para asegurar la evangelización nativa. El Taqui Onqoy había dejado en claro a las autoridades eclesiásticas que más vigor y sistematicidad eran necesarios para convertir a los nativos al catolicismo. Fue así entonces que el Tercer Concilio Provincial Limense, convocado por el Arzobispo Toribio Alfonso de Mogrovejo en 1581, estableció las bases teóricas y pastorales para operar una correcta y definitiva conversión entre los indios. Aún cuando Mogrovejo era personalmente optimista acerca del potencial de los indios para transformarse en buenos cristianos, el Concilio constituyó el escenario perfecto para que un número creciente de religiosos expresara su preocupación ante los persistentes errores religiosos cometidos por los indios y un aparentemente inútil esfuerzo misionero. Aún cuando el Concilio no inauguró la idea de una conversión por la fuerza (medidas de coerción religiosa ya habían sido introducidas en el área) el evento categorizó todas las posibles formas de idolatría indígena y dio validez oficial a los sostenedores de tal iniciativa.

Haciendo eficiente uso de la experiencia ibérica pre-moderna en reforzar homogeneidad religiosa, el Concilio aprobó un catecismo que hacía estándares lecciones cruciales para la conversión nativa⁶⁰. Consistente de varios sermones, el texto primero explicaba que sólo los seres humanos poseen un alma inmortal que se separa del cuerpo después de la muerte. En una clara alusión al culto de los ancestros, el texto también explicaba que la natural corrupción de los cadáveres indica su incapacidad para ser instrumentos de la palabra divina⁶¹. Desestimada la

59 Alejandro Málaga Medina postuló que las reducciones arequipeñas fueron un rotundo fracaso ya que los indios las abandonaron después de solo 20 años de residir en ellas. Véase su "Las Reducciones en el Perú," en *Historia y Cultura* 8, 1974, 141-172, 166. No obstante, la mayoría de los pueblos creados por Toledo en el sur andino albergan población indígena hasta hoy. Para un análisis de los nuevos significados que los indios aplicaron a su espacio religioso, véase Alan Durston, "El Proceso Reduccional en el Sur Andino: Confrontación y Síntesis de Sistemas Espaciales" en *Revista de Historia Indígena* 4 (Santiago: Universidad de Chile, Departamento de Ciencias Históricas), 75-101.

60 Sabine MacCormack, "Ubi Ecclesia? Perceptions of Medieval Europe in Spanish America," *Speculum* 69(1) (January, 1994), 74-100, 89 y siguientes.

61 *Tercero Catecismo y Exposición de la Doctrina Christiana, por Sermones para que los Curas y Otros Ministros Prediquen y Enseñen a los Indios y a las Demas Personas conforme a lo que en el Santo Concilio Provincial de Lima se proveyo*, (Lima, 1585), en *Estudios Bolivianos* 9, Número Especial: El discurso de la Evangelización del Siglo XVI (La Paz: Universidad Mayor de San Andrés, 2001), 279-281.

naturaleza divina de la religión pre-hispánica, el texto procede entonces a vincular categóricamente la religión tradicional nativa con las obras de demonio. Sacerdotes indios a cargo del culto a las huaqas son descritos como embaucadores que asisten al diablo en su afán de llevarse las almas de los indios al infierno. Antiguos adoratorios son etiquetados como los lugares que Satanás usa para comunicarse con los vivos a fin de condenar sus almas eternamente⁶². Finalmente, el texto explícitamente indica que todos quienes adoran a las huaqas son reputados idólatras e irán inexorablemente al infierno⁶³. La demonización de la religión andina es hecha aún más explícita en uno de los últimos sermones, el cual estipula que todas las prácticas espirituales andinas ahora serán identificadas como diabólicas por naturaleza⁶⁴. En cuanto toca a la conducta de los neo-conversos, el texto explícitamente indica que la simple memorización del evangelio no es suficiente. Los indios desde ahora deberán creer⁶⁵. Con seguridad, esta especificación resume el sentido más profundo de la colección de sermones —cualquier intento de una interpretación indígena del catolicismo a fines de operar sincretismos queda desde ahora prohibida. El Tercer Concilio Limense había, gentil pero enfáticamente, abierto la puerta de la coerción espiritual.

Mensajes relativos a una conversión por la fuerza y la demonización de la religión nativa rápidamente hallaron terreno fértil en el valle del Colca. En 1584, el corregidor Don Lucas de Cabadal documentaba minuciosamente sus esfuerzos personales por erradicar una turbadora idolatría que dijo haber descubierto entre los indios de su jurisdicción. Según el magistrado español, los indios de la zona habían sido engañados por un chaman en adorar un enorme sapo en la cima de una montaña nevada llamada Cuviri. El nombre de tal huaqa era Ampato y los indios creían defecaba oro. El pío corregidor dijo haber castigado al chaman y valerosamente trepado a la cumbre de la montaña para destruir el ídolo⁶⁶. La figura del sapo (“ampato” significa sapo en quechua) tiene un lugar fundamental en la cosmología andina y es figura central de numerosos mitos normalmente vinculados al agua (el cerro donde la huaqa fue hallada era una cumbre nevada). Para los ibéricos, en contraste, el sapo era una de las formas que podía adoptar el demonio para engañarles y poseer sus almas⁶⁷. El episodio muestra que, hacia fines del siglo XVI, las especificaciones del Tercer Concilio Limense habían hecho eco en la imaginación religiosa personal

62 *Tercero Catecismo*, 294, 300.

63 *Ibid.*, 297.

64 *Ibid.*, 351-356.

65 *Ibid.*, 361-366.

66 Noble David Cook with Alexandra Parma Cook, *People of the Volcano. Andean Counterpoint in the Collica Valley of Peru*, (Duke University Press, 2007), 208-09.

67 Julio Caro Baroja, *Las Formas Complejas de la Vida Religiosa (Religión, Sociedad y Carácter en la España de los Siglos XVI y XVII)* (Akal Editor, 1978), 64-5.

de los españoles residentes en los Andes. También sugiere que, una generación después de la conquista, su antigua religión era para los nativos más que un medio para resistir la dominación europea. Creencias tradicionales los ayudaban a acomodarse a las demandas de una economía extractiva intrínsecamente abusiva. En respuesta a las presiones fiscales coloniales, los indios del Colca hallaban solaz en la creencia que Ampato podía proveerlos con una cantidad ilimitada de oro, una fuente sostenida de riqueza necesaria para sobrevivir en el nuevo orden social.

Capítulo 3

LA IGLESIA COLONIAL MADURA

Mientras que el centro del virreinato peruano era objeto a mediados del siglo XVII de sostenidas campañas de erradicación de la religión nativa, el Obispado de Arequipa parece haber escapado al celo de la ortodoxia colonial. En el área, de hecho, sólo tres casos periféricos (tema de los capítulos siguientes) de faltas a la fe entre los indios han sido detectados, produciendo así la impresión de que la conversión fue pronta y definitiva y que la vida espiritual andina en el área transcurrió sin mayores altibajos. Este capítulo esclarece los motivos de la falta de vestigios documentales de prácticas religiosas prehispánicas en la zona.

Sostengo que las características y requisitos de las carreras de los curas de la zona, así como las presiones que la economía local ponía sobre las familias de estos hombres, hacían que éstos se hallaran pocos dispuestos a descubrir y denunciar prácticas contrarias a la religión oficial entre sus parroquianos indios. El paganismo indígena estaba al cuanto presente; a los curas doctrineros les era mucho más conveniente ni verlo ni denunciarlo. Clamorosas de faltas al catolicismo no catapultaban carreras eclesiásticas; por lo tanto, muchos sacerdotes las usaron para forzar la cooperación de sus indios pero casi ninguno las denunció.

Evidencia documental indica que al interno de las parroquias se consolidó una estrecha alianza entre curas doctrineros y la elite india. Los sacerdotes arequipeños necesitaban a los caciques por dos motivos cruciales: éstos les podían proveer con la mano de obra necesaria para competir efectivamente en una economía difícil y, además, ayudar en sus ambiciones profesionales. Los nativos, por su parte, podían hallar en el cura un hábil aliado en los negocios y una fuente de prestigio político a ojos de los indios del común y la administración imperial. La ortodoxia católica indígena fue la gran víctima de estas negociaciones de poder, ya que ni a unos ni a otros les interesaba controlar la correcta conversión de los indios. Los capítulos

siguientes demostrarán que el «paganismo» andino estaba al cuanto presente en el área. A nadie, sin embargo, le convenía denunciarlo.

* * *

En Diciembre de 1640, el Obispo de Arequipa Pedro de Villagómez recibió el esperado anuncio de su promoción al Arzobispado de Lima, una de las sedes eclesiásticas más importantes del imperio español. Villagómez rápidamente organizó su ingreso triunfal a Lima acompañado de un nutrido séquito de colaboradores y familiares, entre quienes se contaba su anciana madre, Doña Inés Correal de Quevedo, una parienta del célebre Arzobispo (y futuro santo) Toribio Alfonso de Mogrovejo¹. Ambicioso y eficiente, Villagómez no había perdido ocasión de hacer público tal parentesco desde que en 1632 obtuviera permiso para viajar al Nuevo Mundo a hacerse cargo de la administración del Obispado de Arequipa, su primer puesto en el Nuevo Mundo. Tal posición, como Villagómez la entendía, era el punto de partida de una carrera eclesiástica que debía ser meteórica y espectacular.

Pedro de Villagómez era miembro de una ilustre y linajuda familia de León que había suministrado al imperio numerosos servidores en los ámbitos político y espiritual. Su padre, caballero del Orden de San Juan, había servido a Felipe II como capitán de infantería en Portugal y, gracias a su madre, el nuevo obispo tenía importantes vínculos con la Inquisición de Andalucía. Con seguridad su futuro como sacerdote fue tempranamente decidido al interior de su familia. El joven Pedro había demostrado una temprana inclinación por la jurisprudencia y teología y, a los 35 años, se doctoró en Derecho Canónico en la Universidad de Sevilla. Ya desde los 20 años, el ambicioso sacerdote gozaba de una canonjía en la Catedral de Sevilla por orden de Felipe III que había sido ratificada por el Papa Paolo V. Desde tal posición, Villagómez sirvió también en las inquisiciones de Sevilla y Cádiz. A su llegada a Perú, el joven y ambicioso obispo (tenía 43 años) ya poseía una reputación ser un eficiente y letrado administrador eclesiástico².

Las condiciones que Villagómez halló en la Diócesis de Arequipa fueron seguramente un duro golpe para sus aspiraciones. La jurisdicción no era nada fácil de administrar: cubría un territorio demasiado vasto, la provinciana elite hispana se entrometía demasiado en asuntos eclesiásticos, los frailes residentes eran irrespetuosos y los indios indolentes. Sin dejarse amedrentar, el nuevo obispo inició una extensa

1 AGI, Lima 50, "Correspondencia Marqués de Mancera", 8 de junio de 1641. También AGI, Contratación 5413, N. 1, *Expediente de Información y Licencia de Pasajeros a Indias al Doctor Pedro de Villagómez, Obispo de Arequipa*, 7 de Julio de 1632.

2 Kenneth Mills, *Idolatry and its Enemies. Colonial Andean Religion and Extirpation, 1640-1750* (Princeton, 1997), 137-140.

visita de la zona para verificar los problemas en persona. El viaje le tomó casi todo 1636 pero fue instructivo. Con meticulosidad, el obispo informó al rey de cada uno de sus hallazgos y las soluciones que había implementado. Por ejemplo, descubrió que los frailes franciscanos operaban sin autorización hospitales en las parroquias de Caylloma y Arica y obligaban a los nativos a servir en ellos. Los dominicos, por su parte, habían fundado parroquias indias cerca de Caraveli sin previa autorización. Con prontitud, Villagómez les obligó a cerrar hospitales y dismantelar las congregaciones³.

El nuevo obispo también presenció los abusos y la degradación que los indios sufrían. En Pica descubrió que los españoles habían usurpado terrenos indígenas con la complicidad del corregidor para aumentar la producción de vino local, producto que luego vendían a los mismos nativos. En un círculo vicioso, los indios, presas del alcoholismo, no podían defender sus tierras de la codicia de los europeos que les arrebatava ultteriores espacios productivos. Arica no lo hacía mejor. Los españoles allí forzaban a los indios a transportarles vino a casi no costo. Con resolución y sincera compasión, Villagómez denunció los abusos al monarca, añadiendo, en un gesto lascasiano, que el remedio final a todas estas tropelías era que los nativos recibieran una correcta instrucción en español en sus doctrinas a fin de hacerles competentes en su autodefensa⁴.

Con ofuscación, el obispo también notó que los nativos mantenían clandestinas prácticas religiosas prehispánicas hacía tiempo vetadas por la iglesia colonial. Cerca de Caraveli, Villagómez dijo haber hallado tres mil tumbas de ancestros que aún recibían las ofrendas de sus comunidades. El hallazgo desató sus innatas inclinaciones inquisitoriales y dijo haberlas destruido con prontitud, amonestando a los curas locales, quienes, según él, con seguridad sabían de tales adoratorios⁵. No tenemos forma de saber si la cifra era real o no. Otros sacerdotes antes ya habían visitado lugares remotos de la diócesis de Arequipa y, a fines de potenciar sus carreras, habían alegado haber destruido pueblos enteros luego de descubrir la extensión de las prácticas idólatras entre sus nativos⁶. Por ahora, baste señalar que la extirpación de idolatrías nativas constituía, al menos en los planes carreristas de Villagómez, una faena a desempeñar para ganar méritos.

3 AGI, Lima 309, "El Obispo de Arequipa da cuenta d VM de lo que resulta de la visita de todo su Obispado," Arequipa, 18 de Abril de 1638.

4 AGI, Lima 309, "El Obispo de Arequipa da cuenta de cómo ha puesto en ejecución lo que VM ha mandado acerca de que los indios aprendan la lengua castellana y en ella la doctrina," Arequipa, 25 de Abril de 1639.

5 Ibid.

6 María N. Marsilli y Priscilla Cisternas, "Los senderos de la idolatría: El viajes de Vázquez de Espinosa por los Altos de Arica, 1618" en *Chungara. Revista de Antropología Chilena*, Vol. 42, No. 2, Julio-Diciembre 2010, pp. 465-476.

Con diligencia y prontitud, Villagómez cubrió en su visita todas las acciones civiles y eclesiásticas que podían hacerle merecedor a un ascenso. De regreso en Arequipa, el sagaz obispo demostró también ser un astuto administrador. Cuando en Abril de 1637 recibió una Real Cédula solicitando donaciones para el ejército imperial, se apresuró a extraer de los vecinos el máximo dinero posible. Luego, cuando se le solicitó coleccionar dinero para acelerar la canonización de Fernando III, Villagómez ya sabía a quién contactar y apeló de inmediato a la generosidad de los eclesiásticos más adinerados de Arequipa. Los miembros del Cabildo Eclesiástico donaron cada uno 500 pesos, una pequeña fortuna. Siendo obispo, Villagómez estaba obligado a superar tal suma y ofreció al rey 1,000 pesos de sus propios ahorros⁷.

Los resultados de su gestión no se hicieron esperar. A fines de 1640 Pedro de Villagómez fue nominado Arzobispo de Lima, el ápice de su carrera. El prelado se apresuró a abandonar Arequipa y, fiel a su vocación inquisitorial, una vez en control de la sede limeña lanzó una sistemática persecución de la religión indígena. Historiadores han estudiado exhaustivamente tales piezas documentales bajo el nombre colectivo de las “campañas de extirpación de idolatrías” del siglo XVII. Es cierto que Villagómez había demostrado tales tendencias cuando se hallaba a cargo de la Diócesis de Arequipa. No obstante, sólo las hizo sistemáticas cuando ya había logrado el éxito profesional deseado. Tal situación sugiere que para jóvenes y ambiciosos sacerdotes en los Andes el hallazgo y destrucción de prácticas paganas, hoy una verdadera mina de oro para historiadores y antropólogos, no aseguraba promociones. Volveré sobre este tema más adelante. Por ahora, quiero elucidar las condiciones que hacían de la Diócesis de Arequipa un lugar poco adaptado para “descubrir” idolatrías indígenas.

Hacia inicios del siglo XVII, la elite colonial del sur del Perú estaba convencida hacía tiempo que la creación de una diócesis propia, separada de la de Cuzco, era crucial para ayudarlo en su creciente autonomía. Una nueva jurisdicción eclesiástica, de hecho, podía abrir múltiples oportunidades a jóvenes sacerdotes miembros de la elite local —numerosas nuevas parroquias indígenas donde estos hombres podían ganar dinero y visibilidad a ojos de la administración imperial. En 1607, varios encopetados vecinos de Arequipa enviaron una angustiada carta al rey pidiéndole solicitara al Papa acelerar la creación de una nueva diócesis. Alarmistas, los residentes indicaron que recientes catástrofes, como un enorme cataclismo e inundaciones, eran el resultado de la negligencia espiritual en la que se hallaba la zona. El área, adujeron, no había sido visitada por prelado alguno en más de 20 años y estaba completamente bajo la nefasta influencia del paganismo de los indios. Ciertos de que su petición tendría éxito, los vecinos arequipeños mencionaron los nombres de

7 AGI, Lima 309, *El Obispo de Arequipa da cuenta a VM de las diligencias que ha hecho en razón del donativo que VM le mando a pedir*, Arequipa, 26 de Abril de 1640.

dos o tres posibles obispos, quienes, añadieron, “eran los sacerdotes mas adaptos a ganar nuestra confianza”⁸.

Los autores de la carta con seguridad no exageraron en su descripción del estado de la vida religiosa y la conversión de los indios en la zona. La administración de los sacramentos a los nativos había sido imposibilitada por los desastres naturales que azotaron el sur del Perú hacia fines del siglo XVI e inicios del XVII. En Enero de 1588, los dominicos declararon honestamente que no podían hacerse cargo de la asistencia espiritual de indios o españoles debido a los terremotos y las inundaciones que habían afectado la zona⁹. El terremoto que siguió en 1600 fue una catástrofe de dimensiones bíblicas a la cual me referiré en el próximo capítulo. El poderoso seísmo casi destruyó completamente la ciudad de Arequipa y las cenizas volcánicas que cubrieron los campos casi imposibilitaron toda actividad agrícola. En 1604, otro terremoto, seguido por un tsunami, golpeó la costa. En 1608, la Audiencia de Lima informaba al rey sobre el patético estado de la zona, la cual que había sufrido varias inundaciones y estaba aún recuperándose de un cataclismo mayor. Urgente ayuda monetaria, decía, era imperativa para la mera sobrevivencia de iglesias y conventos¹⁰.

En 1614, el Papa Paolo V finalmente autorizó la creación de la Diócesis de Arequipa, separando los territorios ubicados desde Arequipa a Tarapacá de la Diócesis de Cuzco. La nueva jurisdicción comprendía varios corregimientos y 58 parroquias indias que fueron asignadas a curas diocesanos y frailes en el modo siguiente (véase mapa)¹¹:

Corregimiento de Arequipa

Iglesia principal (incluido San Lázaro)	Sacerdote diocesano
Santa Marta	Sacerdote diocesano

Corregimiento de Collaguas

Lari Collaguas	Sacerdote diocesano
Maca e Ichupampa	Sacerdote diocesano
Madrigal y Tapay	Sacerdote diocesano
Lluta, Guancay Yura	Sacerdote diocesano

8 AGI, Lima 111, “*Carta de los Vecinos de Arequipa al Rey*”, 7 de Noviembre de 1607.

9 AGI, Lima 317, “*Carta de Fray Pedro de la Serna, Procurador General de la Provincia de San Juan Bautista del Peru de los Predicadores al Virrey*”, 1588.

10 AGI, Lima 95, “*Estado General del Reyno hecho por la Audiencia de Lima*”, 1608.

11 AGI, Lima 36, Cartas Marqués de Montesclaros, 1611-1615, No.10, “*Autos de la Division de los Obispados de Guamanga y Arequipa separados del de Cusco por Nuestro Santisimo Padre Papa Paulo V*”, 1614. Una copia del decreto papal en Ventura de Travada y Córdova, *El Suelo de Arequipa convertido en Cielo* [1772], (Arequipa, 1958), 68-71.

Caylloma	Sacerdote diocesano
Cabanconde y Guambo	Sacerdote diocesano
Cabanaconde y Pinchollo	Sacerdote diocesano
Pampamico y Siguas	Sacerdote diocesano
Chivay y Canocota	Fraile franciscano
Yanque Collaguas	Fraile franciscano
Coporaque	Fraile franciscano
Achoma	Fraile franciscano
Tuti	Fraile franciscano
Cibayo	Fraile franciscano
Callalli	Fraile franciscano
Tisco	Fraile franciscano

Corregimiento de Condesuyos

Pampacolca	Sacerdote diocesano
Chuquibamba	Sacerdotes diocesanos (2)
Andaray Guaman	Sacerdote diocesano
Andaray Yanaquigua	Sacerdote diocesano
Salamancas y Chichas	Sacerdote diocesano
Viraco y Machaguay	Sacerdote diocesano
Andagua, Chachas y Ayo Hanasaya	Sacerdote diocesano
Chachas y Ayo Hurinsaya	Sacerdote diocesano

Corregimiento de Camaná

Atiquipa, Valles de Challa y Molliguaca	Fraile dominicano
Camaná	Sacerdote diocesano
Majes y Quilca	Sacerdote diocesano
Caravei, Cauacho, Ongolpe y Atico	Sacerdote diocesano
Ocoña	Sacerdote diocesano
Acari y Chavina	Sacerdote diocesano

Corregimiento de Vitor

<i>Heredades</i> del Valle	Sacerdote diocesano (1) y Fraile mercedario (1)
Chule, Tambo y Valle de Ilo	Sacerdote diocesano
La Chimba	Sacerdote diocesano
Paucarpata	Fraile dominico
Chiguata	Fraile dominico
Tiabaya	Fraile dominico
Characato	Fraile mercedario
Pocsi y Pologuaya	Fraile franciscano

Corregimiento de Ubinas

Torata y Chayaguata	Sacerdote diocesano
Carumas y San Cristóbal	Sacerdote diocesano
Ubinas	Sacerdote diocesano
Omate	Sacerdote diocesano

Corregimiento de Arica

Ciudad de Arica	Sacerdote diocesano
Tarapacá, Pica, Laucana y Lavina	Sacerdote diocesano
Zibaya, Camiña, Usma, Gama, Chiapa, Zotoca, Estagama	Sacerdote diocesano
Lluta	Sacerdote diocesano
Tacna	Sacerdote diocesano
Tarata y Putina	Sacerdote diocesano
Valle de Sama	Sacerdote diocesano
Valles de Ilabaya y Locumba	Sacerdote diocesano

Siguiendo las recomendaciones del Concilio de Trento, curas diocesanos tuvieron prioridad en la asignación de parroquias indias. La mayoría de las parroquias bajo administración de los frailes se concentraron en la provincia de los collaguas, donde los franciscanos se las habían arreglado para mantener su presencia desde mediados del siglo XVI. Dominicos, por su parte, lograron la asignación de parroquias importantes en los alrededores de la ciudad de Arequipa, mientras que Mercedarios ganaron jurisdicción sobre las ricas heredades del Valle de Vitor y la parroquia india de Characato, cerca de Arequipa. Frailes y curas diocesanos mantuvieron sus respectivas parroquias durante el siglo XVII, a pesar de cambios administrativos y fluctuaciones demográficas.

Posiblemente los grandes perdedores de esta división de almas nativas fueron los Jesuitas, quienes habían llegado tarde a la diócesis y no lograron la asignación de parroquia alguna. La Compañía de Jesús llegó a Arequipa en 1578. Ese año, la orden trató de fundar sin éxito al mismo tiempo seminario, convento e iglesia usando la donación de un adinerado vecino, Diego Hernández Hidalgo¹². Los cierto es que los Jesuitas no necesitaban donativos para establecerse en el área. Luego de su llegada al Perú en 1567, la Compañía había hecho fuertes inversiones en los valles costeros del virreinato¹³. Los valles costeros del Obispado de Arequipa eran particularmente

12 Una confusión digna de un sainete tuvo lugar cuando los padres Antonio López y Marco Antonio, quienes estaban tratando de asentarse en Vitor y Majes, ocuparon la casa del donante poco después de su muerte y el corregidor, juzgándolos delincuentes, los expulsó. Emilio Lissón-Chávez, ed., *La Iglesia de España en el Perú*, (Sevilla, 1943), vol.2, 775-782.

13 Nicholas Cushner, *Lords of the Land. Sugar, Land, and Jesuit Estates of Coastal Peru, 1600-1767* (Albany: State University of New York Press, 1980).

propicios para el cultivo de viñas y la producción vinera y la orden pronto obtuvo pingües beneficios de tales actividades. La Compañía pronto concentró sus inversiones en el Valle de Vitor y, poco después de 1578, ya controlaba cruciales áreas en la zona. Los jesuitas organizaron eficientemente sus propiedades, construyendo elaborados edificios y modernos equipos para la producción vitivinícola¹⁴.

La administración de la nueva Diócesis de Arequipa no era una tarea fácil, como pronto lo descubrió uno de sus primeros obispos, el agustino Pedro de Perea, a inicios de la década de 1620. El nuevo obispo trató de dividir las parroquias indias que, según él, eran demasiado grandes para ser administradas por sólo un pastor y la iniciativa gatilló virulentas críticas entre frailes y curas¹⁵. El obispo también se ganó la hostilidad de los jesuitas cuando trató de impedirles usar indios de su estancia de Santa Marta como trabajadores¹⁶. Los mercedarios fueron todavía más críticos de la administración de Perea. La orden mantenía repartidos por la Diócesis conventos que albergaban sólo 2 ó 3 frailes. Según el obispo, tal situación promovía un relajamiento entre los frailes, como sucedía en Camaná y Arica, donde los mercedarios se habían ganado una reputación de empedernidos y pendencieros jugadores de cartas. Para solucionar el problema, Perea pretendía poner todo convento ubicado dentro de 3 leguas de cualquier ciudad bajo la autoridad del clero diocesano¹⁷. La animadversión entre el obispo y los frailes creció al punto que alegatos de violencia física entre el uno y los otros pronto fueron presentados a la Real Audiencia de Lima¹⁸.

Perea también se las arregló para ganarse la animadversión de los vecinos de Arequipa. Los arequipeños más adinerados le tenían por culpable de un número de serias ofensas, incluyendo autonombrarse juez en causas civiles, no distribuir las limosnas colectadas en la diócesis, permitir tomar votos religiosos a candidatos reconocidamente incompetentes y fundir la cruz de oro de la iglesia de Andagua para engrosar sus arcas personales. No obstante, la acusación más grave era el estricto control que el obispo trataba de establecer sobre la mano de obra indígena en la ciudad. Perea pretendía solicitar a indios forasteros prueba de su soltería si deseaban contraer matrimonio en Arequipa. Considerado normal en cualquier jurisdicción, los airados arequipeños sostenían que tales exquisiteces legales podían ahuyentar potencial mano obra india deseosa de establecerse en la ciudad. Aún más alarman-

14 Para una descripción de las haciendas jesuitas del Valle de Vitor, véase Keith Davies, *Landowners in Colonial Peru*, 60-62.

15 Emilio Lisson-Chávez, ed., *La Iglesia de España*, vol. 5, 28.

16 AGI, Lima 309, "Carta del Obispo Perea al Rey", 31 de Marzo de 1623.

17 "Memorial de la Orden de Santo Domingo sobre las doctrinas de La Chimba en Arequipa," Lisson-Chávez, *La Iglesia de España*, vol. 5, 234-245.

18 Lisson-Chávez, *La Iglesia*, vol. 5, 36-37. También en AGI, Lima 40, "Cartas del Marqués de Guadalcázar," 1624-25.

te, sostenían los vecinos, era la disposición del obispo de excomulgar a aquellos residentes que fueran sorprendidos escondiendo sirvientes indios de las autoridades diocesanas¹⁹. El desvergonzado desacato de los arequipeños quebró el espíritu de Perea quien, viejo y desilusionado, murió en Arequipa en 1630.

La malhadada administración de Perea deja en claro que hacia inicios del siglo XVII la elite del Obispado de Arequipa había ganado en autoconfianza y peculio y, por lo tanto, se había tornado difícil de controlar. Luego del declino de las encomiendas, a fines del siglo XVI, el campo arequipeño experimentó un cambio trascendental: de una economía semi feudal a un capitalismo agrario. El descubrimiento de los ricos depósitos de plata en Potosí y las guerras endémicas en el sur de Chile atrajeron numerosa población a la zona, potenciales consumidores de alimentos y servicios. Fue así cómo los hasta hace poco encomenderos se volvieron ávidos empresarios agrícolas. La posición geográfica del Obispado de Arequipa era su principal ventaja. El centro administrativo, la ciudad de Arequipa, podía fácilmente conectar Lima, el foco de poder hispano en Sudamérica, con las minas de Potosí, en Alto Perú. El obispado también constituía el pasaje natural entre Cuzco, la antigua capital del Incanato, con el sur de Chile. Decididos a tomar ventaja de las nuevas condiciones, los vecinos arequipeños se apresuraron a plantar semillas europeas las que, junto a ganado español, pronto ocuparon casi toda la tierra disponible²⁰.

Un creciente consumo en los mercados coloniales urbanos contribuyó al desarrollo de otro producto importante, el vino. Los primeros colonos españoles ya habían inaugurado una agricultura vitivinícola en los valles al oeste de Arequipa en la década de 1560. Los descendientes de estos empresarios serán desde ahora conocidos como “heredados” y habrán de instaurar una economía y sistema de propiedad agrícolas que continuará en el sur del Perú hasta fines del siglo XVIII. Adineradas y políticamente influyentes, estas encopetadas familias controlaron y maximizaron la capacidad productiva de pedazos de tierra relativamente pequeños (conocidos como “heredades”) donde supervisaban todos los aspectos de la producción del vino. Dadas las características y requerimientos de la producción vitivinícola, los heredados dependían fuertemente de un acceso seguro a mano de obra indígena durante momentos cruciales del proceso productivo²¹. Hacia el sur, en Tarapacá y Pica, empresarios vitivinícolas también se beneficiaron del clima favorable y, hacia fines del siglo XVI, inauguraron una floreciente industria que proveyó al mercado de Potosí con vino de alta calidad²².

19 ARSI, Peruana Historia I, 1567-1625, fol. 346r.

20 Keith Davis, *Landowners in Colonial Peru*, 20 y siguientes.

21 *Ibid.*, 22.

22 Juan Van Kessel, *Holocausto al Progreso. Los Aymarás de Tarapacá* (La Paz: Hisbol, 1992), 143 y siguientes.

Los inicios del siglo XVII trajeron problemas mayúsculos para los heredados. En 1600, un violento cataclismo fue seguido por una lluvia de cenizas que cubrió los viñedos. El desastre puso a la industria arequipeña de rodillas cuando los productores del área Ica-Pisco aprovecharon la oportunidad para proveer al opulento mercado limeño. Además de desastres naturales y una enconada competencia, los heredados arequipeños también debieron lidiar con la falta de mano de obra indígena. Epidemias introducidas por los europeos y una estricta política de control estatal de la mano de obra nativa ya habían hecho difícil para los empresarios agrícolas hallar trabajadores baratos. Luego del cataclismo, la falta de indios obligó a los heredados a comprar y mantener esclavos, lo cual aumentó los precios y disminuyó las ganancias. Aún cuando los heredados comenzaron a producir aguardiente, un producto más lucrativo pero que requería significativa inversión y mano de obra segura, el siglo XVII trajo al campo arequipeño un extendido período de inseguridad asociado con una competencia feroz, mercados esquivos y una endémica falta de trabajadores²³.

Bajo tales estresantes condiciones, la elite arequipeña vio en la creación de una nueva diócesis un escenario para expandir sus redes de poder²⁴. La nueva jurisdicción eclesiástica ofrecía numerosos puestos y abundantes parroquias en las cuales las encoquetadas familias locales podían ubicar a miembros que habían seguido la carrera eclesiástica. Una descripción de los puestos disponibles en la nueva diócesis es, por lo tanto, necesaria a este punto.

Como en todo el imperio español, el Derecho Canónico, estandarizado por el Concilio de Trento, y las bulas papales de fundación constituyeron el marco legal para la organización de la Diócesis de Arequipa. Como el Patronato Real requería, el nuevo obispado tenía también otra referencia legal: el rey, quien era la cabeza de la iglesia en los dominios hispanos de ultramar. Aún cuando el obispo era la máxima autoridad dentro de la diócesis, éste requería de la aprobación real en sus decisiones. Por ejemplo, el obispo tenía la prerrogativa de nominar a un set de candidatos para una promoción eclesiástica dentro de su diócesis, pero la decisión final le correspondía al rey.

El obispo era la figura central de la diócesis y estaba a cargo de la conversión, educación, protección y cuidado de la población nativa residente. Esta responsabi-

23 Kendall W. Brown, *Bourbons and Brandy: Imperial Reform in Eighteenth-Century Arequipa* (Albuquerque: University of New Mexico Press, 1986), 40-42. Acerca del boom del aguardiente en los valles del sur del Perú durante el siglo XVIII, véase Prudence M. Rice, "Wine and Brandy Production in Colonial Peru: A Historical and Archaeological Investigation," in *Journal of Interdisciplinary History* 27(3), (Winter, 1997), 455-479.

24 Las intrincadas conexiones entre elites urbanas e instituciones eclesiásticas, como los conventos, han sido ampliamente documentadas por Kathryn Burns en su *Colonial Habits. Convents and Spiritual Economy of Cuzco, Peru*.

lidad lo habilitaba para participar activamente en toda materia legal que afectara el estatus legal o social de los indios y, de hecho, pocas leyes tocantes a los nativos podían ser aprobadas sin al menos su tácita aprobación²⁵. Como la máxima autoridad en la diócesis y de acuerdo a las recomendaciones del Concilio de Trento, el obispo debía visitar las parroquias, verificar las necesidades de los parroquianos y vigilar su correcta instrucción espiritual. Además, también ejercía un par de funciones jurídicas: podía servir como inquisidor y debía vigilar el cumplimiento del Derecho Canónico.

Por lo tanto, el obispo también disfrutaba del fuero eclesiástico —esto es, estaba habilitado para ser juez en tribunales eclesiásticos. Dado que ningún obispo podía razonablemente cumplir con todas sus obligaciones y a la vez dispensar justicia, le era permitido delegar algunos de sus deberes judiciales en un vicario general, quien era así el juez de mayor rango en la diócesis. Este sacerdote debía tener un título universitario en Derecho Canónico y civil²⁶. Curas doctrineros, a la vez, también podían servir como jueces dentro de la diócesis, en la posición de vicario —una codiciada obligación que sólo era asignada a curas a cargo de una doctrina o pueblo importante²⁷.

La diócesis era también gobernada por un Cabildo Eclesiástico, un grupo de sacerdotes nominados por el rey para ayudar al obispo en la administración. Sus miembros se dividían en varias categorías. Los dignatarios (normalmente 5) ocupaban el mayor rango, recibían el título de “Don” y un puesto específico que podía ser deán, arcediano, chantre, maestrescuela o tesorero. A estos les seguían en prestigio 10 canónigos, 6 racioneros y 6 medio-racioneros. Como grupo, los 27 miembros del Cabildo Eclesiástico eran llamados “prebendados”. Tales posiciones eran extremadamente codiciadas por los curas de la diócesis ya que, como miembros del Cabildo Eclesiástico, los prebendados supervisaban la administración de los sacramentos, controlaban la colección de los diezmos y, si la situación así lo requería, podían incluso asumir la administración temporal de la diócesis (una práctica llamada “sede vacante”)²⁸. Puestos en el Cabildo Eclesiástico, así como promociones varias, eran llenados periódicamente en concursos públicos llamados “oposiciones”, en los cuales curas de la diócesis competían ferozmente conscientes que experiencia, educación, antigüedad y vínculos familiares eran factores decisivos.

25 Michael Joseph Fallon, *The Secular Clergy in the Diocese of Yucatán* (Ph.D. Dissertation, The Catholic University of America, 1979), 11-12.

26 John F. Schwaller, *The Church and the Clergy in Sixteenth-century Mexico* (Albuquerque: University of New Mexico Press, 1987), 11-12.

27 John F. Schwaller, *The Secular Clergy in Sixteenth-century Mexico* (Ph.D. Dissertation, Indiana University, 1978), 116.

28 Schwaller, *The Church and the Clergy*, 13-15.

La opinión del obispo acerca de candidatos específicos era crucial. En la práctica, ningún cura que contara con la antipatía del obispo podía lograr una prebenda. Por otro lado, una vez en tal posición, el cura podía ser crítico del obispo de turno sin temor a represalias. De hecho, era muy difícil para cualquier obispo deshacerse de un prebendado hostil. Prebendas eran, por lo tanto, posiciones vitalicias que portaban un pingüe ingreso y que, por lo tanto, marcaban el éxito de las carreras de ambiciosos curas locales. Estos hombres se preparaban acuciosamente para obtener uno de estos puestos y buscaban llenar posiciones temporales que les permitieran ganar antigüedad y experiencia antes de presentarse en las oposiciones.

La mayoría de los curas comenzaban sus carreras en parroquias rurales (llamadas “beneficios”), posición que se denominaba de “cura en propio” o “cura beneficiado”. Comúnmente, una parroquia contaban con una cabecera, o pueblo principal, y sus aldeas dependientes, llamadas sujetos o anexos. En una parroquia pequeña, con una cabecera y varios sujetos, el cura párroco normalmente residía en la cabecera y, dependiendo de las distancias y edad del sacerdote, debía visitar los sujetos periódicamente celebrando en ellos misa. Durante la semana, el cura debía atender las necesidades de sus parroquianos en la cabecera y estar preparado para desplazarse rápidamente a los anexos, en caso de urgencia²⁹. Un cura en propio con suficiente antigüedad en su puesto o físicamente enfermo podía contar con la asistencia de un cura coadjutor, un sacerdote más joven encargado de llevar a cabo las tareas que el cura beneficiado no deseaba o no podía desempeñar. Doctrinas extensas podían contar con los servicios de más curas coadjutores, caso en el cual el principal de ellos era llamado “theniente de cura”³⁰.

Curas jóvenes tenían otra opción para comenzar sus carreras. Podían ser nominados temporalmente como “cura interino” en una parroquia vacante, con las mismas obligaciones de un cura en propio. Sacerdotes en los inicios de sus carreras, deseosos de ganar la asignación de un beneficio importante, normalmente llenaban estos puestos en parroquias menos lucrativas³¹.

¿Qué factores distinguían a los beneficios más codiciados en el Obispado de Arequipa? Un primer criterio para distinguir tales parroquias es, por supuesto, el estipendio (llamado sínodo) a ellos asignado, el cual era indicativo de la riqueza de los parroquianos (quienes debían pagar por la administración de sacramentos como matrimonios, bautizos y entierros). El siguiente cuadro muestra los sínodos en el territorio del obispado a inicios del siglo XVII:³²

29 Schwaller, *The Secular*, 125-6.

30 Mills, *Idolatry*, 292 y William B. Taylor. *Magistrates of the Sacred. Priest and Parishioners in Eighteenth-century Mexico* (Stanford: Stanford University Press, 1996), 80.

31 Taylor, *Magistrates*, 79.

32 AGI, Lima 305 [s/f] “*Relacion de las Doctrinas de los Obispos de la ciudad del Cusco y ciudad de La Plata*”.

Parroquia	Sínodo (en pesos)
Tarapacá	700
Torata y Moquegua	600
Carumas	600
Ubinas	600
Chuquibamba	600
Arones	500
Ilabaya e Ite	500
Tacna	500
Chachas	500
Pampacolca	500
Andagua	500
Arica	500
Majes	400
Acarí	400
Atico and Atiquipa	400
Caraveli	400

Identificar parroquias de primera clase considerando sólo el sueldo del cura es problemático. Sínodos fluctuaron en el tiempo, ya que debían ser ajustados periódicamente según la inflación. Además, carecemos de datos acerca de la inflación en la región durante el siglo XVII. Por otra parte, si el objetivo fundamental de las carreras eclesiásticas era lograr una prebenda en el Cabildo Eclesiástico, es factible asumir que curas beneficiados ambiciosos normalmente privilegiaron parroquias cercanas a la ciudad de Arequipa, lugar donde usualmente residían sus familias y se hallaba el centro neurálgico de sus redes de influencias. Deberes pastorales, así como la cantidad de parroquianos que atender y su distribución geográfica, eran también factores que definían un beneficio codiciable. Tarapacá, a la cabeza de la lista, es un buen ejemplo. El beneficio, aun cuando pagaba bien, incluía una serie de sujetos ubicados en valles semi-áridos cuyos indios se desplazaban constantemente en busca de agua y a quienes el cura debía seguir para adoctrinar. El puerto de Arica, más cercano a Arequipa pero con un sínodo menor, ponía problemas de otra índole. Aquí el doctrinero debía asistir espiritualmente a un número fluctuante de marineros y a los indios de valles aledaños infectados endémicamente de malaria. Majes, aún más cercano a Arequipa pero pagando un sínodo menor, incluía la asistencia espiritual a los españoles residentes en las heredades costeras. Dados estos antecedentes, es factible afirmar que las parroquias más deseadas lo eran por una combinación de sueldo, ubicación, compromiso doctrinero y opciones familiares.

Si el sínodo no basta, entonces ¿cuáles eran las características de una carrera eclesiástica exitosa en el Obispado de Arequipa? O, más concreto aún, ¿cuál era la carrera promedio de un cura párroco en el área durante el período colonial? A fines de contestar esta pregunta las carreras de 108 sacerdotes (véase Apéndice) fueron reconstruidas usando datos tomados de oposiciones, cartas de obispos y cartas personales desde 1580 a 1765. Mediados del siglo XVIII constituye una apropiada fecha límite, ya que en ese momento la administración borbónica privilegió el uso de la ley por sobre la costumbre. De hecho, durante la administración del Marqués de Ensenada (1746-54) los borbones lanzaron en Perú un consistente programa de reforma del clero parroquial. Conforme los curas son vistos como usurpadores del poder real y la iglesia como un impedimento al progreso, tales reformas trataron de profesionalizar el clero y disminuir sus atribuciones administrativas y judiciales. Hacia 1759, cuando Carlos III llega al trono, decide poner en funcionamiento un decidido plan para anular el prestigio de la carrera eclesiástica instruyendo a los obispos ordenar sacerdote prácticamente a quien lo solicitara³³. Estas reformas seguramente impactaron el prestigio social asociado a la carrera eclesiástica y, conforme la condición de sacerdote perdió exclusividad y autoridad, la elite arequipeña dejó de interesarse en extender sus vínculos familiares al clero.

Veamos primero algunas características generales. De los casos reconstruidos, 51 sucedieron en el siglo XVIII, 46 en el siglo XVII y sólo 11 en el siglo XVI. En promedio, los curas del Obispado de Arequipa pasaron alrededor de 18 años al servicio de parroquias indígenas antes de postular a alguna promoción importante. Este detalle es significativo, ya que sugiere que los doctrineros de la diócesis poseían una extensa experiencia de interacción con sus indios y, por lo tanto, difícilmente podían desconocer las dinámicas que regulaban la vida social y espiritual de los nativos. Sobre este tema regresaré más adelante. Baste por ahora señalar que extensa experiencia doctrinera era requisito para avanzar en la carrera eclesiástica en el obispado.

Sabemos que la venia del obispo era fundamental para lograr la esperada promoción. Los datos recopilados revelan que los preladados recomendaron para promoción un total de 39 postulantes que tenían en promedio una edad de 44 años. Dado que la mayoría de estos hombres había comenzado su actividad parroquial alrededor de los 21 años, el dato confirma que una petición exitosa de promoción sólo podía ser lograda luego de un dilatado trabajo doctrinero.

¿Cuáles fueron los méritos que atrajeron la atención de los obispos? Éstos consideraron, además de la experiencia parroquial, atributos misceláneos. Por ejemplo, el Obispo Aguado y Chacón favoreció a sus parientes y miembros de su propio

33 Raymond P. Harrington, *The Secular Clergy in the Diocese of Merida de Yucatán, 1780-1850: Their Origins, Careers, Wealth, and Activities* (Ph.D. Dissertation, The Catholic University of America, 1982), vi-vii.

entorno administrativo cuando recomendó 12 candidatos en 1758. Otros obispos dieron preferencia a candidatos de probada pobreza. Otros abiertamente privilegiaron curas procedentes de España. El mismo Pedro de Villagómez, quien recomendó un total de 13 candidatos durante su administración, explícitamente lo reconoció cuando recomendó al cura chileno Francisco de Godoy. Godoy, Villagómez admitió, había atendido las parroquias más importantes de la diócesis, se había doctorado en Lima y era uno de los mejores postulantes. No obstante, el obispo lo describió como un “hombre de escaso entendimiento, pobre educación y mediocres méritos doctrineros”. Villagómez lo recomendó para un puesto en la iglesia catedral de Lima a cambio de que el rey le enviara desde España un cura para llenar una prebenda vacante en el Cabildo Eclesiástico de Arequipa. El problema, explicó Villagómez, era que los curas peruanos normalmente eran “faltos de experiencia, educación e iniciativa” para servir en cualquier posición importante dentro de la diócesis³⁴.

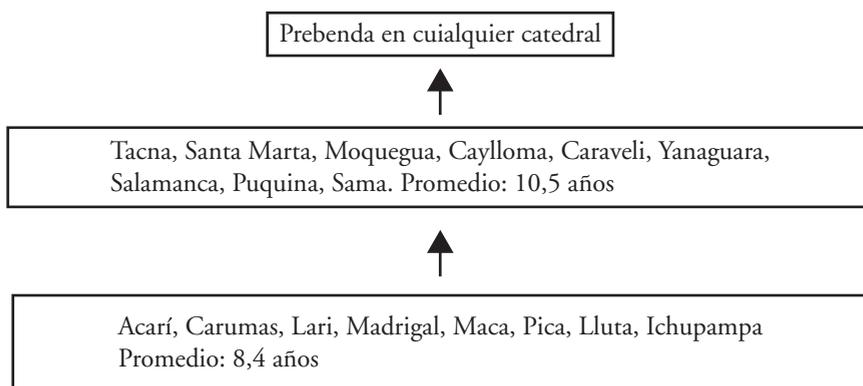
El cuerpo documental recopilado no cuenta con suficientes casos para constatar la rivalidad hispano-criolla en los mecanismos de promoción eclesiástica —sólo 15%, 17 postulantes, procedían de España. La ciudad de Arequipa, en contraste, era el hogar de la mayoría de los postulantes (50% del total). Aunque otros postulantes criollos procedían de ciudades como Panamá, Santiago de Chile, La Paz, Ica e Ilabaya, es claro que la diócesis de Arequipa produjo el 66% del total de peticiones de promoción. Se puede deducir entonces que la mayoría de los curas postulantes tenían fuertes vínculos con la sociedad arequipeña y la economía regional que ésta controlaba. Estos sacerdotes actuaban como parte de un grupo social mayor y, como tales, respondían a los desafíos que el mercado colonial ponía a sus familias³⁵.

Además de la venia de los obispos, educación formal fue un factor decisivo en las carreras de los curas. 80% de todos los postulantes criollos especificaron el

34 AGI, Lima 309, “*El Obispo de Arequipa informa de los sujetos que tiene dignos para que VM les haga merced*,” Arequipa, April 12, 1636, fol. 1v. Bernard Lavallé ha explorado los conflictos que la asignación de parroquias y encargos importantes a curas peninsulares creó en el virreinato peruano a comienzos del siglo XVI. Según él, la preferencia de los obispos por sacerdotes hispanos irritó a las elites locales, quienes sentían que sus recientes contribuciones a la conquista militar no habían sido consideradas. Lavallé también ha documentado cómo la orden franciscana no era ajena a tales tensiones. Véase su “Evangelización y Protocriollismo: la cuestión de las doctrinas regulares en el siglo XVI” en su *Las promesas ambiguas: Criollismo nacional en los Andes* (Lima: Instituto Riva Agüero, 1993), 63-77 y su “Antecedentes e inicios de la rivalidad Hispano-criolla en las Provincias Franciscanas del Perú” en *Archivo Ibero-Americano* [España] 1988, 729-740.

35 La noción del individuo aislado o autónomo surge en tiempos modernos. Para el período definido como el Antiguo Régimen (siglos XV-XIX), ha sido observado cómo a las personas se las identificaba no por sus atributos individuales sino en cuanto éstas pertenecían a un grupo social, de entre los cuales la familia era el principal. Desde este punto de vista, son las familias y no los individuos los verdaderos protagonistas de los mecanismos de ascenso social y/o dinámicas económicas en un espacio histórico dado. Para un caso bien documentado del rol de la familia en las carreras eclesiásticas del Nuevo Mundo, véase Antonio Yrigoyen López, “Un Obispado para la familia: Francisco Verdín Molina, prelado de Guadalajara y Valladolid en la segunda mitad del siglo XVII” en *Historia Mexicana*, vol. 58, no. 2, (Oct.-Dic. 2008), 557-594, en particular la discusión bibliográfica en 557-61.

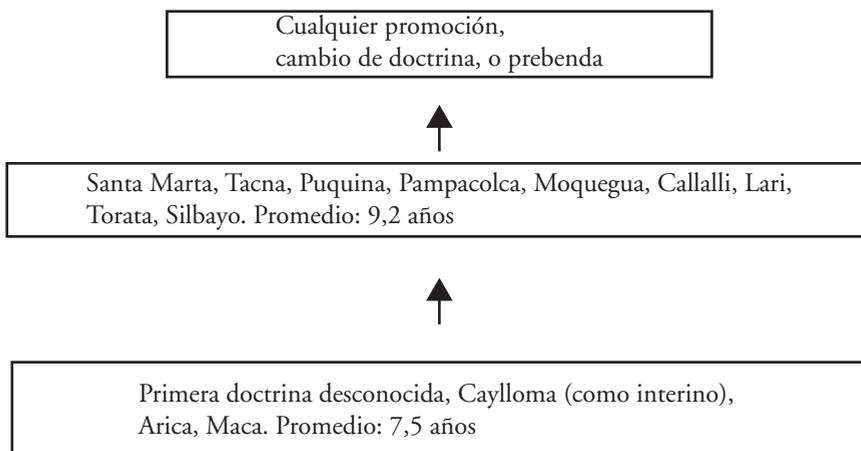
grado más alto de sus estudios³⁶. 36 curas, promediando 42 años al momento de su postulación al puesto más importante, eran doctores. La mayoría de ellos había servido en las parroquias de Caylloma, Tacna, Moquegua, Caravelí, Acari y Yanaguara por alrededor de 10 años antes de solicitar una promoción importante³⁷. Muchos de ellos también habían pasado un tiempo importante en sus parroquias anteriores (8 años en promedio) antes de ganar un puesto en una doctrina importante. En promedio, doctores permanecieron más tiempo en la parroquia más deseable antes de solicitar una prebenda en Arequipa o alguna ciudad importante del imperio. Este diagrama reconstruye la carrera promedio de los doctores:



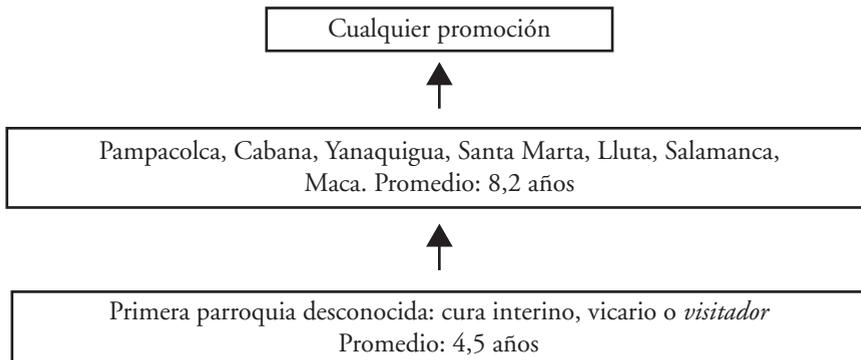
Licenciados tenían un promedio de 43 años de edad al momento de su postulación más importante, habían pasado 9 años en sus parroquias anteriores y en torno a 7 años en su primera doctrina. En general, estos curas eran más modestos en sus aspiraciones. Sólo unos pocos solicitaron una prebenda en Arequipa, mientras que la mayoría deseaba servir en otra parroquia a causa del clima o problemas de salud. La mayoría de ellos se contentó con solicitar “cualquier promoción disponible”. La carrera promedio de los licenciados sigue:

³⁶ Postulantes españoles, en contraste, eran más modestos al respecto. Sólo 12 de ellos explicitaron tal información: 1 era doctor, 7 licenciados y 4 bachilleres.

³⁷ El record lo obtuvo Juan Díaz de Durana, cura de Pampacolca, quien sirvió en esa parroquia por 32 años antes de solicitar una promoción en 1717. AGI, Lima 564.



Bachilleres normalmente solicitaban cualquier promoción, algunos de ellos alegando extrema pobreza y una extensa familia que mantener. La mayoría no especificaron su primera doctrina y se lamentaron de la naturaleza miscelánea de los deberes que habían tenido que cumplir (visitador, vicario, cura interino). La carrera promedio de los bachilleres era:



De entre todos los curas, resulta claro que los doctores habían planificado sus carreras desde el comienzo. Luego de obtener sus títulos, estos hombres cumplieron servicios por más de 18 años en diferentes parroquias. El objetivo final era una prebenda, una posición que seguramente los recompensaba por el tiempo y dinero invertido. Tiempo era un factor importante dentro de este esquema de acción, lo cual explica que los doctores eran los más jóvenes dentro del set (42.3 años). Licenciados eran postulantes ligeramente mayores (43.1 años) y más modestos. En general solicitaban cambios misceláneos en sus carreras después de pasar alrededor

de 17 años sirviendo en varias parroquias y/o puestos de menor importancia. Finalmente, bachilleres eran los postulantes de más edad (45.3 años en promedio), habían servido por 8 años en parroquias menores después de ocuparse de deberes misceláneos. Estos curas buscaban cualquier promoción y normalmente aludían a su extrema pobreza a fin de lograrlas —particular que evoca la desesperación del punto muerto en el que se hallaban sus carreras.

Podemos ahora identificar algunos elementos a la base de una carrera exitosa en el Obispado de Arequipa: un grado de doctor, la disposición de pasar muchos años en parroquias rurales y la recomendación favorable de un obispo. Corresponde entonces revisar los méritos que los postulantes adujeron a fines de lograr una suculenta promoción. En general, los curas en las biografías reconstruidas especificaron logros más bien variados³⁸. Por ejemplo, sólo 10 postulantes (incluidos 3 doctores y un bachiller) quienes habían servido en sus parroquias por un promedio de 10 años, dijeron habían sido “buenos administradores” de sus beneficios, sin proporcionar más detalles. Cuidar del bienestar de los indios fue una reivindicación todavía menos usada. Sólo 5 curas especificaron haberlo hecho, ya sea protegiéndolos de los abusos de las autoridades laicas o manteniendo a sus expensas hospitales para los nativos. Un cura incluso explicó en su petición los efectos relajantes que la banda musical que había organizado entre sus indios tenía para aliviar el estrés de la vida cotidiana en su doctrina³⁹.

Cabe preguntarse si es que probado celo doctrinero era un alegato que garantizaba una promoción en el Obispado de Arequipa. Sorprendentemente, la persecución de idolatría entre los indios fue el menos mencionado de todos los posibles méritos. Sólo un cura párroco, Don Ignacio Cornejo Calderon, dijo haber hallado “abusos contra la fee” entre sus parroquianos nativos. Doctor en teología, Cornejo Calderon alegó haber hallado rastros de prácticas paganas entre sus indios de la doctrina de Tacna, su parroquia por 14 años, en 1726. El cura dijo haberlos corregido prontamente y solicitó a cambio ser asignado una prebenda en el Cabildo

38 Martín Abad de Usunsolo probablemente usó uno de los logros más insólitos en su petición de 1592. El cura dijo haber descubierto las “milagrosas” propiedades medicinales de las “piedras bezares”, guijarros que se forman en los intestinos de los animales, para sanar la retención de la orina. Usunsolo mandó un par de piedras al obispo, de quien se sabía padecía tal malestar. El cura también adjuntó detalladas instrucciones sobre el uso de los guijarros, según la técnica de masajes que él mismo había ideado usando los genitales de sus caballos. A cambio de su diligencia, Usunsolo le recordaba al obispo de su interés de servir en La Chimba, una rica parroquia india aledaña a la ciudad de Arequipa. AGI, Lima 31, también AGI, Lima 131, “*Carta al Obispo de Arequipa*,” Arequipa, 30 de Marzo de 1592, 4 fols. y Escribanía 499A. Irónicamente, Usunsolo se enteró de las propiedades de las piedras bezares precisamente gracias a su familiaridad con la religión nativa, ya que tales guijarros eran normalmente adorados como *huaqas* por los indios. Véase Pablo José de Arriaga, *Extirpación de la Idolatría en el Perú* [1621] (Lima: Imprenta y Librería San Martín y Ca., 1920), 199.

39 Marcos Ortiz de Cardenas, en 1649, cura de Puquina y Omate. AGI, Lima 243, No.2, “*Informaciones de oficio y parte, Marcos Ortiz de Cárdenas*”.

Eclesiástico de Arequipa. La petición fracasó. Dos años más tarde, el cura trató otra vez, obviando su anterior alegato y dando cuenta pormenorizada del dinero que había gastado de sus ahorros en la decoración de su iglesia parroquial⁴⁰.

Desconocemos el resultado de la segunda petición. El mérito aludido, en cambio, fue el más usado por los curas arequipeños en sus petitorios. Un total de 26 curas mencionaron y demostraron con cifras haber construido y/o decorado sus iglesias parroquiales. Algunos de ellos, como Miguel de Bustamante y Oblitas, el cura de Siguan por 22 años, construyó y decoró su iglesia dos veces. Otros párrocos optaron por simplemente construir una nueva iglesia en cada doctrina a la cual eran asignados. Tal fue el caso de Don Marcos Ortiz de Cardenas, quien construyó a su costa las iglesias de Caylloma, Santa Marta, Puquina y Omate. Algunos curas incluso financiaron la construcción de una residencia para doctrineros en sus beneficios⁴¹.

William Taylor ha identificado numerosos casos de financiamientos de reconstrucción de iglesias parroquiales entre los petitorios de promoción de curas en la Diócesis de Guadalajara en el siglo XIX y los vincula a la caridad requerida a efectos de mostrar la debida vocación cristiana⁴². El dogma católico ciertamente enfatizaba la importancia de la caridad como medio para lavar los pecados personales y probar la sinceridad del cometido de vivir plenamente la fe. En el caso de Arequipa, sin embargo, sostengo que la caridad cristiana no explica per se la masiva disposición de los curas doctrineros para con la reconstrucción de sus iglesias. Para estos hombres, esta actividad fue una bien meditada acción profesional, clara y probadamente más fructífera que perseguir idolatría entre los nativos.

Los frecuentes terremotos que afectaron el obispado de Arequipa crearon la necesidad urgente de reconstruir iglesias y los curas diocesanos, animados por sus obispos, hicieron de esta obligación un medio para promover sus carreras. Sebastián Pérez de Oblitas, el cura de Caravelí por 8 años, entendió el mecanismo muy bien. En 1752, solicitó un puesto en el Cabildo Eclesiástico de Arequipa declarando haber gastado más de 80,000 pesos en la construcción de una nueva iglesia para su curato. Cuando su petición fue negada, Pérez de Oblitas apeló al Consejo de Indias con una cuenta detallada de los gastos incurridos, insistiendo que el rey debía o conceder su solicitud o reembolsarle el dinero⁴³.

40 AGI, Lima 564, "*Sujetos que se hacen presentes para una Chantría en la Catedral de Arequipa*", 1728, 5 fols., fol. 2v.

41 Este es el caso, por ejemplo, de Bernardo Cano, el cura de Aplao (Majes) quien deseaba regresar a Sibayo, su parroquia anterior, en 1758. El obispo aprobó la solicitud, ya que Cano había edificado a su costa una elegante residencia para el doctrinero de turno. AGI, Lima 1565.

42 *Magistrates*, 103-4.

43 AGI, Lima 541, "*Presentación de Méritos y Servicios del Dr. Sebastián Pérez de Oblitas, Cura de Caravelí*" Lima, Mayo 2 de 1752, 22 fols.

Una pregunta de tipo práctico es ahora de rigor: ¿quiénes eran la mano de obra que los curas usaban asiduamente en la reconstrucción y mantenimiento de sus iglesias? Resulta evidente que las comunidades indias también se beneficiaban de los afanes carreristas de sus sacerdotes, dado que, a cambio de un sueldo, les ofrecían la mano de obra necesaria. Es más, dado que la tradición andina indicaba que los indios no podían ni debían ofrecer su trabajo libremente sino a través de la intermediación de sus caciques, resulta claro que ambiciosos curas debían cultivar una relación amigable con sus kuracas a fin de mantener acceso expedito a la mano de obra india.

La administración imperial, que enfatizó el control de los nativos a través de sus líderes étnicos, reforzó así el poder de los caciques frente a los curas. En términos generales, la mayor obligación de los kuracas era representar a sus indios frente a la administración colonial y regular las normas de convivencia social de sus comunidades. A cambio se les garantizaba excepción de impuestos y obligaciones de mita, independencia para llevar a cabo negocios y transacciones, el derecho a poseer propiedades y obtener servicio personal de sus indios. A fin de gozar de tales favores, los líderes nativos eran personalmente responsables de que sus indios cumplieran con los impuestos y servicios de mita⁴⁴.

Los deberes y derechos específicos asignados a los diferentes tipos de caciques en los Andes son aún materia de debate etnohistórico, aun cuando muy probablemente existieron importantes variaciones regionales al respecto. En el caso de la Diócesis de Arequipa, un estudio entre los caciques collaguas puede arrojar luces sobre el particular. Usando censos post-toledanos, Guillermo Cock identificó 164 ayllus diferentes en el Valle del Colca⁴⁵. Los líderes de estas comunidades eran aludidos como caciques *Hanansaya* o *Hurisaya* (las mitades en que tradicionalmente se dividían los ayllus en los Andes). Otros líderes eran identificados como “indios principales”, “indios mandones”, o simplemente “caciques”. Estos eran jefes de menor rango a cargo de los varios ayllus que normalmente componían una doctrina indígena. Aun cuando los españoles sólo enfatizaron la subordinación de estos jefes menores a los caciques *Hanansaya/Hurinsaya*, Cock ha demostrado que en realidad cada tipo de líder tenía jurisdicción sobre diferentes miembros de la misma comunidad indígena. Así, los jefes collagua *hanan/hurin* estaban a cargo de grupos especializados de artesanos, un atributo que aumentaba su poder social y político —esta mano de obra especializada podía contribuir substancialmente a la empresa colectiva de sobrevivencia en los Andes coloniales. Por ejemplo, los líderes *hanan-*

44 Karen Spalding “Kuracas and commerce: A chapter in the evolution of Andean society” en *HAHR* 53(4) 1973, 581-599.

45 “Los kuracas de los Collaguas: Poder político y poder económico” en *Historia y Cultura*, 10 1976-77, 95-118.

saya de Yanque tenían autoridad sobre un número importante de olleros y plateros. En Cabanaconde, sabemos que los jefes *hurinsaya* comandaban numerosos tejedores, carpinteros y albañiles⁴⁶. Los artesanos bajo el comando de los caciques *Hanan/Hurin* en las parroquias del Obispado de Arequipa eran una valiosa mano de obra especializada, normalmente en demanda dados los frecuentes terremotos de la zona.

Sabemos que la economía colonial abrió substanciales oportunidades a los caciques, quienes gracias al control que tenían sobre sus indios mantuvieron e incluso aumentaron el poder y prestigio de que habían gozado en tiempos prehispánicos⁴⁷. Los artesanos especializados bajo el control de los caciques principales constituían recursos importantes que permitían a los indios competir en la diversificada economía arequipeña. Los jefes *Hanan/Hurin* eran, por consiguiente, importantes aliados en momentos en que especialistas en construcción y restauración de edificios eran necesarios. Para curas que habían invertido tiempo y recursos familiares en lograr una exitosa carrera, era, por lo tanto, fundamental mantener y alimentar una relación cordial con estos jefes nativos. Dada tal necesidad, alegatos de presuntas prácticas paganas en las parroquias eran obviamente contraproducentes. Tales acusaciones eran, en sí mismas, el medio preciso que con que los curas podían ganarse la antipatía de los caciques, dado que éstos eran los encargados de llevar a cabo ritos ancestrales considerados paganos por la iglesia colonial, como hemos visto en los capítulos anteriores.

Se puede objetar que no todos los curas arequipeños ambicionaban una prebenda y que probablemente muchos, si no la mayoría, se esmeraban en tener un pasar decente en sus puestos. La vida en las parroquias indias con seguridad ofrecía amplias oportunidades para lograr tal objetivo. Es sabido que prerrogativas que resultaban de la naturaleza de la administración de los Habsburgo potenciaban la variedad y el éxito de las actividades económicas en las cuales los curas doctrineros participaron. El amplio poder del cual gozaban los doctrineros en sus parroquias era el resultado de varios principios fundamentales en la administración imperial, tales como una débil distinción entre los límites de jurisdicciones laicas y eclesiásticas,

⁴⁶ Ibid., 104-5. La existencia de estas unidades especializadas al interior de grupos étnicos tiene una larga tradición en los Andes. John Murra identificó la existencia de extensas familias de olleros entre ayllus asentados en el Lago Titicaca durante el Incanato. Véase su "Los olleros del Inca: hacia una historia y arqueología del Qollasuyu" en *Historia, problema y promesa. Homenaje a Jorge Basadre*, Francisco Miró Quesada y Franklin Pease, eds. (Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1978), 415-23. Según Murra, este descubrimiento hace más complejo su propio hallazgo del patrón de asentamiento archipelágico en los Andes. Por su parte, María Rostworowski también ha documentado la presencia de olleros y chicheros entre algunos grupos costeros en tiempos prehispánicos. Según ella, un intenso intercambio entre grupos de artesanos, pescadores y mercaderes tuvo lugar en la costa oeste de Sudamérica antes de la llegada de los europeos. Véase su: "Pescadores, artesanos y mercaderes costeños en el Perú", *Revista del Museo Nacional* 41 1975, 311-49.

⁴⁷ Karen Spalding, "Social climbers: changing patterns of mobility among the Indians of Colonial Peru" *HAHR* 50 (4) 1970, 645-64, 661.

el uso de mecanismos mediadores en situaciones de conflicto y el tratamiento de precedentes como inviolables. Los Habsburgo basaron su poder en un balance de fuerzas opuestas, un esquema alimentado por la sospecha mutua entre miembros de la administración imperial y los curas doctrineros, una situación en la cual todos eran vistos como agentes (a la vez complementarios y opuestos) responsables del bienestar de los nativos⁴⁸.

El vacío de poder que esta situación creó otorgó a los curas doctrineros innumerables oportunidades para obtener provecho económico de la mano de obra india disponible en sus parroquias. Evidencia indica que beneficiados se las arreglaron para amasar ingentes fortunas durante los Habsburgo. Por ejemplo, sabemos que sacerdotes residentes en las ricas parroquias indias del Perú central en el siglo XVII podían ganar fácilmente más de 10,000 pesos al año, varias veces más que los impuestos colectados por los encomenderos locales⁴⁹. Felipe Guaman Poma, seguramente el más agudo observador de la vida colonial en los Andes, produjo detalladas descripciones de los medios ilegales que los curas usaban para enriquecerse explotando a los indios⁵⁰. Ya a inicios del siglo XVII, el problema era tan evidente que Joseph de Acosta comentó que la mayoría de los curas peruanos simplemente ignoraban las disposiciones del Tercer Concilio Limense y se involucraban en negocios ilegales que les enriquecían en sólo un par de años de trabajo entre los indios⁵¹.

En el caso del sur del Perú, ha sido documentado cómo los curas se transformaron tempranamente en agresivos participantes en la competitiva economía local. De hecho, párrocos doctrineros, caciques y autoridades locales compitieron fieramente por recursos, mano de obra y, más importante, por la influencia política necesaria para ocultar tales ingresos. Las interacciones entre estos tres agentes imperiales determinaron no sólo la efectividad de las reducciones toledanas sino también los límites efectivos de la conversión indígena⁵².

Un ejemplo sirve al caso. En 1679, los caciques de Maca e Ichupampa despidieron en mal modo al colector de mita, negándose a entregar el número de trabaja-

48 Hacia mediados del siglo XVIII, conforme los Borbones trataron de redefinir el rol de los curas como profesionales de lo espiritual con menos responsabilidades judiciales y administrativas, hicieron las reglas de la administración parroquial estándares. Los sínodos de los curas y los precios de los servicios por éstos ofrecidos fueron severamente escrutinados y puestos bajo un control central. Taylor, *Magistrates of the Sacred*, 13-14.

49 Antonio Acosta, «Religiosos, doctrinas y excedente económico indígena en el Perú de comienzos del siglo XVII,» *Histórica*, Numero Especial, 6:1 (1982), 1-34.

50 *El primer nueva Corónica y Buen Gobierno*, 564-78.

51 AGI, Lima 300, «*Cartas y Expedientes Arzobispo de Lima 1549-1609, Información y respuesta sobre los capítulos del Concilio Provincial del Peru del año 1583*», fol. 4r.

52 Thierry Saignes, «Lobos y ovejas: formación y desarrollo de los pueblos y comunidades en el sur andino, siglos XVI-XX,» en *Reproducción y transformación de las sociedades andinas, siglos XVI-XX: simposio auspiciado por el Social Science Research Council, SSRC*, Segundo Moreno Yáñez y Frank Salomon, eds. (Quito: Ediciones ABY-YALA, 1991), 1:91-135, 119-22.

dores requerido y solicitando que éste contactara al cura párroco, Don Felipe Suárez de Thineo, sobre la cuestión. Una investigación reveló que el cura había reubicado a todo un ayllu de su parroquia en la heredad costera de sus padres como mano de obra. A cambio, los caciques locales tenían a Suárez de Thineo responsable de dar al colector de mita el dinero necesario para contratar trabajadores en las peligrosas minas de Potosí⁵³. El arreglo parecía justo —la familia del sacerdote podía disponer de la mano de obra necesaria para la producción del vino (como hemos visto, un recurso invaluable en la difícil economía local) mientras que los caciques hacían que el cura se ocupara de sus molestas pero cruciales obligaciones derivadas de enterar la mita.

En el medio de tales acomodos la ortodoxia religiosa de los nativos pasaba a un segundo lugar. Una denuncia en 1677 contra el cura de Pampacolca deja en claro tal particular. Ese año, un indio acusó al cura Don Baltazar de Cárdenas de negar sistemáticamente la posición de alférez a nativos reconocidamente píos⁵⁴. El obispo ordenó una investigación y los caciques locales se apresuraron a declarar a favor del cura, aduciendo que era un buen pastor y que sólo excluía de las celebraciones religiosas a nativos reputadamente ebrios. El cura visitador exculpó a Cárdenas pero decidió examinar a los líderes nativos. Para su sorpresa, descubrió que éstos ignoraban los dogmas básicos del catolicismo y que ninguno podía recitar las oraciones más elementales en su lengua nativa. Los caciques se disculparon, diciendo que habían estado demasiado ocupados reclutando indios para trabajar en las heredades de la familia del cura para asistir al catecismo⁵⁵. Las disposiciones de la diócesis prohibían terminantemente a los curas reclutar mano de obra entre sus parroquianos indios. Aún cuando los caciques seguramente lo sabían, no incriminaron Cárdenas. De hecho, los líderes étnicos veían arreglos económicos con el doctrinero como parte de las interacciones cotidianas con su pastor, donde acuerdos mutuamente

53 Tal práctica, llamada “indios de faltriquera”, era ilegal pero común en los Andes coloniales dado que permitía a las comunidades indígenas pagar por el derecho de retener mano de obra. María N. Marsilli, “Missing Idolatry: Mid-Colonial Interactions between Parish Priests and Indians in the Diocese of Arequipa,” en *Colonial Latin American Historical Review*, No. 4, 2004, 399-422, (Copyright 2007). El caso de Felipe Suárez de Thineo está en AAA, Collaguas Yanque, 1673-1889, “*Investigación a Felipe Suárez de Thineo*”, Arequipa, 8 de Marzo de 1699, documento incompleto y deteriorado. La familia Thineo era parte de la elite arequipeña. En 1689, poco después de la muerte de su hijo Felipe, el capitán Diego Suárez de Thineo y su esposa Doña Gerónima de Arce, nativos de España, también ubicaron a su hijo menor Joseph en el clero local. Don Joseph Suárez de Thineo realizó una larga carrera como cura en Moquegua, donde murió en 1709. AAA, Libros del Cabildo Eclesiástico de la Catedral de Arequipa, 1660-1729, “*Por muerte del Dr. Joseph Suarez de Thineo, cura de Moquegua, se nombra cura interin al Licenciado Don Miguel Cornejo Daza*”.

54 Alférez aún hoy son los indios encargados de organizar y costear celebraciones religiosas en los pueblos andinos.

55 AAA, Condesuyos Chuquibamba, 1677-1883, “Averiguaciones contra los curas Don Francisco de Velasco, de Chuquibamba, Don Baltazar de Cardenas, de Pampacolca, y Don Antonio Coronel, de Andaray, y AAA, Libros del Cabildo Eclesiástico de la Catedral de Arequipa, “Decisión del Cabildo de investigar a Don Baltazar de Cárdenas” 4 de enero de 1677.

satisfactorios servían a evitar la intrusión de las autoridades diocesanas en asuntos claramente al margen de la legalidad⁵⁶.

Las actividades de los curas en sus parroquias estaban estrictamente reguladas en las “Constituciones Synodales del Obispado de Arequipa”, promulgadas en 1684 por el Obispo Antonio de León⁵⁷. Estas reglas especificaban que los curas debían adoctrinar a todos los miembros de sus parroquias en sus lenguas nativas, si era necesario, asegurándose que asistieran puntualmente al catecismo. Los niños debían ser adoctrinados en español, mientras que los adultos podían solicitar la doctrina en quechua o aimara⁵⁸. Además, los curas por ningún motivo podían forzar a los indios moribundos a instaurar obras pías en sus testamentos⁵⁹. Asimismo, el cura debía pagar por cualquier servicio personal prestado por los indios, incluyendo la limpieza de su casa y la preparación de alimentos. Para reforzar un estricto código de apropiada conducta sexual, el cura no debía contratar indias jóvenes para su servicio doméstico⁶⁰.

Según las “Constituciones”, los sacerdotes debían ser la autoridad moral de sus parroquias. Debían, entonces, resolver problemas maritales, controlar la sexualidad de hombres y mujeres jóvenes, disolver uniones *de facto* y censurar conductas impropias durante celebraciones nativas. A fines de fortalecer su autoridad, los curas no podían, por lo tanto, tomar parte en ninguna actividad económica en sus beneficios⁶¹. Por ejemplo, les estaba terminantemente prohibido reclutar indios para trabajar en las heredades costeras. Además, debían denunciar el comercio de la “lagunilla”, un vino producido en las heredades que los indios consumían con avidez⁶². Finalmente, los curas doctrineros debían controlar la moralidad de la élite nativa. Por ejemplo, debían denunciar a la diócesis a cualquier cacique que tuviera indias solteras como sirvientas en sus casas, situación que ponía tales mujeres a riesgo⁶³.

Las prescripciones contenidas en las “Constituciones” constituían las bases de las visitas eclesíásticas, inspecciones periódicas a las que todos los curas doctrineros de la diócesis debían someterse periódicamente. El procedimiento era al cuanto estándar. Luego de la llegada del inspector a la parroquia, al doctrinero le era permitido seleccionar un set de testigos para contestar las preguntas contenidas en un cuestionario modelo. Dado que los líderes étnicos fueron vitales para que el cura

56 Marsilli, “Missing Idolatry”, 413-14.

57 Antonio de León, *Constituciones synodales del Obispado de Arequipa, 1684* (Cuernavaca: Centro Intercultural de Documentación, 1971).

58 León, *Constituciones*, 63.

59 *Ibid.*, 77.

60 *Ibid.*, 82.

61 *Ibid.*, 89.

62 *Ibid.*, 29 y siguientes.

63 *Ibid.*, 107 y siguientes.

pudiera aprobar tal inspección, tales documentos insinúan las formas de la vida cotidiana en las parroquias indias, así como el grado y naturaleza de los acuerdos a los que habían llegado curas y elites nativas.

De un set total de 27 visitas eclesiásticas llevadas a cabo en diferentes parroquias la Diócesis de Arequipa entre 1631 y 1719 resulta que sólo un cura beneficiado falló la fiscalización⁶⁴. Tal exitoso resultado no es indicativo, sostengo, de la prolija rectitud de la actividad misionera de los curas. Al contrario, la importancia de estos documentos reside en el set de testigos que ofreció información a favor de los curas, así como en las motivaciones que guiaban dichos testimonios.

Una mirada detallada a estos documentos indica que los doctrineros consistentemente se apoyaron en la estructura de poder de las comunidades andinas para aprobar sus visitas. En total, presentaron 114 testigos de los cuales 96 eran indios. Éstos incluían 7 Caciques Gobernadores, 26 Caciques Principales, 20 Alcaldes Ordinarios, 7 Fiscales de los Naturales y 4 Caciques Segundas Personas. Estos individuos eran el 72% de los testigos indios y el 63% de todos los testigos. 45 de estas autoridades nativas (más del 62% de todos los testigos indios) eran los poderosos caciques *Hanansaya/Hurinsaya*.

Indios con menor poder también fueron llamados a testificar. En estos casos, la mayoría desempeñaba funciones en posiciones creadas por la misma administración parroquial. Este grupo incluía 4 sacristanes, 3 maestros de canto, 1 mayordomo, 3 indios cantores y un alguacil. Todos juntos contaban por sólo 12% de todos los testigos indios. Dado que eran esenciales para el correcto funcionamiento de la parroquia, estos puestos normalmente eran ocupados por estrechos colaboradores del cura —quienes por consiguiente difícilmente podían delatar sus faltas⁶⁵. Aún cuando no incluían un sueldo formal, estos trabajos traían a los indios que los ocupaban varios beneficios, tal como excepción de la mita y de los impuestos. Aún más importante que los beneficios legales, con seguridad estos puestos, en virtud de su asociación con representantes de la autoridad imperial, concedían poder a estos nativos sobre los demás miembros de su comunidad.

La creación de vínculos personales con el cura era también importante para los caciques indios. Éstos tenían en el sacerdote un aliado seguro y ambicioso en los negocios y, dada la autoridad moral que el doctrinero tenía a ojos de la administración imperial, también un poderoso recurso que podían usar en aprietos legales. El

⁶⁴ Luis Arias Bezerra, el cura de Pampacolca, fue parcialmente aprobado en 1631. En 1633 fue reexaminado y falló estrepitosamente. AAA, Condesuyos Pampacolca, 1710-1884.

⁶⁵ Por ejemplo, el sacristán era el encargado de los ornamentos dentro de la iglesia, así como de las vestimentas de los santos. El mayordomo administraba los ingresos parroquiales. Schwaller, *The Secular Clergy*, xvi-xviii. Además, el *alguacil* era uno de los más importantes asistentes del cura, ya que tenía que controlar que todos los nativos asistieran a la iglesia y a menudo servía como intérprete. Schwaller, *The Secular*, 126.

caso de Don Marcos Ortiz de Cardenas, cura de Omate y Puquina en 1685, así lo demuestra. El sacerdote llevó a cabo una acuciosa investigación a fin de solicitar permiso para que Don Pedro Thone pudiera esposar Doña María Francisca Esquiagola. Thone, el cacique gobernador de Puquina, había mantenido relaciones sexuales con la prima en primer grado de Doña María, lo cual hacía la unión inadmisibles a ojos de la iglesia. Ortiz de Cardenas pidió y obtuvo la dispensa obispa, argumentando y justificando que el matrimonio reforzaría una alianza entre Puquina y Quinistaca, dos comunidades destrozadas por interminables litigios de tierras⁶⁶. Los curas arequipeños también se involucraron en los litigios indígenas por derechos cacicales, un asunto legal de vital importancia para la elite indígena. Por ejemplo, sabemos que en los largos pleitos entre las familias Caque y Gaugama para obtener control sobre el cacicazgo de Pica a inicios del siglo XVIII ambos bandos usaron extensos informes colectados por los curas doctrineros de turno⁶⁷.

Claramente, no todos los curas arequipeños mantuvieron amigables relaciones con sus rebaños nativos. Los pocos casos de discordia entre unos y otros que han dejado trazas documentales iluminan, sostengo, el momento en el cual relaciones recíprocamente percibidas como apropiadas dejaron de serlo. Fue entonces que mutuas acusaciones de idolatría e incompetencia pastoral fueron usadas en contiendas en las que los nativos competían con ventaja⁶⁸. El caso en contra de Don Antonio Maldonado, cura interino de LLuta en 1648, así lo indica. Ese año los jefes nativos del curato y sus anexos enviaron una detallada carta al obispo denunciando los abusos que sufrían a manos del sacerdote. Maldonado, revelaron, forzaba al alférez a incurrir en gastos excesivos, obligaba a los comuneros a proveerle mulas para transportar y vender vino procedente de las heredades costeras de su familia y hacía que los nativos cultivaran sus tierras gratis. El cura también había obligado a los caciques a reclutar indias que tejieran ropa que luego él procedía a vender. Tales excesos, adujeron los líderes étnicos, habían forzado a numerosos indios a escapar de la parroquia. Sin embargo, la peor consecuencia era que el bienestar espiritual de los indios estaba amenazado, sostuvieron, porque Maldonado los chantajeaba con denunciarlos como “hechiceros paganos” cada vez que se negaban a obedecerle⁶⁹.

El caso de Maldonado indica con claridad las dinámicas que regulaban las relaciones entre curas e indios en la Diócesis de Arequipa. Puesto en una posición temporal, el cura interino debía maximizar sus ingresos extras con rapidez. Al mar-

66 AAA, Moquegua Puquina, 1653-1821, “Autos de Averiguación sobre la legitimidad del matrimonio entre Don Pedro Tone y Doña Francisca Esquiagola,” 31 de Agosto de 1685.

67 Jorge Hidalgo Lehuedé, “Dominación y Resistencia en el Cacicazgo de Pica,” in Jorge Hidalgo Lehuedé, ed., *Historia Andina en Chile* (Santiago: Editorial Universitaria, 2004), 381-401.

68 Marsilli, “Missing Idolatry”, 419 y siguientes.

69 AAA Collaguas Caylloma 1632-1892, “Causa de los indios de LLuta y sus anexos contra el cura interin Don Antonio Maldonado” LLuta, 8 de Agosto de 1648.

gen de las redes étnicas de poder, Maldonado debió usar la única estrategia posible: veladas amenazas de paganismo. El chantaje no resultó. Los caciques acudieron directamente a las autoridades obispaes para salvaguardar sus puestos y deshacerse de Maldonado, quien fue removido inmediatamente de la parroquia. El cura seguramente tenía información fidedigna sobre las actividades religiosas clandestinas de los caciques, quienes tradicionalmente estaban a cargo de ritos entendidos fundamentales para el bienestar colectivo y derivaban de éstos el poder político que les hacía necesarios a la administración imperial. Ambos bandos (Maldonado y los caciques) eran culpables, pero habían optado por mantener el *statu quo*. Sin embargo, al momento de la denuncia el silencio mutuo ya no era conveniente para los nativos.

¿Cuáles circunstancias marcaron el límite de cooperación de los líderes nativos con sus curas párrocos? Un cura diestro (esto es, alguien con experiencia ganada gracias a años de convivencia con los indios) probablemente era consciente que la efectividad de sus métodos coercitivos podía variar de acuerdo a las presiones de la economía local, fluctuaciones demográficas y el poder efectivo de los caciques a él aliados. Además, los curas beneficiados debían respetar diferencias culturales a fin de no desatar diferencias irreconciliables. Por ejemplo, sabemos que los caciques no consideraban en sí las transgresiones sexuales de los sacerdotes problemáticas y sólo las denunciaban cuando tenían ulteriores motivos para remover al cura⁷⁰. En cambio, sí retenían fundamental que el doctrinero honrase las diferencias sociales al interno de las comunidades nativas. Por ejemplo, en Agosto de 1680, el indio Manuel Maniacha de Salamanca trató de comulgar obviamente borracho. El cura lo azotó brutalmente y puso en prisión. Llamado a Arequipa a justificar sus acciones, Don Pedro Yaurillamoca, cacique principal, se apresuró a testificar a favor del cura, diciendo que él en persona le había ofrecido vino a Maniacha a causa de las bajas temperaturas. El líder justificó las acciones del cura, diciendo que éste era un “buen y justo padre” y que Maniacha un “indio de limitado entendimiento”. Con la venia del cacique, Maniacha fue sentenciado a un corte de pelo en público y a servir un mes en la iglesia⁷¹.

El caso desatado por el fraile mercedario Juan de Savalaga, asistente del cura de Ubinas Don Antonio de Rivero en 1713, muestra un resultado diametralmente opuesto. Según Don Juan Cáceres Cohoma y Don Juan Coaguila, caciques *Hanasa-ya* y *Hurinsaya*, el fraile regularmente pedía a los indios le suministraran mulas para transportar vino desde las heredades costeras a los pueblos. Aún cuando estrictamente prohibido, es claro que Savalaga, Rivero y los jefes indios eran socios en tal negocio ilícito. Todos estaban satisfechos hasta que el mercedario se enfureció cuando un jefe

70 Marsilli, “Missing Idolatry”, 416-17.

71 AAA, Condesuyos Salamanca, 1633-1896, “Denuncia contra Manuel Maniacha por aber comulgado borracho” Arequipa, 12 de Agosto de 1680.

de rango menor no le entregó el número de mulas convenidas. Savalaga azotó públicamente al cacique, le abrió a la fuerza los pantalones y expuso sus genitales a los estupefactos nativos que observaban fuera de la iglesia. Cohoma y Coaguila, en un espíritu de solidaridad corporativa, actuaron con prontitud y denunciaron cura y fraile a las autoridades diocesanas. No contentos con ello, los jefes *Hanansaya* y *Hurinsaya* decidieron quebrar la solidaridad entre ambos religiosos. El mercedario, denunciaron, forzaba a los indios a trabajar para él una mina cercana que pertenecía a la comunidad sin compartir las ganancias con el cura beneficiado. A fin de forzar la cooperación indígena, Savalaga chantajeaba a Cohoma y Coaguila amenazándoles con denunciarlos por oficiar en prácticas paganas clandestinas. El obispo amparó a los indios y removió a Rivero y Savalaga de sus puestos inmediatamente.⁷² La humillación pública a un jefe de menor rango fue con seguridad el pretexto que Cohoma y Coaguila usaron para desembarazarse de ambos doctrineros, proteger el acceso de su comunidad a las minas y mantener una fachada pía frente a las autoridades eclesiásticas.

La burocracia colonial permitía a los curas usar castigos físicos en justificadas circunstancias, usando la moderación dictada por la ley y las costumbres⁷³. Los indios, por su parte, exigían que sus curas reconocieran la etiqueta correspondiente a los límites de los rangos sociales, expectativa que a veces podía estar reñida con el grado de violencia física que el doctrinero estaba dispuesto a usar. Sabemos que los curas arequipeños usaron frecuentemente la fuerza física contra sus parroquianos indios. Los líderes nativos, no obstante, veían tales actos como parte de las obligaciones normales del sacerdote. Ataques atentatorios a la autoridad nativa eran, sin embargo, condenados con vehemencia. Las acusaciones contra Don Gaspar Pacheco de la Cuba, cura de Maca e Ichupampa en 1743, sirven como modelo. En Septiembre de ese año, el cura azotó pública y brutalmente al indio forastero Sebastián Quelluya por malograr su huerta. Cuando los cacique locales trataron de excusar al indio, Pacheco de la Cuba, convencido que los jefes estaban usando a Quelluya para incomodarlo, les arrebató de las manos una de sus varas y la quebró⁷⁴. Profundamente ofendidos, los caciques fueron directamente a Arequipa y acusaron al cura de ser un evangelizador incompetente, aduciendo desconocer los pasajes más elementales del evangelio y, por lo tanto, hallarse en peligro de retornar a su antigua religión⁷⁵.

Las relaciones cotidianas entre curas y sus rebaños indios estaban marcadas por un delicado balance de fuerzas e intereses opuestos y complementarios. Negocios

72 AAA, Moquegua Ubinas, 1669-1895, "*Denuncia de los indios principales de Ubinas contra del Padre Fray Juan de Savalaga de la Orden de La Merced*", Arequipa, 10 de Octubre de 1713.

73 Taylor, *Magistrates*, 207.

74 Una vara de madera era normalmente el símbolo de autoridad en las comunidades indias.

75 AAA, Collaguas Maca, 1614-1871, "*Autos seguidos sobre capitulos puestos por los caciques de Maca e Ichupampa contra su cura el Bachiller Don Gaspar Pacheco de la Cuba*", Arequipa, 19 de Diciembre de 1743.

ilícitos, abusos físicos, uso indebido de mano de obra nativa y procedimientos corruptos eran, parece ser, vistos como normales por doctrineros y caciques. Impases entre unos y otros, sin embargo, traían peligrosas consecuencias para los beneficiados. Una vez desatada la espiral de mutuas acusaciones, los indios tenían las de ganar, ya que las autoridades eclesiásticas locales escuchaban con atención alegatos de incompetencia evangelizadora provenientes de los mismos sujetos de conversión.

* * *

En 1609, cuando Francisco de Ávila, el cura doctrinero de San Damián de Huarochirí, denunció en una interpretación teatral en la catedral de Lima los detalles de las prácticas idólatras que había descubierto entre sus indios, el anuncio causó una impresión mayúscula en el Arzobispo, el Virrey y otras autoridades de la Archidiócesis. El discurso de Ávila es considerado por los historiadores el inicio de las campañas de extirpación de idolatría andina, iniciativas que luego como Arzobispo Pedro de Villagómez sistematizará y hasta teorizará⁷⁶. No obstante el episodio marcó el clímax de la carrera de Ávila, poca atención ha sido puesta a sus actividades como doctrinero en los años previos al teatral evento. Este vacío ha sido llenado por Antonio Acosta, quien ha documentado cómo Ávila en realidad tenía poderosos motivos para denunciar las faltas a la fe entre sus indios. Éstos habían iniciado procedimientos legales en su contra en 1607 y la iniciativa temporalmente llevó al cura a la cárcel. La elite india de su parroquia lo había acusado de prolongadas ausencias, excesivas demandas por mano de obra, no pagar servicios rendidos por la comunidad y mantener relaciones de concubinato con varias mujeres indias que habían resultado en el nacimiento de al menos un hijo ilegítimo (o sacrílego, según la terminología de la época). Aún más grave, los indios denunciaron que Ávila no sólo animaba sino que también lucraba con las ofrendas que los nativos ofrecían a las momias de sus antepasados⁷⁷.

Varios arzobispos limeños alentaron el celo eclesiástico extirpador, un componente atávico de la religión ibérica, en Perú central durante el siglo XVII. En el Obispado de Arequipa, en cambio, los curas doctrineros mantuvieron un bajo perfil al respecto. El mismo Obispo Pedro de Villagómez, con sus ambiciones seguramente puestas en la sede limeña, adujo haber llevado a cabo masivas extirpaciones, pero no proporcionó mayores detalles y mencionó el particular en medio de misceláneos méritos que podían lograrle la ansiada promoción. Es claro, entonces, que Arequipa

⁷⁶ En su *Carta pastoral de Exhortación e Instrucción contra las Idolatrías de los indios del Arzobispado de Lima*, publicada en 1649.

⁷⁷ Antonio Acosta, "Francisco de Ávila, Cusco 1753 (?)-Lima 1647" en *Ritos y tradiciones de Huarochirí: manuscrito quechua de comienzos del siglo XVII*, Gerald Taylor, ed., (Lima: Instituto de Estudios Peruanos, Instituto Francés de Estudios Andinos, 1987), 553-616.

no constituía un terreno fructífero para alegar el hallazgo de transgresiones religiosas entre los nativos.

La mayoría de los curas beneficiados evitaron que sus interacciones con sus parroquianos nativos alcanzaran el punto en el que Ávila halló las suyas antes de 1609. Aquellos doctrineros ambiciosos, deseosos de una prebenda, necesitaban la cooperación de las elites nativas para lograrla debido al tipo de méritos que probablemente les ganaban la atención de sus obispos. Por otra parte, curas menos ambiciosos, animados por el deseo de llevar un buen pasar en sus parroquias y ayudar a sus grupos familiares, hallaban en una plácida relación con sus caciques el recurso ideal para lograrlo. En uno u otro modo, un trato cordial con las elites nativas era crucial para una exitosa carrera eclesiástica en el área.

Los requisitos de la carrera sacerdotal, así como las necesidades impuestas por el mercado colonial en el cual curas, sus redes familiares y las elites nativas eran agresivos participantes, tornaba la denuncia de paganismo indígena una iniciativa extremadamente peligrosa. De hecho, veladas acusaciones de tal naturaleza y su contraparte (una escasa competencia evangelizadora por parte del beneficiado) eran usadas por curas e indios como herramientas de fuerza en las negociaciones efectivas de poder en las que ambos bandos se esmeraban en superarse mutuamente.

Formas de espiritualidad prehispánicas, en particular el culto a las montañas y a los ancestros, estaban al cuanto vigentes en el área, como lo demuestran los capítulos siguientes. El vacío documental creado por los acuerdos tácitos entre doctrineros y caciques debe, por lo tanto, invitarnos considerar que la vida religiosa colonial (ni en Arequipa ni en otra parte del imperio español) estuvo disociada del set de tácticas (como las definió De Certau) con el cual dominados y dominadores definieron los límites efectivos del poder.

Capítulo 4

EL VOLCÁNICO RETORNO DEL *AMARU*, TUNUPA Y EL CULTO A LAS MONTAÑAS

El siglo XVII normalmente es sinónimo de una extendida crisis en el imperio español, en la cual a un sostenido decline económico siguió una inercia política en la sociedad colonial, incluida la nativa, que sólo fue estimulada en el siglo siguiente, con las rebeliones anti-imperiales. En el caso de los Andes y desde la perspectiva de los grupos indígenas, el siglo XVII fue en realidad un período más dinámico y atractivo de lo que inicialmente se pudiera suponer. De hecho, el siglo marca la emergencia de una identidad colonial entre las elites indígenas; esto es, una auto-definición que incorporó elementos del presente colonial con una visión romántica del pasado —especialmente el incanato.

Esta autodefinición se puede verificar también en los préstamos y adaptaciones religiosas que tales grupos operaron de frente al catolicismo colonial dominante, los cuales dan cuenta de recursos narrativos e interpretativos que articulan ambas religiones. En el caso del Obispado de Arequipa, las elites nativas no sólo se las arreglaron para re-crear un pasado atractivo a ojos del sistema imperial (y, por lo tanto incorporar los estándares de la narrativa política ibérica), sino que también elaboraron un discurso religioso que comenzaba a articularse en torno a préstamos del catolicismo.

Este capítulo analiza a la luz de tales premisas dos casos (los únicos de los cuales existe registro documental) de “paganismo” indígena en este período. Ambas situaciones sugieren que la religión nativa medio-colonial (y, en particular, el culto a los volcanes y a los ancestros) gozaba de plena vitalidad en el siglo XVII. El primer caso, la reacción indígena a la violenta erupción del Huaynaputina en 1600, indica que los indios hallaron en la tragedia el momento para expresar la fortaleza que aún mantenía el culto al *amaru*, a los volcanes y el poderoso concepto cosmológico del *pachacuti*. El segundo, un caso de hechicería asociado al culto a las montañas fecha-

do en 1671, indica además que los indios habían logrado una familiaridad con el sistema represivo espiritual ibérico que les permitía manipularlo a fin de mantener sus efectos bajo control. El mismo caso indica que a la fecha los nativos habían interiorizado celebraciones cruciales del catolicismo, como el Corpus Christi.

Que los indios mantuvieran a mediados de la colonia la vitalidad de sus cultos atávicos no es, en sí, un hallazgo sorprendente. Después de todo, como he detallado en el capítulo anterior, tanto el proceso de conversión como la catequesis cotidiana estaban supeditados en el área a las necesidades del mercado colonial y no debiera extrañar que los nativos tuvieran de cristianos sólo el nombre, como indicaron algunos angustiados observadores de la época. Los casos detallados en este capítulo ofrecen, sostengo, la posibilidad de articular un nivel más sofisticado de análisis en cuanto ambos registros (la erupción de Huaynaputina y los empedernidos hechiceros de Salamanca) fueron producidos (e imaginados, afirmo) por agentes del mundo ibérico. Ambas situaciones ponen de manifiesto cómo la espiritualidad indígena colonial es enunciada y fortalecida gracias a la agenda y la imaginación de los agentes de conversión.

* * *

Aún cuando la parafernalia de la religión oficial inca había sido oficialmente eliminada por la primera ola de conversión, los vaivenes de la agenda evangelizadora, así como las condiciones en las cuales se desarrolló la cotidianeidad espiritual en las parroquias indígenas, permitieron la sobrevivencia de tradiciones religiosas locales. La naturaleza de los cambios espirituales que el período medio colonial trajo al mundo andino es, por lo tanto, aún materia de debate entre los historiadores. Por ejemplo, George Kubler propuso que después de 1667, cuando la fuerza de las campañas de extirpación de idolatrías declinó en el Perú central, el clero colonial peruano se volvió más tolerante de la religión indígena. Esta actitud, aunada a un mejoramiento de la catequesis, pronto dejó ver algunos frutos: los indios comenzaron a poder cuestionar su propia espiritualidad¹. Manuel Marzal, por su parte, también propuso que la década de 1660 marcó un punto crucial en los Andes, dado que el fin de las campañas de extirpación de idolatría trajo la cristalización de una nueva espiritualidad nativa que incorporaba elementos de ambas religiones². Sabine McCormack también considera mediados del siglo XVII como un momento fundamental en la religión andina ya que por esta fecha la empresa evangelizadora habría logrado la fusión de la religión inca con cultos locales. Según ella, también

1 Véase su "The Quechua in the Colonial World," en *The Handbook of South American Indians*, edited by J. Steward (Washington D.C., 1946), vol.2, 331-410.

2 Marzal, *La transformación religiosa*, 61 y siguientes.

hacia este período es posible discernir los elementos de la espiritualidad india que sobrevivirán intocados el período colonial³. Para otros autores, como Manuel Burga y Alberto Flores Galindo, el siglo XVII trajo a los Andes el nacimiento de una utopía indígena que, en gran medida, se alimentaba de la religiosidad tradicional y de una visión romántica de los incas⁴.

La economía del mismo siglo en el Perú, como en el resto del imperio español, fue inicialmente definida como propia de una “crisis”⁵. En los Andes, historiadores han determinado que luego del colapso inicial de la conquista, los nativos comenzaron a recuperar sus números hacia la segunda mitad del siglo⁶. Además, el aumento del mestizaje, así como el uso de migraciones para escapar los rigores de la mita, sugieren que bajas poblacionales a inicios de la colonia deben ser vistas con precaución⁷. También se ha establecido que la minería de la plata, floreciente a mediados del siglo XVI, sufrió un sostenido decline en el siglo siguiente. Tal situación no afectó negativamente la economía local, ya que en realidad sólo los impuestos destinados a la corona disminuyeron significativamente. Durante el siglo XVII, gracias al decline de la producción argentífera, los indios ganaron una creciente familiaridad con el sistema monetario y las reglas de demanda y oferta de mano de obra⁸. Finalmente, conforme el valor de la plata disminuyó en los mercados internacionales, más plata permaneció circulando en la economía local posibilitando la diversificación de actividades empresariales⁹. La “crisis” económica del siglo XVII

3 *Religion in the Andes. Vision and Imagination in Early Colonial Peru* (Princeton University Press, 1991), 4-5.

4 Manuel Burga, *Nacimiento de una utopía: Muerte y Resurrección de los Incas* (Lima: Instituto de Apoyo Agrario, 1988) y el texto clásico e influyente de Flores Galindo, *Buscando un Inca: Identidad y utopía en los Andes* (Lima: Editorial Horizonte, 1988).

5 La historiografía al respecto es vasta y excede los márgenes de este trabajo. Véase, por ejemplo, Trevor Aston, ed., *Crisis in Europe* (New York: Basic Books, 1965), H.R. Trevor-Roper, *The Crisis of the Seventeenth Century: Religion, the Reformation, and Social Change* (New York: Harper & Row, 1967). Para el imperio ibérico, Ruggiero Romano, *Coyunturas Opuestas. La Crisis del Siglo XVII en Europa e Hispanoamérica* (México: Fondo de Cultura Económica, 1993), 17 *passim* y el clásico John H. Elliott, *Imperial Spain, 1469-1716* (Penguin Books, 1963), 341-349. También, Woodrow Borah, *New Spain's Century of Depression* (Berkeley: University of California Press, 1951) and François Chevalier, *Land and Society in Colonial Mexico; The Great Hacienda* (Berkeley: University of California Press, 1963).

6 El influyente Noble David Cook, *Demographic Collapse: Indian Peru, 1520-1620* (Cambridge, 1981) y Romano, *Coyunturas opuestas*, 49 y siguientes.

7 Margarita Suárez, “La ‘crisis’ del Siglo XVII en la Región Andina” en Manuel Burga, ed., *Historia de América Andina*, Vol. 2, (Universidad Andina Simón Bolívar, 2000), 291-317, 316 y siguientes. En preciso, véase también Nicolás Sánchez Albornoz, “¿Contracción demográfica o disminución de la masa tributaria?” en su *Indios y Tributos en el Alto Perú* (Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1978), 19-34.

8 Peter Bakewell, *Miners of the Red Mountain: Indian Labor in Potosí, 1545-1650* (Albuquerque: University of New Mexico Press, 1984). Jeffrey Cole, *The Potosí Mita, 1573-1700: Compulsory Indian Labor in the Andes* (Stanford: Stanford University Press, 1985), 44 y 148-9. También, Luis Miguel Glave, *Trajinantes: Caminos Indígenas en la Sociedad Colonial, siglos XVI-XVII* (Lima: Instituto de Apoyo Agrario, 1989), 179-230.

9 Suárez, “La ‘crisis’,” 304.

fue en los Andes, entonces, un mayúsculo problema de colección de impuestos para la corona, no un desastre económico de proporciones¹⁰.

En términos generales, es claro que el Virreinato del Perú experimentó una creciente autonomía financiera durante el siglo XVII. La aparición de importantes centros urbanos incentivó la producción agrícola en determinadas áreas y un aumento en las actividades de edificación urbana y rural¹¹. Además, en el sur andino, la construcción de iglesias, una iniciativa ligada a la influencia de los caciques locales y los curas párrocos como lo he detallado en el capítulo anterior, aumentó rápidamente luego de 1650¹². Finalmente, la aparición de los primeros bancos modernos dio cuenta del boyante estado de la economía andina el siglo XVII¹³.

Aún cuando es claro que tal bonanza económica potenció la autoconfianza de los grupos dominantes de origen europeo, el tema que concierne a este capítulo es la identidad ganada por las elites indígenas durante este período. En términos generales, estos nativos demostraron una clara disposición a tomar distancia del proyecto toledano de vida india y abrazar con convicción una visión romántica del pasado inca —bajo la forma del paradigma popularizado por la misma administración imperial. Aun cuando es cierto que las elites nativas nunca aceptaron la visión toledana del incanato como un nepotismo barbárico, las múltiples reimpressiones del texto del Inca Garcilaso, el célebre *Comentarios Reales de los Incas*, con una visión idílica del pasado andino prehispánico, indica que las elites indígenas letradas abrazaron con entusiasmo una visión (convenientemente) romántica y lascasiana de su propio pasado¹⁴.

Aun cuando no podía demostrar el mismo status social que el célebre Inca Garcilaso, un noble indígena sureño de menor rango, Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua, también se esforzó en pintar una imagen glamorosa y apropiadamente cristiana del propio pasado en su *Relacion de antigüedades deste reyno del Pirú*, texto publicado en 1600. Un indio aimara hablante de la provincia de Canas y Canchis, cerca del Cusco, el cronista se identifica primero como un nativo noble, cuyos abuelos y bisabuelos “fueron los primeros caciquez que acudieron en el tanbo de Cajamarca a hacerse cristianos negando primero todas las falsedades y

10 Kenneth J. Andrien, *Crisis and Decline: The Viceroyalty of Peru in the Seventeenth Century* (Albuquerque: University of New Mexico Press, 1985). También su “Corruption, Inefficiency, and Imperial Decline in the Seventeenth-Century Viceroyalty of Peru,” *The Americas*, 41(1), July 1984, 1-20, y “The Sale of Fiscal Offices and the Decline of Royal Authority in the Viceroyalty of Peru, 1633-1700,” *The Hispanic American Historical Review* 62(1), February 1982, 40-71.

11 Suárez, “La ‘crisis’”, 307.

12 Romano, “Coyunturas opuestas”, 87-8.

13 Suárez, “La ‘crisis’”, 307-309.

14 Manuel Burga, “Nobleza indígena y actitudes anticoloniales” en su edición de *Historia de América Andina*, vol. 2, 320-354, 321-322.

ritos y ceremonias del tiempo de la gentilidad.”¹⁵ Tales creencias, agrega, eran de claro origen satánico, ya que estaban inspiradas por demonios antiguos llamados “hapiñuños achacalla”¹⁶. Dichos seres infernales aterrorizaban a los aimaras que habitaban en las orillas del Lago Titicaca en tiempos anteriores a los incas. Santa Cruz Pachacuti precisa que estos hechos tuvieron lugar antes de la masiva migración que estos nativos hicieron a las tierras bajas occidentales —la expansión de señoríos aimaras circum-lacustres detallada en el capítulo inicial. El terror cesó sólo cuando llegó a los Andes un anciano errante vestido con una túnica, quien instruyó a los indios en el cristianismo, espantando así a los demonios. Tal apóstol vagabundo fue llamado por los indios Tonapa o Tarapaca, pero en realidad era el apóstol errante Santo Tomás.¹⁷ Tunupa/Santo Tomás, según el cronista, deambuló por el Collasuyu, exterminando demonios, instruyendo a los indios, destruyendo templos, creando lagunas para ahogar a aquellos nativos que se negaron a escucharle y haciendo explotar cerros (¿volcanes?) donde éstos habían ubicado a sus ídolos infernales¹⁸. Finalmente, el apóstol errante desapareció en el Lago Titicaca, no sin antes obsequiar la vara del poder cacical a un señor local, quien luego engendrará al primer inca, Manco Capac¹⁹.

El esquema narrativo de Santa Cruz Pachacuti es conmovedor en la conveniencia de sus adaptaciones. El pasado pre-colonial andino, en su propuesta, halla su legitimidad en una conversión inicial de los aimaras a manos de Tunupa/Santo Tomás y, consecuentemente, en el reconocimiento de la religión tradicional andina como satánica por naturaleza. Ya he discutido como Tunupa, una importante deidad aimara, fue tempranamente asociado en la crónica misionera con San Bartolomé y otro santo a él vinculado, Santo Tomás. Tunupa/Santo Tomás/San Bartolomé también hará su aparición en la visión hispana de la erupción del Huaynaputina, como lo discutiré a continuación. Por ahora, baste notar cómo Santa Cruz Pachacuti tomó en préstamo tal asociación y la usó para enmendar al unísono problemas importantes para los nativos de su estatus social y afiliación étnica: la histórica preeminencia política y espiritual de la elite aimara por sobre la cusqueña, la natural y atávica aceptación aimara del catolicismo y, usando ambas, la negación de la conquista como un evento traumático para los aimaras. Es importante también notar que el cronista indio hacía eco de la versión oficial del ala más intolerante de la iglesia peruana: antes de publicar su texto en 1600, Santa Cruz Pachacuti lo

15 Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua, “Relacion de antigüedades deste reyno del Pirú” en *Tres Relaciones de Antigüedades Peruanas* (España: Ministerio de Fomento, 1879), 232.

16 Ibid.

17 Ibid., 236.

18 Ibid., 237-8.

19 Ibid., 239-40.

había sometido a la aprobación del extirpador de idolatrías Francisco de Avila²⁰. Santa Cruz Pachacuti, por lo tanto, ofrecía una visión del pasado andino conveniente tanto a colonizados interesados como colonizadores intransigentes.

El mismo año de la aparición del texto de Santa Cruz Pachacuti, 1600, una catástrofe natural de proporciones bíblicas dio a los habitantes europeos e indios del Obispado de Arequipa ocasión de articular sus más recónditos vericuetos espirituales. El primer día de carnestolendas, lunes 14 de Febrero, los vecinos comenzaron a escuchar una serie de ruidos subterráneos y temblores de creciente intensidad. Testigos han notado cómo la estación de lluvias, anormalmente alta ese año, mantenía a indios y españoles en estado de alerta. Al día siguiente, los temblores se intensificaron y una lluvia de cenizas comenzó a cubrir el cielo, asustando aun más a los ansiosos residentes. Las cenizas provenían del Huaynaputina (“volcán joven” en quechua), un volcán de apariencia inocua ubicado en la provincia de Ubinas, a unas 16 leguas de la ciudad de Arequipa. Pronto las cenizas ocultaron la luz del sol y los asustados residentes debieron iluminarse con antorchas en pleno día para orientarse en las calles²¹.

Cuando el peso de las cenizas amenazó con hacer colapsar casas y edificios, los vecinos solicitaron que varios cientos de nativos residentes extra-muros limpiaran los techos, tal y como era su deber. Sólo entonces los horrorizados arequipeños descubrieron que tales indios, procedentes en su mayoría de tierras altas, habían abandonado sus residencias a fin de escapar a la catástrofe. El cabildo organizó varios batallones de milicianos, a fin de dar caza y traer de vuelta a los fugitivos, pero fue inútil. Los caciques explicaron que los indios habían regresado a sus antiguos asentamientos y que traerlos de vuelta era imposible²².

Los exhaustos vecinos no perdieron tiempo en buscar protección espiritual. Pronto las órdenes religiosas residentes en Arequipa tomaron turnos organizando procesiones y rogativas, a fin de aplacar la furia de dios, la cual, por unánime consenso, era la causa de la catástrofe. Los jesuitas, en particular, dejaron profusos testimonios en sus *cartas anuas* del fervor con que los arequipeños se apuraban a confesarse, legitimar convivencias y enmendar todo tipo de entuertos religiosos. Los mismos jesuitas habían dejado en claro la causa de la catástrofe a los compungidos vecinos: los perniciosos y múltiples pecados que éstos cometían a instancias del demonio. Pronto la orden echo a correr el rumor de que días antes de la erupción un

20 Franklin Pease G.Y., “The Andean Creator God,” in *Numen*, vol. 17, Fasc. 3, December 1970, 161-175, 165.

21 Victor M. Barriga, *Los Terremotos de Arequipa, 1582-1868* (Arequipa, 1951), 70.

22 Varias comunidades adyacentes a la ciudad tenían obligación de facilitar mano de obra a los residentes. Entre ellas, Yanaguara, Santa Marta, La Chimba y Characato. *Ibid.*, 221.

anciano predicador jesuita anunció una inminente punición divina a los residentes por sus reiterados pecados²³.

Aun cuando el anciano fraile no dio más detalles, podemos suponer que se refería a las transgresiones normalmente asociadas al carnaval. Recordemos que la erupción coincidió con el inicio de carnestolendas (literalmente, “carnes que han de ser quitadas”) en alusión a los últimos tres días del carnaval que preceden al Miércoles de Cenizas, día que marca el inicio de la cuaresma, un período de ayuno y penitencia destinado a borrar los excesos del carnaval. La erupción del volcán, con seguridad, forzó a los penitentes vecinos arequipeños a vivir la cuaresma de 1600 como una atormentada caza al demonio²⁴.

Finalmente, luego de casi un mes, el Huaynaputina se calmó y los vecinos pudieron hacer un inventario de los daños en el área rural. El panorama fue seguramente devastador. La erupción pliniana (esto es, la expulsión de grandes cantidades de cenizas y gases venenosos en la atmósfera) se había dejado sentir hasta Panamá por el norte y Santiago de Chile por el sur. La lluvia de cenizas había devastado los ricos viñedos de la zona y la producción vitivinícola del Obispado de Arequipa tardaría decenios en recuperarse. Unos mil nativos residentes en los pueblos cercanos al volcán (Chiquimate, Loque, Tassala, Colona y Checa) habían muerto asfixiados por las emanaciones de gases y cenizas. Masivos depósitos de piedra cáliz y material piroclástico devastaron un área de unos 4900 km² en las regiones de Arequipa y Moquegua²⁵. Finalmente, evidencia indica que la erupción cambió por un período el clima a nivel planetario.

La enormidad de la tragedia suscitó una reacción religiosa de parte de los nativos, tal y como había sucedido con los españoles. La naturaleza y matices que ésta asumió, sin embargo, han llegado a nosotros a través de fuentes europeas, en particular las *cartas anuas* jesuíticas. En tales documentos los jesuitas registraron lo que probablemente eran habladurías y tal información se transformó en la versión oficial de la reacción espiritual de los indios a la erupción del Huaynaputina. Volve-

23 Ventura de Travada y Cordova, *El cielo de Arequipa convertido en cielo (Historia General de Arequipa)*, (Arequipa, 1958), 16. También en Alejandro Málaga Nuñez-Zeballos, “El enojo de los dioses: Terremotos y erupciones en Arequipa en el siglo XVI” en Javier flores Espinosa y Rafael Varón Gabai, eds., *El hombre y los Andes: Homenaje a Franklin Pease G.Y.* (Lima: Institut Français d’Études Andines/Pontificia Universidad Católica del Perú, 2002), 905-13, 908.

24 Thérèse Bouysse-Cassagne con la colaboración de Philippe Bouysse, *Lluvias y cenizas. Dos Pachacuti en la Historia*, (La Paz: HISBOL, 1988), 159. Una versión del mismo trabajo está en “Volcan indien, volcan chrétien. À propos de l’éruption du Huaynaputina en l’an 1600 (Pérou méridional)”. Thérèse Bouysse-Cassagne, Philippe Bouysse, *Journal de la Société des Américanistes*, 1984 Vol. 70 No. 70, 43-68.

25 J.-C. Thouret, E. Juvigné, A. Gourgaud, P. Boivin, J. Dávila, “Reconstruction of the AD 1600 Huaynaputina eruption based on the correlation of geologic evidence with early Spanish chronicles”, *Journal of Volcanology and Geothermal Research* 115 (2002) 529-570, 530.

ré sobre la importancia del medio de divulgación de tal información más adelante. Por ahora, quiero detallar las acciones rituales atribuidas a los nativos.

Por ejemplo, entre los indios residentes en La Chimba, los frailes dicen que

Desde que comenzó la tempestad avia platica entre los indios que este dia se avia de hundir toda esta ciudad [de Arequipa] y aviamos todos de perecer, no se dio crédito a esto pero el día era tal que solo verlo bastaba para atemorizar y dar que pensar a los mas fuertes y constantes. Al fin muchos de los indios no le aguardaron aquí sino que desampararon la tierra y se fueron mas otros de no tan buenas conciencias y los aficionados a borracheras cuales son los de La Chimba y otros pueblezuelos alrededor de la ciudad o bien porque se persuadieron que el mundo se acababa y que siendo asi no avia para que quedase aca cosa viva ni de comer o bien porque quisieron tomar esta oportunidad para sus maldades mataron los carneros, gallinas y conejos de la tierra que tenían e hicieron grandes banquetes, bailes y borracheras vistiéndose para esto de colorado [...]"²⁶.

Se trata, con seguridad, de la descripción de un *taqui*, esto es, bailes rituales que en el imaginario ibérico regional habían quedado indisolublemente ligados al Taqui Onqoy²⁷. Como se recordará, este movimiento nativista, que predicaba el retorno de las huacas para castigar a los indios que se habían convertido al catolicismo, había aparentemente florecido en el área sólo hacía pocos decenios. Con toda probabilidad, la catástrofe y la huida de los nativos habían acicateado la imaginación de los europeos, que se hallaban bien dispuestos a demonizar cualquier reacción indígena a la emergencia del momento.

Los indios residentes extramuros, añaden los jesuitas, habían acudido a honrar al volcán cercano, el Misti, a cuyos pies se halla la ciudad de Arequipa, y allí

“sacrificaron carneros al volcán porque no los hundiese y que hablaron con el demonio que les decía las tempestades que había de haber y como el volcán Omate [Huaynaputina] se había querido concertar con el de Arequipa para destruir a los españoles y que como el de Arequipa respondiese que el no podía venir en ello por ser cristiano y llamarse San Francisco que el de Omate solo se esforzaba para salir con este intento.”²⁸

Según los jesuitas, los indios creían que ambos volcanes se hallaban en comunicación y que, poseedores de una voluntad propia, discutían la posibilidad de explotar al unísono. San Francisco (Misti) decide no hacerlo, ya que se ha conver-

26 ARSI, “Historia de la Provincia de la Compañía de Jesús del Peru [1620], vol., 2, (s/f), Colegio de Arequipa.

27 Bouysse-Cassagne, *Lluvias y cenizas*, 172-3.

28 ARSI, “Historia de la Provincia de la Compañía de Jesús del Peru [1620], vol., 2, (s/f), Colegio de Arequipa.

tido al catolicismo (probablemente una metáfora de su cercanía a la sede obispal), haciendo así implícito que sólo el Huaynaputina (también llamado Omate) lo hará, ya que aún es pagano²⁹. La tragedia es entonces, para los indios, el castigo de una huaqa aun no tocada por la nueva religión. Dicho de otro modo, la erupción es el escarmiento general por el persistente paganismo indígena en el área, una visión seguramente útil a la agenda evangelizadora de la Compañía.

La cosmología andina local incluía la comunicación entre ambos volcanes. Ya he discutido cómo, desde tiempos prehispánicos, los indios concebían las montañas como huaqas en cuanto centros de generación de grupos étnicos (paqarinas). Cerros y montañas estaban además dotados de personalidades propias y conflictos entre ellos eran, por lo tanto, posibles. Con seguridad el mejor ejemplo son las luchas de Pariacaca, un dios residente en una montaña del mismo nombre y figura importante en el manuscrito de Huarochirí, quien emprende batallas cósmicas con deidades aledañas para asegurar el control de su territorio³⁰. La tradición oral contemporánea en el Valle del Colca también ofrece narraciones de luchas entre los cerros. Por ejemplo, se dice que los nevados Coropuna y Gualca-Gualca habrían combatido por recibir los primeros rayos del sol lanzándose enormes piedras con hondas en tiempos remotos. Los lugareños hasta hace poco recreaban dicha lucha en batallas rituales³¹.

Dado que tales narrativas son en realidad una metáfora para luchas interétnicas, Gose ha propuesto que es precisamente durante estos conflictos que los ancestros vienen claramente asociados con elementos del medio ambiente, como las montañas³². Si la asociación es válida para el caso de la erupción del Huaynaputina, el relato recopilado por los jesuitas bien puede aludir a una rivalidad entre nativos del campo (ceranos al volcán en erupción y, por lo tanto, aún paganos) y aquéllos residentes extra-muros (vinculados al Misti y, por lo tanto, cristianos). Esta visión sugiere que, en la espiritualidad nativa medio colonial, paqarinas se habían convertido al catolicismo y mantenían su protección sobre sus descendientes —una sugerente evaluación del terreno ganado por la nueva religión.

Existe, además, otro ángulo en la interpretación religiosa nativa de una relación entre los volcanes. Según algunas fuentes, el Misti era también llamado por los indios “Putina” (“volcán”) y había sido uno de los mayores adoratorios del culto volcánico organizado por los incas. Éstos originalmente habían asentado en el lugar,

29 El volcán Misti, a cuyas faldas se halla la ciudad de Arequipa, era también llamado San Francisco por los indios, según los jesuitas. F. Mateos, S.J., ed., *Historia general de la Compañía de Jesús en el Perú. Cronica Anonima de 1600 que trata del establecimiento y misiones de la Compañía de Jesús en los países de habla española de la America Meridional*, (Instituto Gonzalo Fernandez de Oviedo, 1944), Tomo II, 227.

30 Frank Salomon y Goerge Urioste, eds., *The Huarochiri Manuscript* (University of Texas Press, 1991), 60-90.

31 Carmen Escalante y Ricardo Valderrama, *La doncella sacrificada. Mitos del Valle del Colca* (Universidad Nacional de San Agustín/Instituto Francés de Estudios Andinos, 1997), 33-5.

32 Gose, *Invaders*, 167-8.

para mantener su culto, a los indios que luego serán los residentes de los pueblos extramuros de Arequipa³³. El Huaynaputina (“volcán joven”) y el Misti/San Francisco/Putina podrían haber tenido, según los indios, una relación de parentesco, lo cual daría sentido a una comunicación entre ellos.

La comunicación entre los volcanes era también posible en la visión científica jesuítica del mundo del subsuelo, ya que éstos se hallaban comunicados por galerías subterráneas³⁴. Este particular debe hacernos conscientes de la influencia que el vehículo usado para dar cuenta de la reacción indígena a la catástrofe, las *cartas anuas*, tuvo sobre la narrativa de los hechos³⁵. Hacia 1600, las *cartas anuas* constituían el medio con el cual la Compañía (a la fecha ya una transnacional a nivel planetario gracias a sus sedes europeas y sus misiones en Asia, África y América) manejaba una elaborada política de relaciones públicas destinada a fortalecer un espíritu corporativo y, sobre todo, a ganar la atención de amigos y posibles benefactores de la empresa jesuítica. Las *cartas anuas*, documentos públicos aun cuando basados en la correspondencia privada de la orden, eran el vehículo para satisfacer la sed de información de estos lectores curiosos, en su mayoría europeos cultos deseosos de información exótica proveniente precisamente de los lugares donde los jesuitas desarrollaban su actividad misionera. Desde 1583, con la publicación de las primeras *cartas anuas*, tal género narrativo se hizo estándar, ni estrictamente sacro ni profano, informativo y divertido, ni excesivamente catequístico o litúrgico. Por sobre todo, tal medio de comunicación debía estar en consonancia con el espíritu científico, misionero y educativo de la orden y ser útil a los efectos de ganar adeptos y benefactores. Siguiendo tal objetivo, la recopilación misma de la información misionera fue flexibilizada, a fin de proveer material útil a las *cartas anuas*, tal y como el propio Ignacio de Loyola lo sugirió³⁶.

La ciencia jesuítica se ha de convertir en una poderosa influencia en el conocimiento europeo en el siglo XVII. En el campo de la vulcanología, ya hacia inicios del siglo la orden se hallaba orientada a refutar la visión aristotélica del subsuelo como un espacio frío y seco. Los jesuitas ya cuestionaban tales ideas desde fines del siglo XVI y promovían la existencia de un centro ígneo que se desplazaba gracias a una red de cavernas subterráneas, influenciando fenómenos visibles en el exterior, como las erupciones volcánicas o el ciclo hidrológico³⁷. Volcanes, así, se hallaban

33 Bouysse-Cassagne, *Lluvias y cenizas*, 202.

34 Por ejemplo, Bernabé Cobo explícitamente admitió el hecho en su explicación de la erupción del Huaynaputina. Véase su *Historia del Nuevo Mundo*, [1653] (Biblioteca de Autores Españoles, 1964), t. XCI-XCII, 95.

35 María N. Marsilli, “Volcanes locuaces e inextinguible fuego interior: La erupción del Huaynaputina en 1600 en la narrativa jesuita” en Alexandre Coello de la Rosa y Teodoro Hampe Martínez, eds., *Escritura, imaginación política y la Compañía de Jesús en América Latina* (Edicions Bellaterra, 2011), 265-89.

36 Marsilli, “Volcanes locuaces”, 278-9.

37 Tales ideas hallaron su más elocuente expresión en el tratado de vulcanología y espeleología del intelectual jesuita Athanasius Kircher *Mundus Subterraneus*, publicado en 1665.

comunicados entre sí y la erupción de uno podía causar la explosión de otro. La idea era popular entre la elite educada europea lectora de las *cartas anuas* y no debiera sorprendernos que los jesuitas se apresuraran a incorporarla y repetirla en sus descripciones del cataclismo de 1600.

Veamos ahora las descripciones de las reacciones indígenas en la zona rural. Sabemos por datos arqueológicos que los pueblos nativos aledaños al volcán fueron completamente cubiertos por la lluvia de cenizas y que sus habitantes murieron asfixiados por los gases provenientes del volcán. Según los cálculos jesuitas, más de 1300 nativos perecieron sepultados bajo “20 palmos de piedra pómez y unos 12 de arena” mientras que alrededor de 250 se suicidaron para escapar tal atroz muerte³⁸. Tal muerte, sentencian los jesuitas, constituía el justo castigo a la inveterada y persistente idolatría de los indios ya que

“Todos los pueblos que quedan dichos eran muy viciosos y creese también que los eran los indios dellos por lo menos estaban infamados de grandes hechiceros. Dicese que antiguamente los indios destes pueblos solian hablar con una culebra a quien llamaban Pichinique muy deforme que se juzga haber sido el demonio, el cual se les aparecia en el río levantando el medio cuerpo sobre el agua con rostro humano pero feísimo, quieren decir que antes desta tempestad se les apareció y amenazo diciendo que porque después que eran cristianos no la querían adorar y ofrecer sacrificios en aquel monte como solian que ella les enviaría un castigo memorable.”³⁹

Resulta claro que, luego de la creciente demonización oficial de la religión indígena desde fines del siglo XVI en los Andes, todo culto prehispánico era asociado en la imaginación europea al diablo. Con seguridad, el Haynaputina era inicialmente una paqarina local cuyo culto fue oficializado por el incanato, como he explicado en el capítulo inicial. La reputación de los indios aledaños al volcán como de “grandes hechiceros” sugiere que, tal como los indios residentes cerca de la ciudad de Arequipa, tal grupo fue originalmente asignado por los incas al servicio de culto a la huaqa. El supuesto culto al demonio en el lugar es epitomizado por la aparición de éste bajo la forma de una serpiente enorme de nombre Pichinique. Tal detalle lingüístico es interesante dado que el uso de este vocablo para identificar una culebra proviene de lenguas indígenas costeñas. Este particular refuerza la idea que los incas habían movilizad para el culto a los volcanes de la zona a indios procedentes de diferentes zonas geográficas y que cada volcán, entonces, contaba con grupos multiétnicos de custodios⁴⁰. De hecho, se ha sugerido que el rango que los incas concedieron a los volcanes de la zona (entre otros, Coropuna, Ampato, Misti,

38 ARSI, *Peruana Letterae Annuae*, Vol.1, (1567-1604), Peru 12, *Lettera Annuua* 1600, fol. 200v.

39 *Ibid.*, fol. 201r.

40 Bouysse-Cassagne, *Lluvias y Cenizas*, 196.

Ubinas, Huaynaputina, Sarasara, Solimana, Sabancaya, un área hoy conocida como el “Valle de los Volcanes”) constituyó una estrategia política para hacer de esta zona telúrica una frontera entre el Collasuyu y el Cuntisuyu, dos de las cuatro mitades en las cuales habían dividido su imperio⁴¹.

La aparición de una serpiente que les reprocha a los indios haberse convertido al catolicismo está conectada con la virtual omnipresencia del *amaru* en la cosmología andina. Bajo la forma de una serpiente, el *amaru* estaba asociado con el culto al agua, así como a los ríos y relámpagos que preceden a la lluvia. Su vinculación con cerros y montañas, entonces, no es casual, dado que rol que éstas juegan en las precipitaciones. Tampoco debería sorprendernos que una serpiente anuncie el cataclismo, dado que sabemos que la estación de lluvias había sido anormalmente alta ese año. El agua jugó, además, un rol importante en la catástrofe y probablemente la presencia de Pichinique lo demuestre en la narrativa indígena. Producto de las cenizas, el curso del río Tambo, cercano al Huaynaputina, fue obstruido creando un par de lagunas que eventualmente explotaron en un aluvión que devastó el área⁴².

Los torrentes causados por las cenizas volcánicas dieron a los españoles el vehículo adecuado para renovar el vínculo que la narrativa misionera había establecido entre Tunupa y San Bartolomé y entre ambos con los volcanes. Según el fraile agustino Alonso Ramos Gavilán, un español en el puerto de Quilca vio como el caudal del río Tambo descendía aumentado por las cenizas del Huaynaputina. Una vez disminuido el torrente, el hombre halló en el río un par de sandalias y una túnica muy fina que los locales inmediatamente reconocieron ser de Tunupa/San Bartolomé y procedieron a honrar como reliquias⁴³. El relato deja claro cómo San Bartolomé y su alterego Tunupa articulaban estratos comunes de pensamiento religioso entre españoles e indios. El relato de Ramos Gavilán complementa la visión ya descrita de Santa Cruz Pachacuti de Tunupa-apóstol, quien comandaba los volcanes y las aguas de los ríos⁴⁴.

En cambio, para el común de los indios, con seguridad las dimensiones de la tragedia, así como el rol que en ésta jugó el agua, dieron sentido a la presencia del *amaru* como una de las manifestaciones del *pachacuti*. Éste era un concepto fundamental en la religión nativa, usado normalmente para aludir a un cambio violento y repentino de la realidad, una coyuntura temporal en la cual el desorden irrumpe

41 Ibid., 200.

42 Jean-Claude Thouret et.al., “L'éruption explosive de 1600 au Huaynaputina (Perou), la plus volumineuse de l'histoire dans les Andes centrales” Comptes Rendus de l'Académie des Sciences - Series IIA - Earth and Planetary Science, Vol. 325, Issue 12, Dec. 1997, 931-938, 937-8.

43 *Historia de Nuestra Señora de Copacabana* [1621] (La Paz, Bolivia, 1976), 36-7.

44 Sobre la simbología referida a los pies y sandalias de San Bartolomé en su peregrinar por los Andes y en su relación con Jesucristo, véase Thérèse Bouysse-Cassagne, “De Empédocles a Tunupa: Evangelización, hagiografía y mitos” en su edición de *Saberes y Memorias en los Andes. In Memoriam Thierry Saignes* (Institut des Hautes Études de l'Amérique Latine/Institut Français d'Études Andines, 1997), 157-212, 165-168.

a fin de crear un nuevo orden. En tal situación, el *amaru* es descrito como una anaconda (*Eunectes murimus*) o una boa constrictor gigante (*Constrictor constrictor*), una figura zoomórfica similar a la descripción jesuítica de Pichinique⁴⁵.

Sabemos que el concepto de *pachacuti* (como “mundo al revés”) fue usado por los seguidores del Taqui Onqoy. Por su parte, Guaman Poma hace explícita su conexión con las explosiones volcánicas cuando trata de definir el concepto para su audiencia europea

“Y anci auido otros muchos milagros y castigos en el tiempo del Ynga. No se escriue cino son los testigos la caída de los cerros y peñas derrumbadas. Y aci se escriue toda la suma; por eso el castigo de Dios le llaman pachachuti [el que transforma la tierra], pacha ticra [el que la pone cabeza abajo]. Y anci algunos rreys fueron llamados pachachuti”.⁴⁶

Resulta claro que la asociación entre explosión volcánica-lluvias-*amaru-pachacuti* estaba en la mente de los nativos durante el cataclismo y, por lo tanto, rumores acerca de la presencia de una serpiente gigantesca en el río con seguridad eran un componente obligado de sus habladurías que luego los jesuitas colectaron en sus *cartas anuales*. Dada la asociación bíblica entre el demonio y la serpiente, es fácil entender cómo los jesuitas dieron por cierto que Pichinique era, a todas luces, Satanás. Tal asociación era, también, obligatoria en el esquema narrativo de la Compañía, que hacía tiempo se hallaba ocupada en una lucha contra el demonio a nivel planetario. En los Andes, José Acosta, uno de los teólogos más competentes de la orden, quien llegó al Perú en 1572 a fin de uniformar criterios de conversión según normas post-tridentinas, lo había dejado en claro en sus escritos. Para Acosta, todo vestigio de espiritualidad nativa era obra demoníaca. Según él, entonces, los jesuitas debían persuadir a los indios durante la conversión que su religión original no sólo era pagana sino que también diabólica⁴⁷. La presencia de Pichinique en medio de la erupción volcánica en la imaginación religiosa nativa dio, entonces, a los jesuitas el perfecto escenario para justificar su misión en Perú y los religiosos no dudaron en hacer buen uso publicitario de tal información⁴⁸.

En cambio, para los indios, la presencia y el discurso atribuido a Pichinique era una clara señal que el cataclismo había sido causado por la ira de sus dioses tradicionales y, en particular, sus ancestros. Desde este punto de vista, la reacción

45 Salomon and Urioste, *The Huarochiri Manuscript*, 9, nota 399.

46 *El Primer Nueva Coronica*, 94 [94], 73. Bouysee-Cassagne vincula ambos conceptos en Guaman Poma a normales alternancias estacionales de lluvias y sequías, *Lluvias y cenizas*, 175-6.

47 Estensoro Fuch, *Del paganismo*, 188-95.

48 Marsilli, “Volcanes locuaces”, 283-4.

indígena a la erupción del Huaynaputina puede ser leída como una reedición del Taqui Onqoy. Los volcanes eran en la cosmología andina local el lugar de descanso de los muertos. En particular, el Coropuna era tenido en tiempos prehispánicos como el sitio donde los muertos locales se reunían y platicaban para ir de allí a otro lugar donde sufrían hambre, sed, frío y calor⁴⁹. Algunos años antes de la erupción, los jesuitas habían recogido vestigios de tal creencia en las confesiones de algunos indios. Por ejemplo, en la *carta anual* de 1599, reportaron que una india les había revelado que el “demonio se le aparecía bajo la forma de una abuela suya, ya difunta, y le dijo que se fuese con ella a un cerro que suelen adorar los indios diciéndole que lo adorase como lo hacían sus antepasados”⁵⁰. Dado que el culto a los ancestros había sido oficialmente vinculado a las actividades del diablo en los Andes a fines del siglo XVI, no resulta sorprendente que los Jesuitas se apresurasen a identificar cualesquier mención a ellos con la presencia de Satanás.

Para los nativos, en contraste, la ira del Huaynaputina era una señal inequívoca del enojo de sus ancestros por haberles descuidado aceptando el catolicismo. Poca duda cabe entonces que los indios vivieron el cataclismo como una angustiada lucha entre ambas religiones, una señal clara del terreno ganado por la nueva fe en el imaginario colectivo andino. Para el catolicismo militante de los jesuitas, las reacciones nativas bien pudieron demostrar la tenacidad inveterada de los cultos tradicionales. Los indios, en cambio, seguramente vivieron la tragedia como una profunda crisis de su propia fe.

El nivel en el cual las narrativas jesuítica e indígena de la tragedia se refuerzan mutuamente (incluso cuando divergen) es producto de las interacciones entre los discursos religiosos de dominados y dominadores en los Andes. Es éste un elemento fundamental en la conquista espiritual del área, dado que la imposición del catolicismo, paradójicamente, también incentivó la permanencia de cultos tradicionales. En el mismo modo, la redefinición (a menudo romántica) del pasado incaico, práctica amparada por el aparato colonial y popular entre las elites nativas del siglo XVII, proporcionó a los indios el instrumento adecuado para oponerse a los afanes correctivos de la iglesia colonial. La definición de prácticas prohibidas por la ortodoxia religiosa como incas, entonces, servía para añadir un encanto atávico a las transgresiones y, a la vez, amplificar el estatus político del transgresor. Ambas variables se hallan en juego en el segundo caso de persistencia de cultos tradicionales en el Obispado de Arequipa, una pesquisa llevada a cabo en Chichas y Salamanca en 1671.

La investigación comenzó en Mayo de ese año, cuando Bernardino de Prado, cura de Chichas, decidió interrogar a Catalina Paycaua, una india vieja de quien

49 Felipe Guaman Poma, *El Primer Nueva Corónica*, 294[296], 269.

50 ARSI, Peruana Letterae Annuae, Vol.1, (1567-1604), Peru 12, Lettera Annua 1599, fol. 177v-178r.

se decía era bruja. Muy probablemente su sirvienta doméstica, Paycaua vivía en la casa del cacique local, Don Pedro Uroquigua, en su rancho en Achapuna⁵¹. Según los chismes que circulaban en el lugar, la anciana ejercía la magia negra y ejecutaba hechizos de amor usando restos de algunos cuerpos momificados. Además, complementaba sus prácticas con rituales de curación que ejecutaba invocando el poder de algunas piedras⁵². Paycaua cedió rápidamente a la presión de De Prado y aceptó los cargos de brujería. Para aminorar castigos, se apresuró a denunciar otros trasgresores y relató al cura cómo había otros brujos y hechiceras mucho más poderosos que ella que actuaban con total impunidad en Salamanca, el anexo de la doctrina. Entre otros, la india mencionó a Pedro Calpacai, Pedro Vanatuma, Juana Yanca y el más poderoso hechicero de todos, Diego Vasoai⁵³.

Las declaraciones de la anciana surtieron el efecto esperado. Enfurecido, De Prado comenzó una (literal) caza de brujas y empezó a recorrer la doctrina frenéticamente en busca de culpables. Inmediatamente, se dirigió a Salamanca, a interrogar a Diego Vasoai, un indio de unos noventa años de edad. El anciano inmediatamente reconoció ser el custodio de una piedra llamada Sorimana. Tal piedra, confesó, “había creado la tierra y todo lo demás” y había sido venerada antes por sus padres y abuelos⁵⁴. Con desembarazo, Vasoai procedió a recitar la oración en honor a la huaqa: “Tu eres el que da, el creador de la tierra, socórreme que soy pobre, dame fuerza, dame que comer”. También añadió que después de tal oración procedía a quemar sebo de llama e interpretaba en los sonidos los mensajes enviados por Sorimana. Luego, Vasoai confesó que bañaba a la huaqa en chicha y la limpiaba usando maíz blanco. Finalmente, ofreció al cura de su propia voluntad el nombre de su cómplice en tales rituales, Angelina Vancuipa, una india de más de cien años de edad. Vasoai detalló para De Prado cómo Vancuipa lo asistía en estas prácticas, añadiendo que una vez la mujer tejió algunas ropas para Sorimana cuando él lo solicitó⁵⁵.

Los dos ancianos adoraban a Sorimana en un momento específico del año, durante Corpus Christi. En esa fecha, Vasoai confesó hacer volar en el cielo una serpiente de fuego durante las oraciones dirigidas a Sorimana. Luego, ofreció a De Prado revelar la identidad de otros hechiceros idólatras de la parroquia y procedió a

51 BNP, Salón de Investigadores, “*Declaraciones sobre práctica de la hechicería e idolatría por los indios del pueblo de Chichas (provincia de Condesuyos de Arequipa), 1671*”. B1701, 8 fols., de ahora en adelante: “*Declaraciones de Chichas*”. Ann M. Wightman estudió el caso en su “Diego Vasicuio: Native Priest,” en *Struggle and Survival in Colonial America*, David G. Sweet and Gary B. Nash, eds., (University of California Press, 1981), 38-48. “*Declaraciones de Chichas*,” fol. 1r.

52 “*Declaraciones de Chichas*” fol. 1r-1v.

53 “*Declaraciones de Chichas*,” fol. 1v-2r. La caligrafía del documento es confusa en este segmento. Creo, no obstante, que “Vasoai” y no “Vasicuio” sea la transcripción correcta.

54 *Ibid.*, fol. 2r-2v.

55 *Ibid.*, fol.2v.

dar los nombres de Vancuipa, Vanatuma y Calpacai, involucrando a indios que ya estaban en la lista de sospechosos del cura⁵⁶.

El sacerdote estaba decidido a destruir a Sorimana, pero los indios se las habían ingeniado para ocultar el ídolo. Paycaua, la primera acusada, confesó que Sorimana se hallaba cerca de una montaña del mismo nombre (probablemente, el ya extinto volcán Solimana) y Vasoao declaró que el ídolo se hallaba dentro de una cueva. De Prado entonces ordenó a un grupo de indios de su parroquia ir al lugar y traérselo. Una expedición se puso en marcha pero volvió con las manos vacías. Vasoao y los demás entonces se apresuraron a acusar a Pedro Ninacori, el sacristán de la iglesia local, como responsable de ocultar al ídolo. Ninacori, le explicaron al cura, ya había ocultado antes a Sorimana, cuando el párroco anterior había tratado de destruirlo. Seguramente intimidado por la ira de De Prado, el hijo de Vancuypa le presentó una piedra, que los indios inmediatamente identificaron como Sorimana. El indio también trajo varios ídolos más pequeños que Vancuypa reconoció como suyos. El cura procedió entonces a destruir todos los ídolos en presencia de los indios⁵⁷.

Cierto de haber destruido a Sorimana, De Prado regresó a Chichas, para interrogar a Pedro Vanatuma, quien había sido inculcado por testigos anteriores. Tal como habían hecho los otros, Vanatuma se apresuró a confesarse culpable y ofrecer detalles de sus prácticas idólatras. El nombre de su huaqa, dijo, era Vampuvilca y se hallaba en el pueblo pre-toledano. Sin que el cura se lo solicitara, procedió a recitar la oración normalmente dedicada a la huaqa: “Ayudame Vampuvilca, que te lo pido de corazón, que desde que tenemos otro dios te hemos abandonado, eres el dios de mis antepasados y los Incas, protegeme, dame maíz y plata que tu eres el creador de todas las cosas”⁵⁸. También denunció la existencia de otros dioses clandestinos, como Siuincha, Anto, Aquilcamaio, and Acocha. Algunos de ellos, añadió, han sido venerados por indios que ya habían (convenientemente) fallecido. No obstante, arguyó, el área estaba aún plagada de idólatras y ofreció denunciar sus nombres. Vanatuma identificó entonces a Francisco Sochica, Diego Calpacai y a Angelina Caiua como poderosos hechiceros todavía sueltos. La tarea de identificarlos, anunció a fin de inducir en el cura una paranoia que podía extender indefinidamente la investigación, era extremadamente difícil ya que para proteger sus identidades estos indios se llamaban mutuamente “licenciados”⁵⁹.

De Prado interrogó otros sospechosos en Chichas. Entre ellos, Angelina Vancuipa, la india anciana que había asistido a Vasoao en el culto a Sorimana. Como

56 Ibid., fol. 3r.

57 Ibid., fols. 3r.-3v.

58 Ibid., fol. 4r.

59 Se trata, claramente de una mofa al concepto ibérico que define a alguien que posee un título universitario. En términos coloquiales, el término también alude a alguien con reconocida experiencia en alguna actividad. “*Declaraciones de Chichas*,” fols. 4v-5r.

todos los demás, Vancuipa se apresuró a admitir sus faltas y confirmar los detalles de los rituales clandestinos. Confesó que había sido iniciada en el culto a Sorimana siendo muy joven, cuando Don Pedro Vasoiaio, un cacique anterior de Salamanca y con seguridad pariente de Diego Vasoiaio, le ordenó producir chicha para el ídolo. Fue solo entonces, dijo al cura, que se percató que muchos indios se reunían en secreto para adorar a Sorimana, un dios del tiempo de los incas. Años más tarde, ella había iniciado a su propia hija en el ritual. Finalmente, para desviar la atención de De Prado, Vancuipa ofreció denunciar a otros sospechosos. La anciana procedió entonces a inculpar a Pedro Vanatuma, Diego Calpacai, y Catalina Paycaua como “hechiceros mucho más poderosos” que ella⁶⁰.

No debiera sorprender que el testimonio de Vancuipa cierre la investigación que el cura llevaba a cabo. Éste probablemente se percató que la anciana estaba dirigiendo sus pesquisas de vuelta a Paycaua, la primera sospechosa interrogada, y decidió concluir las interpelaciones. La estrategia de los indios era, a este punto, clara —acusándose unos a otros habían evitado castigos severos y mantenido la pesquisa bajo control.

No sabemos el impacto que esta investigación tuvo sobre la carrera eclesiástica de De Prado. En cambio, es evidente que los efectos del celo extirpador del cura sobre la espiritualidad nativa fueron nulos. El sacerdote había cometido un error común entre los extirpadores: destruyendo al ídolo pensó haber extirpado la creencia entre los nativos. En realidad, el cura se había topado con manifestaciones de pilares fundamentales de la religión andina: el culto a los ancestros, las montañas y las paqarinas.

El volcán Solimana había sido tradicionalmente uno de los puntos más importantes de la religión local. Los incas habían sistematizado tales cultos a través del imperio y sabemos que cumbres nevadas como el Coropuna y el Solimana, repositorios permanentes de agua, y por lo tanto vistos como fundamentales para la actividad agrícola, obtuvieron supremacía sobre las demás (véase capítulo 1). Evidencia arqueológica también ha determinado que cumbres importantes eran centros de sacrificios de niños, una práctica llamada *capacocha* que también fue organizada a nivel pan-imperial⁶¹. La adoración de cerros y volcanes no desapareció con los incas o la imposición del catolicismo. Tradición oral contemporánea dá amplia cuenta de

60 Ibid., fols. 7r-7v.

61 Además de la bibliografía ya citada en el Capítulo 1, véase Constanza Ceruti, “Human Bodies as Objects of Dedication at Inca Mountain Shrines (North-Western Argentina)” *World Archaeology*, 36(1), March 2004, 103-122. Acerca del uso político del ritual de *capacocha*, véase Peter Gose, “Oracles, Divine Kinship, and Political Representation in the Inka State,” *Ethnohistory*, 43(1), Winter 1996, 1-32 y también su “Segmentary State Formation and the Ritual Control of Water Under the Incas,” *Comparative Studies in Society and History*, 35(3), July 1993, 480-514.

su vitalidad en el área e incluso sugiere que la práctica de sacrificar recién nacidos se ha mantenido hasta tiempos recientes⁶². Cerros tienen, según, los lugareños del Valle del Colca, la capacidad de metamorfosearse y bajo forma humana acuden a los pueblos a castigar o premiar a los indios según sus acciones⁶³.

El caso de Chichas y Salamanca deja en evidencia que el estatus que el nevado Solimana había adquirido gracias al incanato se había mantenido en tiempos coloniales. Sabemos que otro nevado que compartía el mismo rango, el Coropuna, también mantenía su culto hacia la misma fecha. Pocos años antes de la investigación de De Prado, en 1667, los jesuitas descubrieron que indios y españoles acudían a las lagunas termales ubicadas en la falda del Coropuna y practicaban rituales sanatorios que hacían uso profuso de sangre e ídolos paganos. Sin vacilar, los jesuitas identificaron en tales prácticas la presencia de Satanás y procedieron a destruir los ídolos y clausurar la entrada a las lagunas con enormes peñascos⁶⁴. Es probable que los indios de Chichas y Salamanca supieran del evento y, temerosos de que Sorimana corriera la misma suerte, se apresuraron a confesar sus faltas y a ofrecer a De Prado una imagen de la montaña que destruir. La estrategia dio los resultados esperados. El cura les castigó por cometer paganismo (y no hechicería) y concluyó la investigación persuadido de haber erradicado el culto.

La insistencia que los testigos ponen en la naturaleza incaica del culto a Sorimana, sostengo, está asociada con el estatus político de los implicados —muchos de ellos vinculados a la elite local. Por ejemplo, Paycaua, la primera acusada, habitaba en casa del cacique local y un antepasado de Diego Vasoai, un cacique del mismo apellido, había ordenado a Vancuipa hacer chicha y tejer vestidos para Sorimana. Ambos particulares indican que la elite política estaba fuertemente involucrada y que seguramente coordinar el culto clandestino constituía parte de sus deberes espirituales para con la comunidad. A ojos de los indios del común y de las autoridades imperiales, tales deberes gozaban de mayor categoría si procedían de los incas, sobre todo en un período como el siglo XVII, cuando dominados y dominadores en los Andes estaban dispuestos a revisar y flexibilizar conceptos de “incanidad”. Es muy posible que Vasoai, Vanatuma y los demás fueran *huaqa camayoqs* y que sus familias en verdad habían servido a tales dioses por generaciones. En tiempos coloniales, el estatus espiritual que tal posición confería los validaba también como líderes políticos a ojos de sus comunidades. Dado que los caciques eran tradicionalmente tenidos a presidir ceremonias que garantizaran suficientes cosechas y abundante reproducción del ganado, existía una conexión natural entre el rol público de cacique

62 Escalante y Valderrama, *La doncella sacrificada*, 44.

63 *Ibid.*, 70 y siguientes.

64 ARSI, Peruana Letterae Annuae, vol.5, 1651-1674, fol. 156v.

y clandestino de *huaqa camayoq* en tiempos coloniales⁶⁵. Argüir que los incas eran la fuente originaria de tales deberes era una sagaz estrategia defensiva que legitimaba ulteriormente la sacralidad de tales funciones en la esfera política y religiosa.

Las oraciones en honor de los ídolos (Sorimana y Vampuvilca) indican que los rituales ejecutados estaban asociados al ciclo agrícola y buscaban agradecer a la naturaleza por las buenas cosechas obtenidas y asegurar una protección permanente sobre los cultivos. Tal era en tiempos pre-hispánicos dominio espiritual de las montañas. En un duplicado casi perfecto de las ceremonias de Vasoajo y Vancuipa, la tradición oral local relata cómo las comunidades indígenas modernas buscan asegurar la protección de los cerros quemando sebo animal, frutos y hierbas, dado que el humo se piensa capaz de portar la ofrenda a los espíritus que habitan las altas cumbres⁶⁶.

El caso de Chichas y Salamanca también indica que los indios habían establecido una conexión entre sus cultos tradicionales y algunos elementos del catolicismo. Sabemos que De Prado fue informado que Pedro Ninacori, el sacristán del pueblo y por lo tanto uno de sus principales colaboradores, había ocultado antes a Sorimana para evitar que un sacerdote anterior lo destruyera. Ya que era uno de los principales aliados del catolicismo, la participación de los sacristanes en rituales clandestinos de origen pre-hispánico pone de manifiesto la ambigüedad de la posición de tales colaboradores indígenas de la conquista espiritual. Dado que mantener su puesto dependía de la opinión del cura de turno, sacristanes debían cultivar una imagen pía a fines de controlar la ortodoxia religiosa de los demás nativos. Por otra parte, tal como los caciques, también necesitaban mantener sus roles espirituales tradicionales para salvaguardar su autoridad entre los indios. My probablemente, los sacristanes fortalecieron su prestigio frente a la comunidad participando en rituales clandestinos, especialmente en categorías percibidas como equivalentes en la liturgia católica⁶⁷.

Las conexiones entre el catolicismo y prácticas espirituales pre-hispánicas también se hacen evidentes en el tiempo del año cuando los rituales en honor de Sorimana eran ejecutados —Corpus Christi. Inicialmente, esta celebración era vista como la afirmación de la controversial doctrina de la transubstanciación del cuerpo de Cristo en la hostia de la eucaristía, noción crucial al catolicismo europeo post-tridentino. Desde una perspectiva más abstracta, Corpus Christi también simboli-

65 Luis Millones Santa Gadea, “Los ganados del Señor: Mecanismos de poder en las comunidades Andinas. Arequipa, siglos XVII-XIX,” en *Historia y Cultura*, vol. 11, 1978, 7-43.

66 Escalante y Valderrama, *La Doncella*, 71.

67 Karen Spalding, “Social Climbers”, 660-61, y Nancy Farriss, *Maya Society Under Colonial Rule: The Collective Enterprise of Survival* (Princeton: Princeton University Press, 1984), 291.

zaba el triunfo de Cristo sobre la muerte y, por lo tanto, pronto fue asociado con la victoria del catolicismo por sobre la herejía y su extensión en el Nuevo Mundo, el paganismo. Elaboradas procesiones fueron organizadas en los territorios del imperio español para teatralizar tal mensaje. El lenguaje triunfalista del Corpus Christi requería una contraparte que ejecutara en tales procesiones el rol de los infieles vencidos. Moros y judíos eran en España instrumentales a tal rol. En el mismo modo, los indios (y, en particular, los incas en los Andes) servían a tal propósito en las procesiones de Corpus Christi organizadas en el Nuevo Mundo⁶⁸. Carolyn Dean ha demostrado cómo el escenario creado por estas procesiones ayudó a los indios de Cuzco a negociar su propia identidad articulando una *sui generis* noción de “incanidad”. Tales acomodos fueron facilitados por la falta de significado que tal concepto padecía a mediados del período colonial⁶⁹.

La fecha que el calendario litúrgico asignaba al Corpus Christi, alrededor del solsticio de invierno en el hemisferio sur, coincidía con una importante celebración del calendario ritual agrícola en los Andes, la *Oncoy Mitta*. Era éste el período cuando la constelación de las Pléyades (llamadas Oncoy) reaparece en el cielo y señala el tiempo cuando éstas deben ser honradas para evitar que el maíz se seque justo antes de su cosecha, al tiempo del solsticio⁷⁰. Alusiones al uso ritual del maíz, así como la chicha usada para venerar a Sorimana, hacen suponer que los indios de Chichas y Salamanca en realidad estaban celebrando este rito tradicional. Sabemos que el área era un importante centro productor de maíz desde tiempos pre-hispánicos. Por ejemplo, la parroquia de Salamanca recibió su nombre como una alteración de su nombre quechua, *Sara-manca*, que significa “depósito de maíz”⁷¹. Dado que el maíz constituía el cultivo más importante para los incas, este particular confirma que las frecuentes alusiones a la naturaleza incaica de las ceremonias eran (también) una articulación sentimental del pasado religioso para contrarrestar los afanes extirpadores de De Prado.

Corpus Christi, que normalmente se desarrolla entre mediados de Mayo y mediados de Junio, coincide a la perfección con dos momentos celestiales (la reaparición de las Pléyades y el solsticio de invierno) y uno terrestre (la cosecha del maíz) fundamentales en el calendario agrícola andino. Observadores coloniales denunciaron que el entusiasmo con que los indios celebraban el Corpus Christi era un recurso de su natural hipocresía, ya que la ocasión les daba la coartada justa para celebrar a la vez sus rituales ancestrales. Así, tan temprano como 1580, Polo de

68 Carolyn Dean, *Inka Bodies and the Body of Christ. Corpus Christi in Colonial Cuzco, Peru* (Duke University Press, 1999), 12-18.

69 *Ibid.*, Capítulo 6.

70 *Ibid.*, 36-7.

71 Víctor M. Barriga, *Memorias para la Historia de Arequipa*, (Arequipa, 1952), vol. 4, 112.

Ondegardo observaba que los indios del Cuzco celebraban el Corpus Christi sólo para disfrazar su tradicional Inti Raymi⁷². Durante el siglo XVII, el vínculo entre la celebración católica y los rituales tradicionales se consolidó. En las calles del Cuzco, las procesiones de Corpus Christi ganaron reputación como una de las más fastuosas del imperio gracias a la recreación de una incanidad teatralizada por los indios de la ciudad. Estos nativos estaban confirmando sus lazos con el esplendor del imperio inca (y, por lo tanto su estatus social de frente al sistema colonial) mientras convenían a los españoles de la firmeza de su catolicismo⁷³.

Formas tan flagrantes de acomodados religiosos probablemente tomaron más tiempo para manifestarse en el área rural. Aún así, se puede argüir que, tal como sucedió en las celebraciones urbanas del Cuzco, la yuxtaposición de ambas festividades, asociada al discurso triunfalista del Corpus Christi que requería la necesaria presencia de una alteridad, en realidad fortaleció la existencia de rituales pre-hispánicos en el mundo rural. Los vínculos entre el Corpus Christi y el calendario agrícola evocaban entre los indios del campo poderosas reminiscencias que la elite local era compelida a personificar y controlar. Para los indios de Chichas y Salamanca, la adoración de sus ídolos de piedra no sólo cumplía con sus obligaciones religiosas (ineludibles para asegurar la subsistencia colectiva) sino que también renovaba su autoridad política invocando una fuente trascendental que andinos y europeos se esforzaban por entonces en romantizar, los incas.

* * *

Los casos de idolatría indígena analizados para el siglo XVII en la zona deben ser leídos bajo la premisa que los imaginarios político y religioso de dominantes y dominados en los Andes habían desarrollado a la fecha zonas de contacto e influencias mutuas. Para las elites indígenas, el período en cuestión presenció la creación de una identidad que reposaba en elementos pre-coloniales cuidadosamente articulados para acomodarse a las presiones de la agenda política y espiritual del imperio. La imaginación de un *sui generis* pasado inca y pre inca sirvió a estos nativos para fortalecer su posición de frente a la administración hispana. Al hacerlo, no sólo imaginaron una conversión temprana que convenientemente negaba los traumas de la conquista, sino que además validaron el uso de un pasado imaginado a usos de un presente interesado.

72 "Los errores y supersticiones de los Indios, sacadas del tratado y averiguación que hizo el Licenciado Polo," (1584) en *Revista Historica* (Órgano del Instituto de Historia del Perú), Tomo I, Trimestre III (Lima, 1906), 216.

73 Acerca de la apropiación de los símbolos y significados del Corpus Christi por los indios, véase David Cahill, "Popular Religion and Appropriation: The Example of Corpus Christi in Eighteenth-Century Cuzco," *Latin American Research Review*, 31 (2) (1996), 67-110.

Los préstamos y cruces entre el discurso y la imaginación espiritual de indios y españoles en los Andes se hacen evidentes en ambos casos. En el cataclismo del Huaynaputina, por ejemplo, los vehículos que difundieron las reacciones indígenas a la tragedia, las *cartas anuas*, alimentaban una agenda jesuítica de relaciones públicas que se basaba en postulados científicos y misioneros cruciales para la orden en Europa. La agenda de la orden forzó a sus observadores a registrar detalles que (debemos suponer) indican inequívocamente que los indios regresaron a su antiguo paganismo debido a magnitud de la tragedia. Sin embargo, los mismos datos indican que los nativos vivieron la erupción del Huaynaputina como una crisis de su propia religión. Por ejemplo, sabemos que creían que sus huaqas los estaban castigando por haberse convertido y que elementos fundamentales de su paisaje espiritual local, como paqarinas legitimadas por el incanato, habían aceptado el catolicismo. La observación fue probablemente útil a los afanes propagandistas de los jesuitas pero, a la vez, indica la extensión de los avances de la religión impuesta.

Queda poca duda que el culto a volcanes y cerros mantenía su vigor en el área. Creo haber demostrado en este capítulo que su permanencia se debió (también) a los vínculos que los evangelizadores hicieron entre éstos y la temprana empresa de conversión en los Andes, referencia que se hace explícita en la presunta presencia de San Bartolomé/Tunupa durante el cataclismo de 1600. Estas conexiones eran tan automáticas (entendidas, entonces, como *habitus*) a mediados del período colonial que podían reeditarse incluso en momentos catastróficos e inesperados, como la erupción del Huaynaputina. A un nivel práctico, es claro que el culto a las montañas se mantenía en el área gracias a los afanes de la élite dirigente nativa. Estos indios hallaban en tales rituales las bases de su legitimidad espiritual de frente a la comunidad, factor básico para la mantención de su estatus político a ojos de la administración imperial. El caso de Chichas y Salamanca demuestra que para estos idólatras obstinados también una rearticulación romántica del pasado inca era conveniente. Tal esquema les servía para encumbrar las propias transgresiones y legitimar como atávico su rol político presente. Finalmente, las relaciones entre el Corpus Christi y el caso de Chichas y Salamanca, sugieren que el catolicismo triunfante imperial trajo consigo a los Andes las semillas de la mantención de una alteridad religiosa. Esto es una prueba más que la vida espiritual indígena del período medio-colonial era el fruto de un delicado balance entre las agendas e imaginaciones de quienes tenían el poder y quienes se esforzaban en negociarlo.

Capítulo 5

AREQUIPA RURAL A MEDIADOS DEL SIGLO XVIII: EL REGRESO DE LOS ANCESTROS (Y SU SANTO)

El siglo XVIII marcó en el imperio ibérico una nueva forma de organizar y ejercer la autoridad política. Un sentido de modernidad invadió los territorios del imperio español, cuando una nueva idea del rol asignado a las colonias fue puesta en marcha por los Borbones. Es claro que todos los segmentos de la sociedad colonial fueron tocados por estos cambios. Para los indios, las nuevas condiciones crearon una creciente incertidumbre producto de la necesidad de ajustar interacciones con el poder virreinal, las mismas que habían sido sancionadas por más de un siglo de práctica.

El proyecto social iniciado por los borbones a inicios del siglo XVIII tenía como objetivo fundamental la creación de un estado moderno y centralizado y se basaba en la creación de una sociedad más homogénea (aunque en ningún modo igualitaria). En dicho proyecto, nobles y gente del común constituían las unidades fundamentales que venían a reemplazar a los múltiples centros generadores de identidad propios de sistema Antiguo Régimen. La autoridad absolutista real, entonces, buscaba crear ejes de poder que debían ir directamente desde el rey y sus representantes a los individuos, eliminando intermediarios indeseados. El nuevo proyecto de estado, así, identificó, asaltó y debilitó grupos corporativos, como la iglesia, y castas, como los indios. Tal ofensiva sobre los derechos de tradicionales intermediarios (que habían florecido en el siglo XVII), como los caciques nativos y la elite criolla, constituirá una tensión irresuelta por el resto del período colonial¹.

Probablemente la elite indígena andina fue, entonces, uno de los grupos que más intensamente experimentó los cambios en la nueva forma de

1 Hamish M. Scott, *Enlightened absolutism: reform and reformers in later eighteenth-century Europe* (University of Michigan Press, 1990), introducción.

concebir y manejar el imperio ibérico. Hacia mediados del siglo XVIII, la corona había comenzado una sistemática política de reemplazar líderes nativos hereditarios con advenedizos, normalmente indios adinerados bien dispuestos y capaces de financiar dilatados juicios a fin de obtener poder político dentro de sus comunidades. En esta transferencia de autoridad, los indios del común vieron en la capacidad individual de proteger y mantener los fundamentos de la vida comunitaria una clave para definir un liderazgo potencialmente exitoso². Eran estos nuevos líderes indios exitosos, producto del sistema colonial y, como tales, sabían manejarlo. Eran capaces de articular sus peticiones legales en términos que incorporaban elementos ya sea de la tradición legal y religiosa ibérica como de la cultura andina. Culturalmente, estos nuevos protagonistas pueden ser definidos como mestizos hispanizados, antes que indios. Bien dispuestos y capaces de inventar un pasado indígena glamoroso a fin de fundamentar sus alegatos jurídicos, estos individuos se las ingeniaron para crear una identidad étnica compatible con los términos primordiales del colonialismo hispano, un proceso que, en términos generales, los estudiosos han definido como “etnogénesis”³.

La sociedad nativa andina enfrentó severos desafíos durante el siglo XVIII. Abusivas prácticas de colección de impuestos, asociadas a la siniestra ejecución del reparto forzoso de mercaderías, causaron un severo daño en la capacidad de las comunidades para mantener y asegurar un apropiado nivel de dinero disponible. Ya por la mitad del siglo XVIII, hacia 1740, testigos denunciaron las múltiples formas ilegales con las cuales autoridades locales, a menudo en complicidad con corregidores, curas y caciques, se las arreglaban para extraer dinero de las comunidades⁴. Fluctuaciones demográficas, también, afectaron la relación entre las comunidades nativas y el poder imperial. Ya hacia inicios del siglo, resultaba claro que la población indígena había comenzado a recuperar sus números luego del colapso que siguió a la

2 Sergio Serulnikov, *Subverting Colonial Authority. Challenges to Spanish Rule in Eighteenth-Century Southern Andes* (Duke University Press, 2003), capítulo 1.

3 Para un panorama general de etnogénesis en las Américas, véase Jonathan D. Hill, ed., *History, Power, and Identity: Ethnogenesis in the Americas* (Iowa: University of Iowa Press, 1996). Acerca de la etnogénesis en los Andes coloniales norteños, véase Karen Vieira Powers, *Andean Journey: Migration, Ethnogenesis, and the State in Colonial Quito* (Albuquerque: University of Mexico Press, 1995). Para el concepto de etnogénesis aplicado a las estructuras políticas de poder indígena en los Andes del sur durante el siglo XVII, véase Jorge Hidalgo Lehuédé et al, “El Cacicazgo de Tacna: Un Proceso de Etnogénesis Colonial, siglos XVI y XVIII,” en Jorge Hidalgo Lehuédé, ed., *Historia Andina en Chile* (Santiago: Editorial Universitaria, 2004), 535-553. En el mismo volumen, “Dominación y Resistencia en el Cacicazgo de Pica,” Jorge Hidalgo Lehuédé, 381-401 y “Reconstitución Étnica Colonial en la Sierra de Arica: El Cacicazgo de Codpa,” Jorge Hidalgo y Alan Durston, 507-534.

4 Jorge Juan and Antonio de Ulloa, *Noticias Secretas de América*, Segunda Parte, capítulos 1-3 [London, 1826] (Madrid: Ediciones Itsmo, 1988).

conquista. Una vez que desaparecieron en los Andes los efectos de la gran epidemia que tuvo lugar entre 1719 y 1721, la población nativa experimentó un sostenido crecimiento⁵. Tal incremento demográfico provocó agudas tensiones en el mundo rural, dado que litigios por terrenos que colonos de origen europeo habían arrebatado a las comunidades se hicieron frecuentes. En la vorágine de todos estos problemas, resultaba claro que hábiles líderes andinos eran altamente necesarios.

Probablemente una respuesta a los desafíos económicos y políticos que el período trajo, el siglo XVIII también presenció la aparición (o al menos el registro documental) de notables adaptaciones religiosas por parte de los nativos. Especialistas han comentado cómo en este proceso de auto-identificación religiosa los indios mezclaron elementos del catolicismo y su religión tradicional los cuales, en tal acción, influenciaron mutuamente sus sentidos originales⁶. Es evidente que estas formas de etnogénesis comenzaron en el siglo XVI, en los inicios de la empresa evangélica en los Andes. Las presiones creadas por el siglo XVIII indujeron a los nativos a expresar inéditas reacciones religiosas que se hicieron visibles durante 1740-1780, período que los especialistas han denominado como el de las insurrecciones andinas⁷.

La riqueza de las interpretaciones religiosas que los nativos arequipeños elaboraron durante el último siglo colonial puede ser apreciada en una voluminosa investigación legal llevada a cabo contra el adinerado empresario indígena Gregorio Taco, ca. 1750-1754, en Andagua, caso que hace evidente el uso que los ancestros habían adquirido en mecanismos de oposición al estado colonial⁸. Frank Salomon, por ejemplo, estudió el caso haciendo hincapié en el uso que el culto a las momias de los antepasados tenía en reacciones nativas anti-coloniales⁹. Peter Gose, por su parte, hace una lectura descuidada del documento original y sitúa sin mucha claridad el episodio en

5 Enrique Tandeter, "Población y Economía en los Andes (siglo XVIII)," en *Revista Andina* 13, 7-22, 8-12.

6 Véase el clásico texto de Mary Dillon y Thomas Abercrombie, "The Destroying Christ: An Aymara Myth of Conquest," en Jonathan D. Hill, ed., *Rethinking History and Myth*, (Urbana: University of Illinois Press, 1988), 50-77 y también Thomas Abercrombie, "Articulación doble y Etnogénesis" en Segundo Moreno y Frank Salomon, eds., *Reproducción y Transformación de las Sociedades Andinas, siglos XVI-XX*, 2 vols. (Quito: Editorial ABYA/YALAL/MLAL, 1991), vol. 1, 197-212.

7 Steve J. Stern, "The Age of Andean Insurrection, 1742-1782: A Reappraisal," en Steve J. Stern, ed., *Resistance, Rebellion, and Consciousness in the Andean Peasant World. 18th to 20th Centuries* (The University of Wisconsin Press, 1987), Capítulo 2, 34-93.

8 AAA Vicarías Condesuyos Andagua, 1751, *Expediente Penal Serie Idolatrias Gregorio Taco*, 636 fols., desde ahora citado como "*Expediente Gregorio Taco*". El expediente, transcrito en su totalidad, se halla en Luis Galdames y María Marsilli, eds., *Culto a los ancestros, hechicería y resistencia colonial. El caso de Gregorio Taco, Arequipa 1750*, (Arica: Ediciones Universidad de Tarapacá, 2014).

9 Véase su "Ancestor Cults and Resistance to the State in Arequipa, ca. 1748-1754," en Steve J. Stern, ed., *Resistance, Rebellion, and Consciousness*, 148-165.

una secuencia de casos de idolatría en todo el virreinato peruano que, según él, demuestran cómo el culto a las momias lentamente fue reemplazado por la adoración de elementos físicos del medio ambiente, como las montañas¹⁰. Por mi parte, propongo que el expediente no sólo deja en claro que el culto a los ancestros era un arma poderosa de resistencia a los abusos del sistema colonial, sino que también un adecuado indicador de los avances del catolicismo en el imaginario religioso andino.

* * *

El caso comenzó como una inocua investigación por evasión de impuestos y acabó convirtiéndose en lo que sus mismos protagonistas definieron como la última campaña de extirpación de idolatrías en el sur andino, un término que no había sido usado en el área en casi un siglo¹¹. Sostengo que el proceso en contra de Taco ofrece una ventana de análisis en las interacciones entre catolicismo y religiones nativas que los indios elaboraron hacia fines del período colonial en repuesta a las presiones de la creación de un estado moderno. Los acomodos así generados fueron también afectados por la naturaleza de los cambios que el estado borbónico había inducido en el liderazgo indígena. No debiera sorprender que el caso indique que, a finales del período colonial, la conversión de los indios al catolicismo era permanente. Tal como lo era la penetrante capacidad de su religión tradicional de adaptarse a estímulos externos provenientes de los grupos dominantes.

En algún momento de 1751, don Joseph de Arana, el corregidor de Condesuyos, decidió que la obstinada oposición de los indios de Andagua para completar el pago de sus impuestos debía llegar a su fin y que una acción vigorosa para reafirmar su autoridad en el pueblo era necesaria. Bajo el liderazgo de Gregorio Taco, Matheo Maquito, Diego Cabana, Juan Quecaño y Benito Andaguaruna, los nativos de Andagua habían organizado un debate abierto sobre la legalidad de los nuevos impuestos determinados por la administración virreinal y descaradamente decidieron no pagarlos¹².

Arana probablemente pensaba que la suma asignada era justa. El pueblo estaba ubicado en el Valle de Ayo, a más de 3,000 metros s.n.m., altura que marca el límite de la agricultura en los Andes, en un sector plagado de cráteres hoy conocido como el “Valle de los Volcanes”. El clima de la región era frío y los caminos deplorables¹³.

10 *Invaders as Ancestors*, 268-9.

11 El último caso documentado en el área ocurrió en Atacama en 1641, bajo los auspicios del influyente cura/empresario Francisco de Ota. Véase, Victoria Castro, “Huacca Muchay. Evangelización y Religión Andina en Charcas, Atacama la Baja,” Capítulo 3, 123-238, Tesis de Master, Universidad de Chile, 1997.

12 “Expediente Gregorio Taco”, fol. 144v.

13 Cosme Bueno, *Geografía del Perú Virreinal (siglo XVIII)* [¿1778?] publicado por Daniel Valcarcel (Lima, 1951), 85.

Todo indica que Andagua era de una notable pluriétnicidad. Hacia 1813, cuando el cura de la parroquia elaboró un informe etnológico para la autoridad regente en España, informó que los nativos bajo su tutela hablaban entre otras lenguas quechua, aimara, puquina, y colí. Tal diversidad étnica probablemente era el resultado de los desplazamientos forzados de población organizados por los incas, así como de la capacidad de tales grupos de mantener sus respectivas identidades durante el período colonial¹⁴.

Los andaguinos de fines de la colonia tenían reputación de ser empresarios adinerados y, aunque la agricultura era prácticamente inexistente, se las habían ingeniado para prosperar en un activo tráfico de arrieraje de mulas que unía las regiones costeras con las minas de Potosí en un lucrativo comercio de larga distancia¹⁵. La mayoría de los indios del pueblo llevaban licor destilado y lanas teñidas a los centros urbanos del altiplano. El comercio de tintes para lanas también era notable. Los andaguinos se especializaban en la producción de tinturas de origen natural extraídas de la grama (*Bouteloua curtipendula*), una maleza que además tenía efectos medicinales, las cuales luego intercambiaban por textiles y coca¹⁶. Arrieraje era, entonces, una actividad próspera en Andagua y muchos indios habían logrado amasar ingentes fortunas. Con buenos motivos, por lo tanto, Arana se hallaba furioso por el desacato fiscal en el que se obstinaban. El corregidor había individualizado a Gregorio Taco, el indio más rico del pueblo, como el líder de los rebeldes y despachó a un grupo de soldados para apresarle.

Los soldados hallaron a Taco en su casa, aún borracho luego de una celebración religiosa. Cuando trataron de apresarle, Taco se defendió diciendo que sólo el Virrey (y no el corregidor) tenía autoridad sobre él. Mientras tanto, su mujer, Teresa Lluycho, alertó a los demás indios del pueblo y, según los soldados, pronto una multitud de nativos armados con piedras y palos los rodearon. Muchos tocaban instrumentos musicales tradicionales y otros, siguiendo las instrucciones de Lluycho, procedieron a tañer furiosamente las campanas de la iglesia¹⁷. Temerosos por sus vidas, los soldados corrieron a refugiarse en la casa del cura, donde los furiosos indios los siguieron y sitiaron. Las mujeres, declararon luego los soldados ante Arana, azuzaban a sus maridos para que los ejecutaran gritando: “¡Si estos moros no mueren ahora pronto morirán!”. Uno de los soldados también declaró que algunos indios, pensando que Arana era parte del grupo, habían mencionado la posibilidad de asesinarlo, detalle que más tarde fue atribuido a una semejanza de vestuario¹⁸.

14 Luis Millones, “Pastores y Tejedores de los Condesuyos de Arequipa: Un informe etnológico al Consejo de Regencia”, *Boletín de la Biblioteca Nacional* N.º 57-58, pp. 3-14. Lima, 1971, 4.

15 Salomon, “Ancestor Cults”, 149-50.

16 Bueno, *Geografía del Perú*, 85.

17 “Expediente Gregorio Taco”, fol. 8r.

18 *Ibid.*, fol. 9r.

Tales explosiones de odio étnico y presuntas amenazas a su persona fueron suficientes para impulsar a Arana a tomar medidas más severas y ordenó una acuciosa investigación de lo ocurrido. Los insultos dirigidos a los soldados, sin embargo, ofrecen una visión de la identidad religiosa de los alzados de la cual seguramente el corregidor no se percató. El uso de la palabra “moro” era (y aún lo es) un término peyorativo contra personas que no han sido bautizadas, esto es, individuos que permanecen al margen del catolicismo y, por lo tanto, paganos. En contraste, los indios de Andagua se veían a sí mismos como verdaderos católicos. La subsecuente investigación determinó que tal alegato era, al menos, una descarada falacia.

Los primeros testigos ofrecieron al corregidor una visión del escuálido estado del catolicismo entre los indios. Después de recopilar tales detalles, Arana identificó en su informe los principales impedimentos para la correcta conversión de los nativos y propuso posibles soluciones. El arrieraje de larga distancia, concordaron los testigos, impedía a los indios asistir a la iglesia regularmente. La solución, según Arana, era confiscarles las mulas y forzarlos a usar llamas (probablemente para reducir las distancias de los desplazamientos). Además, era necesario obligar a los indios a cultivar pequeños pedazos de tierra en sus casas, para su subsistencia, en modo que pudieran acudir regularmente al catecismo y abandonar sus cultos tradicionales, que normalmente llevaban a cabo en sus asentamientos pre-Toledanos. Finalmente, licores destilados debían ser prohibidos, ya que promovían borracheras colectivas que daban a los indios la oportunidad para retomar sus antiguas creencias, una presunción común entre los europeos. Finalmente, españoles y mestizos residentes en el pueblo, quienes normalmente abusaban de los indios, debían ser desterrados¹⁹. Don Bernardo Prado de Rivera, cura del cercano curato de Chachas, añadió un detalle interesante. Según él, los indios andaguinos alegaban hallarse bajo la autoridad de múltiples caciques locales a fin de evadir impuestos y adoctrinamiento religioso. La solución, sugirió a Arana, era nominar sólo un líder nativo reconocidamente buen cristiano²⁰. Dada la extensión de los problemas, Arana anticipadamente concluyó que la ortodoxia del catolicismo entre los indios era, por decir lo menos, deficiente.

El corregidor estaba en lo cierto. Los nativos de Andagua tenían hacía tiempo la reputación de ser brujos, paganos, idólatras y rebeldes. A mediados del siglo anterior, habían asesinado a su cura empleando conjuros de magia negra usando pedazos de momias de sus ancestros. La acusación era aparentemente *vox populi* en la zona y los testigos de Arana se apresuraron a repetir el rumor²¹. Los andaguinos también honraban apachetas, piedras y cactus a fin de asegurar viajes seguros y buena salud²².

19 Ibid., fol. 59r-60r.

20 Ibid., fol. 28r.

21 “Expediente Gregorio Taco”, fol. 18r.

22 Ibid., fols. 18r-20v, *passim*.

Los crímenes más repulsivos contra la fe, sin embargo, eran los ejecutados por familiares de Taco y aquéllos que les eran cercanos. Por ejemplo, Ignacia Uchuquicaña, la nuera de Taco, fue sorprendida en medio de rituales satánicos por Nicolás Sillero, un indio forastero. Según Sillero, la mujer se había metamorfoseado en una lucecilla usando una vela de sebo de llama insertada en el ano. El cura local había inicialmente apresado a Uchuquicaña, pero luego desistió de la investigación, intimidado por los poderes sobrenaturales que los Taco decían poseer²³. Lo cierto es que las acusaciones del forastero parecen sacadas de descripciones europeas de brujas y rituales satánicos y apelan a miedos bien establecidos, probablemente a causa de la actividad inquisitorial, en la espiritualidad ibérica²⁴. Sillero probablemente repetía lo que eran, a este punto del período colonial, imágenes comunes entre los indios derivadas de descripciones europeas del delito de hechicería.

También Matheo Maquito, un indio asociado a Taco y uno de los líderes de la revuelta anti-fiscal, fue acusado de hechicería por varios testigos. Estos indios indicaron, en términos muy someros, que Maquito se reunía en el patio de su casa a charlar con un buitre²⁵. Los investigadores se apresuraron a etiquetar la acción como hechicería. En realidad, Maquito estaba ejecutando un tradicional ritual chamánico de comunicación con los guamanis, espíritus que se cree habitan los cerros. Chamanes aún ejecutan tales rituales, que son llamados “cabildos”, en tiempos modernos. La actividad se centra en el rol de un cóndor (*vultur gryphus*), quien actúa como mensajero entre los consultantes y un cerro vecino (que es llamado “padre”) a fin de ayudar a la comunidad a resolver problemas cotidianos²⁶. Desconocemos los detalles del ritual practicado por Maquito, pero con seguridad éste era un chaman en Andagua y se especializaba en mantener la comunicación entre los nativos y los dioses que habitaba algún cerro de las cercanías. Se trataba, claro está, de un líder religioso de importancia.

Otro de los indios asociados a Taco, el anciano Sebastián Tintaya, también era miembro de la elite local y con seguridad un personaje influyente en el pueblo. Según los informantes de Arana, Tintaya y Blas Taco (probablemente uno de los hijos de Gregorio) administraban un santuario clandestino

23 Ibid., fol. 83r-83v. También 90r-92v., passim.

24 Luis Millones, “El brujo del Valle de los Volcanes” en Galdames y Marsilli, eds., *Culto a los ancestros, hechicería y resistencia colonial*.

25 “Expediente Gregorio Taco”, 19r-19v, 24v., 124r.

26 Tristan Platt, “El Sonido de la Luz. Comunicación emergente en un Diálogo Chamánico Quechua,” en *Chungara* 29(1), 1999, 35-61. Platt, quien grabó uno de tales rituales en Potosí (Bolivia), llama la atención en el modo como la tradición legal colonial ha influido el diálogo entre chamanes y guamanis.

ubicado en una cueva (“mochadero” en el original) donde varias momias eran adoradas. Los arrieros de Andagua visitaban la cueva regularmente antes de cada viaje para honrar a estos mallquis y rogar por su protección²⁷. Tintaya era también el padre de Don Carlos Tintaya, el cacique interino del pueblo, y uno de los más acérrimos enemigos de Taco. Seguramente con la intención de mantener su puesto, Don Carlos denunció a su anciano padre, una acción que pone de manifiesto las fuertes tensiones políticas que existían al interior de la sociedad andaguina. Lo cierto es que, a poco de andar la investigación, la imagen de una elite política altamente fragmentada comienza a emerger.

Sabemos que hacia mediados del siglo XVIII abundaban los caciques interinos en los Andes. Estas autoridades transitorias eran claramente útiles al nuevo sistema autoritario imperial, en cuanto dependían completamente de la voluntad del corregidor de turno. Atento a mantener intacto su poder, Tintaya se ensañó con Taco apenas comenzó la investigación, ya que con seguridad entrevió la oportunidad de desembarazarse de un poderoso rival. Sabemos que Taco había convocado un cabildo indio (probablemente contra la voluntad de Tintaya) y luego, en sus declaraciones, añadió haber sido alguna vez cacique de Andagua²⁸. La investigación llevada a cabo por Arana era, para Tintaya, la oportunidad perfecta para consolidar su poder en el pueblo.

¿Cuál era exactamente el crimen cometido por Gregorio Taco? Convencido de la naturaleza religiosa de las transgresiones del líder, Arana nombró a Alvaro de Villaroel y Cavero, cura de Chuquibamba y Comisario de la Inquisición, y a Fray Juan Ventura Tejerin, un fraile mendicante franciscano conocedor de la zona, para profundizar en la investigación²⁹. Siguiendo pistas creadas por acusaciones mutuas entre los indios, ambos religiosos descubrieron la existencia de una red de santuarios clandestinos, ubicados en cuevas en las faldas de montañas vecinas, donde cuerpos momificados eran cotidianamente adorados. Por ejemplo, Alejo Concayllo declaró haber visitado alguna vez una cueva donde un total de 6 momias eran veneradas³⁰. Jorge Collocollo, quien fue forzado a testificar por Don Carlos Tintaya, denunció la existencia de un adoratorio similar, administrado por Sebastián Tintaya y Blas Taco, en un paraje llamado Hasaparco³¹.

27 *Expediente Gregorio Taco*, fols., 99r-99v.

28 Frédéric Duchesne, “Lo banal en lo extraordinario: relaciones sociales y de poder en el pueblo de Andagua dentro del contexto histórico-social de Condesuyos, siglo XVIII” en: Galdames y Marsilli, eds., *Culto a los ancestros, hechicería y resistencia colonial*.

29 “Expediente Gregorio Taco”, fols. 81r-81v.

30 *Ibid.*, fols., 95v-96r.

31 *Ibid.*, fols. 99r-99v.

El santuario más importante, coincidieron los testigos, estaba bajo la custodia personal de Gregorio Taco. La cueva en cuestión albergaba unos 12 cuerpos momificados y se ubicaba en un lugar llamado Quisguarani, en las faldas de un volcán cercano. En el lugar, los investigadores hallaron restos frescos de ofrendas de origen pre-hispánico, incluyendo conchas marinas (*mullu*), estatuillas, hojas de coca y sebo de llama³². La cueva fue identificada como el santuario más importante, ya que contenía un cuerpo femenino, sentado en posición semi fetal, elegantemente vestido con finísimos textiles y coronado con una diadema de plumas, que los indios llamaban Cuyag Mama.

Tan atónitos como asqueados, los religiosos ordenaron remover todas las momias y exorcizar la cueva, bloqueando la entrada con piedras y una enorme cruz. Los cuerpos fueron llevados a la plaza de Andagua, donde fueron colgados y luego quemados. Testigos reportaron que los indios lloraron históricamente durante la destrucción del cuerpo femenino, gritando: “¡Han quemado a Cuyag Mama!”³³.

Luego del ritual purificadorio, Gregorio Taco fue apresado y obligado a testificar. El empresario fue puesto cara a cara con abundante evidencia que demostraba que era el líder de una red organizada de adoradores de cadáveres que los mismos indios identificaron como cuerpos momificados de ancestros, o mallquis. En tal organización, selectas familias e individuos administraban separadamente el culto a un cierto número de momias³⁴. Aún cuando al parecer los devotos de cada santuario conducían los rituales separadamente, evidencia indicaba que había algunas reglas comunes. Por ejemplo, la admisión de nuevos miembros del culto debía ser aprobada personalmente por Gregorio Taco. Las cuevas se abrían para adoración sólo los viernes. Además, todo culto a las momias era interrumpido durante carnaval y recomendaba sólo en Viernes Santo, después de la misa en la iglesia del pueblo. Taco era personalmente responsable por la mantención del culto al mallqui más importante, Cuyag Mama, que los indios tradujeron como “Madre amorosa que todo da o provee”. En el mismo lugar se hallaban otras momias, que los nativos identificaron como Camag y Capachica³⁵.

Volveré sobre los alegatos defensivos de Taco más adelante. Por ahora, deseo detenerme en los nombres identificados para los mallquis. El primero y más importante, Cuyag Mama, fue claramente traducido por los indios y su significado es evidente. Se trata de un arquetipo de deidad femenina materna, encargada de velar

32 Ibid., fols. 112r-112v.

33 Ibid., fol. 112v.

34 Ibid., fol. 17r-17v.

35 Ibid.

por el bienestar de su prole. El segundo nombre, Camag, fue traducido para los sacerdotes como “redentor” —un claro préstamo que los nativos hacían del catolicismo, probablemente a fines de apaciguar la ira de la autoridad. La verdad es que el término “kama” en aimara, una de las lenguas habladas en la zona, deja pocas dudas acerca del principio cosmológico generativo andino que se hallaba detrás del culto a los mallquis. Según el lingüista jesuita Ludovico Bertonio, el término significa “todos los de una especie o género de cualquier cosa”³⁶. El tercer nombre dado a los mallquis constituye evidencia de una memoria étnica de largo plazo en funcionamiento entre los andaguinos de fines del período colonial. “Capachica” era en tiempos anteriores al incanato un centro de reputados hechiceros y expertos tejedores ubicado a orillas del Lago Titicaca. Estos nativos inventaron innovadoras técnicas textiles y, debido a su habilidad, se desempeñaron en la urdimbre de tejidos inca imperiales³⁷. Dada la asociación de los indios de Andagua con lanas, textiles y tintes, no debiera ser casual la asignación de tal nombre para uno de los mallquis protectores de la actividad más lucrativa en la comunidad. El nombre, entonces, sugiere que los andaguinos podían trazar, en el culto a sus momias, aspectos de una memoria étnica que se remontaba a períodos pre-incaicos.

Algunos testigos proveyeron a los investigadores con detalladas descripciones de los crímenes idólatras de Taco. Uno de ellos en particular, Ramón Sacasqui, reprodujo pormenores que ofrecían referencias a su vida personal. Forastero en la comunidad de Andagua, Sacasqui había por años trabajado duramente para poder sobrevivir. Conmovido por la pobreza en la que Sacasqui se hallaba, Taco lo invitó a adorar a Cuyag Mama, “la diosa de su linaje”, para que ésta le ayudara a tener un buen vivir. Cuando Sacasqui aceptó, Taco lo condujo a su santuario personal y le mostró un grupo de momias diciéndole “estas son quienes me dan riqueza y toda felicidad”³⁸. Sacasqui se unió al culto y simultáneamente fue contratado como asistente de arriería. La asociación con Taco ayudó al forastero —pronto logró estabilidad financiera, se casó y tuvo hijos³⁹.

Seguramente debido al éxito obtenido, Sacasqui se volvió un entusiasta adorador de los mallquis de Andagua. En su fervor, trató de reclutar a un español pobre residente, Lucas de la Peña. Según De la Peña, quien prestó detallado testimonio, él vino a saber acerca de los santuarios clandestinos cuando una de sus mulas se extravió. Mientras buscaba desesperadamente al animal en las afueras de Andagua, se encontró con Sacasqui. Apiadado por

36 *Transcripción del Vocabulario de la Lengua Aymara* [1612], (La Paz: IRPA, 1993), 710.

37 Thérèse Bouysse-Cassagne, *Lluvias y Cenizas*, 194.

38 *Ibid.*, fols., 96v-97r.

39 *Ibid.*, fols., 138r-138v.

la desdicha del español, el indio le sugirió ir a rezar a “Santiago, un Santo poderoso que todo te lo concede”, quien seguramente le haría aparecer la mula perdida. Intrigado aún cuando temeroso, De la Peña siguió a Sacasqui hasta una cueva pero dijo haber permanecido afuera mientras el indio entró. Sacasqui pronto salió y le dijo que su mula no reaparecería porque el español había rehusado adorar al santo. De la Peña se marchó pero luego, acicateado por la curiosidad, trató de hallar el camino de vuelta a la cueva en vano. Fue sólo cuando supo de la investigación en curso que entendió que había sido conducido al santuario personal de Gregorio Taco⁴⁰.

La incorporación de San Santiago en la espiritualidad colonial clandestina andina no debiera sorprender. El santo más importante de la religión popular hispana, su culto fue tempranamente introducido en los Andes. Sabemos que los conquistadores creían que el santo los protegía y luchaba a su lado durante las batallas contra los indios. Por su parte, los nativos rápidamente asociaron a San Santiago con emblemáticos elementos de la cultura material de los dominadores, tales como las armas de fuego y los caballos. Los indios también vincularon ambos elementos con el ciclo agrícola, una asociación que fue alentada por creencias de los mismos europeos. Se ha señalado que los españoles sostenían que el sonido del trueno, que precede a la lluvia, era el sonido producido por el galope de San Santiago y el relámpago era gatillado por el santo al disparar su arcabuz. Trueno y relámpago, dos fenómenos meteorológicos cruciales para la agricultura, fueron así asociados por los indios a las acciones de San Santiago en el campo de batalla. Invocado como patrono y dispensador de la lluvia por los ibéricos, no es casual entonces que el culto al santo fuera rápidamente adoptado por los andinos⁴¹. Con el tiempo, el culto a San Santiago se fusionó en los Andes con el de Illapa, una deidad panandina representada por el relámpago y también vinculada a la lluvia⁴². Este dios pre-hispánico, junto con el Sol y la Luna, era parte de una triada primordial en la espiritualidad andina que los incas se esmeraron en fortalecer⁴³. La fusión entre San Santiago e Illapa en tiempos coloniales

40 Ibid., fols., 15r-15v, 104v.

41 Olinda Celestino, “Transformaciones Religiosas en los Andes Peruanos. 1. Ciclos Míticos Rituales,” en *Gazeta de Antropología* 13, Universidad de Granada, 1997. Disponible en OPEN ACCESS JOURNALS. Véase también Harold Hernández Lefranc, “El Trayecto de Santiago Apóstol de Europa al Perú,” en *Investigaciones Sociales*, 16, UNMS/IIHS, Lima, 2006, 51-92.

42 Daniel W. Gade, “Lightning in the Folk Life and Religion of the Central Andes,” en *Anthropos: International Review of Ethnology and Linguistics*, 78(5-6), 1983, 770-788. También el clásico estudio de Abdon Yaranga Valderrama, “La Divinidad Illapa en la Región Andina,” en *América Indígena*, 39(4), 1979, 697-720.

43 Nicholas Cushner, *Why Have You Come Here? The Jesuits and the First Evangelization of Native America*, (Oxford University Press, 2006), 95.

promovió entre los andinos la sacralización de elementos materiales asociados al relámpago y al trueno.

El vínculo entre San Santiago y su caballo suscitó la aparición de otro atributo del santo en los Andes. Éste es aún hoy invocado para la protección de ganado equino en comunidades que dependen de tal actividad económica⁴⁴. Este particular nos ayuda a entender la solución que Sacasqui ofreció al dilema de De la Peña. Cuando el acomodado indio supo que el español menesteroso había extraviado una de sus mulas, lo invitó a rogar por la intervención de San Santiago.

Desde la perspectiva ibérica, una blasfemia de proporciones tenía lugar al identificar el culto a Cuyag Mama, un mallqui, con San Santiago. En la visión de Sacasqui, al contrario, el vínculo había sido fortalecido por un par de siglos de préstamos religiosos. Sabemos que los indios creían desde tiempos remotos que las momias de los ancestros tenían control sobre la lluvia. El incanato fortaleció tan creencia creando una elaborada parafernalia alrededor de las momias de gobernantes difuntos y organizando corporaciones religiosas (conocidas como *panacas*) para la administración de su culto⁴⁵. Sabemos también que, por ejemplo, la momia del Inca Sinchi Roca era sacada en procesión en el Cusco ante peligros de sequía, particular que confirma la propuesta de Pierre Duviols que Illapa era en realidad otro nombre dado a los mallquis⁴⁶. Los mallquis, entonces, conectados a Illapa (y con seguridad también a Tunupa en el sur Andino), tenían control sobre la lluvia, el trueno y el relámpago y, por lo tanto, fueron fácilmente asociados con San Santiago.

Hasta ahora, el caso de Gregorio Taco deja en evidencia que el culto a los ancestros y las montañas (recordemos que los santuarios clandestinos se ubicaban en las faldas de las montañas y que el culto al *guamani* estaba presente en Andagua) mantenían plena vitalidad en Arequipa rural a fines del período colonial. Ambos cultos, no obstante su atávica naturaleza andina, se hallaban asociados a elementos esenciales del catolicismo ibérico, como el culto a San Santiago, particular que deja en claro la influencia lograda por la religión impuesta.

Evidencia indica que el culto a los *mallquis* fue tempranamente influenciado por el catolicismo. Por ejemplo, durante las campañas de extirpación

44 Olinda Celestino, "Transformaciones" y María Luisa Rubinelli, "Los Ordenadores Simbólicos de la Concepción Espacio Temporal en El Noa," en *Cuadernos de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales*, 13, 141-59, Universidad de Jujuy, 2000, 146.

45 Kenneth Andrien, *Andean Worlds. Indigenous History, Culture, and Consciousness under Spanish Rule, 1532-1825* (University of New Mexico Press, 2001), 28-9.

46 MacCormack, *Religion in the Andes*, 286. También, Pierre Duviols, "Albornoz y el Espacio Ritual Andino Prehispánico," en *Revista Andina* 2(1), 1984, 169-222, 196.

de idolatría en Perú central, en el siglo XVII, comuneros voluntariamente traían sus mallquis al cura del pueblo para que éste los bautizara⁴⁷. Para el caso que nos ocupa, detalles en las declaraciones de los testigos contra Taco confirman el ascendiente logrado por la espiritualidad ibérica sobre este culto ancestral. Sabemos que los adoradores de los mallquis andaguinos organizaban sus rituales en torno al calendario litúrgico católico (las actividades cesaban en Carnaval y eran reiniciadas en Viernes Santo, luego de la misa). Carnaval ha sido ampliamente celebrado en los Andes desde tiempos coloniales⁴⁸ y, por lo tanto, para los asociados a Taco, probablemente era normal organizar sus rituales en torno a esa fecha. Sabemos, además, que las cuevas eran abiertas para recibir ofrendas sólo en viernes por la noche, un particular que seguramente los indios asimilaron del imaginario europeo sobre brujería. Los viernes por la noche estaban asociados en la religión popular hispana al Sabbat y reuniones de brujas, conductas que el catolicismo inquisitorial post-tridentino ibérico se esmeraba particularmente en identificar y corregir entre los sectores populares⁴⁹. La creencia fue seguramente introducida a los Andes con la primera ola de evangelización y reforzada con las campañas de extirpación de idolatría en el siglo XVII.

Los idólatras de Andagua habían hecho más que organizar sus rituales en torno al calendario católico. También hacían uso de objetos materiales sagrados tomados de las iglesias para la adoración de sus mallquis. Una investigación paralela reveló que el sacristán del pueblo, Juan Chaguayo, había usado la deteriorada cabeza de una vieja estatua de Jesús como ofrenda a las momias. El indio escapó con su familia cuando fue descubierto y la pieza fue devuelta al altar mayor de la iglesia. Testigos añadieron que la cabeza en cuestión desapareció una vez más del templo y nunca fue recuperada⁵⁰. Es probable que en la espiritualidad andaguina el deterioro de objetos de culto católico no menoscabara su sacralidad, la cual podía ser transferida al culto a los mallquis por alguien que, como el sacristán, participara en categorías vistas como equivalentes en ambos rituales⁵¹.

Regresemos ahora a la investigación contra Gregorio Taco. Puesto de frente a la contundente evidencia, el empresario inicialmente negó todos los

47 Gose, *Invaders*, 154-5.

48 Michael J. Sallnow, *Pilgrims of the Andes. Regional Cults in Cusco*, (Washington: Smithsonian Institution Press, 1987), 154-56.

49 Henry Kamen, *Inquisition and Society in Spain in the Sixteenth and Seventeenth Centuries* (Indiana University Press, 1985), Capítulo 11, "Popular culture and the Counter Reformation," 209-14.

50 "Expediente Gregorio Taco", fols., 19r.-20r.

51 Millones, "El brujo del Valle de los Volcanes", en Galdames y Marsilli, eds., *Culto a los ancestros, hechicería y resistencia colonial*.

cargos, argumentando que se trataba de un complot de sus enemigos para dañar su reputación. Los investigadores ordenaron entonces torturarlo y, luego de unos azotes, Taco confesó sus crímenes. Declaró que, aún cuando sabía hacía mucho tiempo de la existencia del santuario dedicado a Cuyag Mama, nunca se lo mencionó a su familia. Acudió a adorar a los mallquis sólo una vez, añadió, ofreciéndoles nada más que hojas de coca. Lo había hecho, dijo, en un momento de debilidad, porque sabía que tales momias eran las “de los primeros dueños deste reyno”⁵². Volvió a la cueva sólo una vez más, pero luego se arrepintió cuando su padre confesor rehusó absolverlo y entonces fue que, muchos años atrás, había interrumpido todos los rituales⁵³. En lo tocante a su rol en el movimiento anti fiscal, aseguró que nunca había participado en éste y, para desviar la atención de los pesquisidores, ofreció denunciar otros indios que eran reputados brujos y hechiceros en el pueblo⁵⁴.

Sus acusadores no le creyeron y procedieron a encarcelarlo junto con su familia. A pesar de la voluntad de Arana de continuar con la pesquisa, el proceso pronto perdió sus ímpetus iniciales. Hacia fines de 1751, la Audiencia de Lima pidió ser informada del proceso a cabalidad, luego de recibir denuncia que algunos indios habían sido forzados a testificar sin recibir asistencia legal. La Archidiócesis limeña también trató de intervenir, objetando la participación del corregidor Arana en una investigación de carácter eclesiástico⁵⁵. El Cabildo Eclesiástico de Arequipa, por su parte, preocupado de posibles acusaciones de incompetencia religiosa, se apresuró a nombrar un nuevo “extirpador de idolatrías”, quien sufrió múltiples contratiempos que le impidieron llegar a Andagua a interrogar a los nativos⁵⁶. Fue así como la segunda investigación colapsó antes de comenzar y muchos nativos se fugaron de la cárcel sin que nadie fuera a capturarles mientras que otros pidieron ser liberados aludiendo problemas de salud⁵⁷. Hacia Junio de 1752, sabemos que Taco y sus asociados estaban libres, se habían mudado a Camaná y estaban reorganizando sus actividades de arrieraje⁵⁸. En Octubre de 1754, Taco se sintió lo suficientemente seguro como para acudir en persona frente al Cabildo Eclesiástico de Arequipa para clamar inocencia y solicitar fueran removidos todos los cargos en su contra. Se presentó a sí mismo como un anterior “cacique gobernador de Andagua” y especificó que todos los cargos hechos

52 “*Expediente Gregorio Taco*”, fols., 131v.- 132r.

53 *Ibid.*, fol. 131v.

54 *Ibid.*, fol. 133r.

55 *Ibid.*, fol. 202r-207r.

56 *Ibid.*, fol. 217r y 242r.

57 *Ibid.*, fols., 269r-269v.

58 *Ibid.*, fol. 313r.

por Arana en su contra eran falsos. Él había sido, afirmó, un devoto católico toda su vida y un líder consciente de la necesidad de sentar un buen ejemplo para sus indios. Como demostración de la sinceridad de su fe, concluyó, dijo poder probar ser miembro de dos importantes cofradías en Arequipa, la del Santísimo Sacramento y la de María Santísima de la Asunción. Finalmente, solicitó formalmente que las autoridades diocesanas le regresaran sus pertenencias, avaluadas en un valor estimado de 2,000 pesos⁵⁹.

Desconocemos el resultado de la petición. La rapidez con la que Taco se las arregló para escapar una difícil situación legal indica que, hacia mediados del siglo XVIII, hallazgos de idolatría nativa no inflamaban el celo religioso de las autoridades eclesiásticas en los Andes. Además, el conflicto entre autoridades civiles y eclesiásticas, normal en la administración borbónica dado su inherente anti-clericalismo, había puesto serias trabas a la pesquisa y los indios, familiarizados con tales vericuetos contradictorios del sistema, se apresuraron a tomar ventaja. Lo más probable, entonces, es que Taco y sus asociados pronto fueran capaces de retomar su vida normal.

El expediente demuestra con claridad la vitalidad que el culto a los mallquis mantenía a fines del período colonial. Múltiples testigos habían coincidido en que Taco era el jefe de una red de adoradores de tales momias y que éstas eran consideradas ancestros fundadores de los “linajes” bajo cuya protección se hallaban los miembros del culto. Volveré sobre esta idea más adelante. Por ahora, algunos antecedentes sobre el culto a los mallquis durante el período colonial son necesarios.

Las reducciones toledanas, que desplazaron a los indios de sus asentamientos originales, constituyeron un formidable obstáculo para la mantención del culto a las momias de los ancestros. Ya que éstas eran una poderosa fuente de identidad colectiva, los indios se esmeraron en mantener su culto a pesar de las restricciones y los castigos impuestos. Ya hacia 1580, Polo de Ondegardo había observado cómo los nativos exhumaban los cuerpos de sus familiares de las iglesias y los trasladaban a lugares secretos a fin de honrarlos⁶⁰. El Tercer Concilio Limense, en 1583, severamente objetó tales prácticas y, como hemos visto, vetó la adoración de cualquier cuerpo difunto, extendiendo así tal prohibición a momias pre-hispánicas que aún eran honradas por los indios⁶¹.

Los comuneros recurrieron entonces a múltiples tretas para salvaguardar tales formas de memoria colectiva de la amenaza del celo extirpador hispano⁶². Por ejem-

59 Ibid., fol. 315r.-315v.

60 “Instrucción contra las Ceremonias”, 197.

61 MacCormack, *Religion in the Andes*, 427.

62 Frank Salomon, estudiando los efectos que el saqueo de tumbas cañaris a manos de conquistadores y autoridades eclesiásticas tuvo entre esos nativos, ha señalado que tal proceso impulsó la creación de un “incanismo

plo, sabemos que en algunas comunidades los indios reemplazaron los cuerpos de las momias que los curas habían destruido con piedras que creían capaces de reproducirse, ampliando así exponencialmente el número de mallquis a disposición de la comunidad⁶³. La misma estrategia era usada en el área del Obispado de Arequipa ya a mediados del siglo XVII, como lo demuestra el caso de Chichas y Salamanca analizado en el capítulo precedente. En el caso que nos ocupa, sabemos que las momias de Gregorio Taco no pertenecían al pasado pre-hispánico. A mediados del siglo XVII, los Jesuitas habían descubierto en Andagua que los indios habían asesinado al cura usando magia negra y algunos cuerpos momificados de mallquis que se hallaban en cuevas de los alrededores. Los religiosos confiscaron los cuerpos y los llevaron a la plaza del pueblo, donde procedieron a quemarlos, ante el horror de los indios que insistían que sus cosechas quedarían entonces a la merced del frío reinante⁶⁴. Tiempo antes, alrededor de 1590, el padre Nicolás Mastrelli, también de la Compañía de Jesús, había destruido numerosos cuerpos de ancestros a los que los indios de la zona rendían culto a escondidas⁶⁵. Sostengo que en el caso de Gregorio Taco, la creación de nuevos “linages” sirvió como vehículo facilitador de la permanencia del culto a los *mallquis*.

El mallqui bajo su custodia, Cuyag Mama, era el más poderoso de todos y Taco frecuentemente se refería a él como la fuente de toda su riqueza. Los indios gozaban de la posibilidad de mejorar su situación económica luego que se unían a la secta —sabemos, por ejemplo, que ése fue el caso de Sacasqui. Este particular sugiere la existencia de un claro ligamen entre religión y economía a las bases del culto a las momias, aspecto que, como ya he explicado, resulta fundamental para entender la religión andina. Los grupos de culto/ “linages”, eran, muy probablemente, también mini-empresas bajo la protección de distintos mallquis cuyo poderío se demostraba en la riqueza acumulada por sus devotos. En este contexto, resultaba natural que el nativo más adinerado, Gregorio Taco, fuera también el custodio del *Cuyag Mama*, el mallqui más poderoso.

Bajo esta lógica, Taco debía ser también el líder del movimiento anti-fiscal. No podía ser de otra manera. La administración borbónica había puesto bajo asedio a los caciques en cuanto grupos hereditarios abriendo así posibilidades de liderazgo a nativos hispanizados, hombres adinerados y bien dispuestos a pagar por tal privile-

colonial” entre estos indios. Los cañaris, que históricamente habían resistido violentamente al imperio inca, pronto asimilaron como propias reliquias y parafernalia inca. Véase su “Ancestors, Grave-robbers, and the possible antecedents of Cañari Inca-ism” en *Natives and neighbors in South America*” *Anthropological Essays*, Harald O. Skar and Frank Salomon, eds., (Gothenburgh: Göteborgs Etnografiska Museum, 1987), 207-232.

63 Nicholas Griffith, *The Cross and the Serpent. Religious Repression and Resurgence in Colonial Peru* (University of Oklahoma Press, 1996), 196-8.

64 ARSI, Peruana Lettera Annue, vol. 9 1651-1704, fol. 131v.

65 ARSI, Monumenta Peruana, Vol. 6, 1596-1599, Antonio de Egaña (Roma, 1974), 690-2.

gio. Las nuevas condiciones, por lo tanto, también alteraron la organización del culto a los ancestros. Estos acaudalados recién llegados a la arena política no dudaron en crearse nuevas estirpes y ancestros protectores a ellas asociados a fin de justificar su afluencia económica. Conforme la nueva administración aceleró la creación de un imperio moderno y la recolección de impuestos se volvió más eficiente, los andaguinos sintieron que la noción de intercambios recíprocos que hasta entonces había regulado su relación con el poder imperial estaba bajo asedio. Residentes prósperos, en particular, sintieron que el estado borbónico estaba así erosionando la fuente de su riqueza. A ojos de la comunidad, eran precisamente estos indios los encargados de liderar una reacción anti-fiscal, ya que eran espiritualmente los mejor equipados para oponerse a un sistema crecientemente abusivo.

El caso de Taco probablemente constituyó uno de los últimos ejemplos de un líder indígena arequipeño que tomó decidido partido por el bienestar de sus indios. Conforme la legalización del reparto forzoso de mercaderías ganó terrero a mediados del siglo XVIII, los caciques arequipeños perdieron lentamente legitimidad a ojos de sus comunidades ya que fueron obligados por el poder central a imponer sobre sus indios un sistema a todas luces injusto. Por ejemplo, durante la rebelión de Tupac Amaru, todos los caciques sin excepción se declararon fieles a la corona y organizaron a sus indios para luchar contra el rebelde⁶⁶.

Si la legitimidad de los caciques arequipeños estaba en decadencia en el siglo XVIII, resulta evidente que la espiritualidad tradicional de sus indios mantenía su vitalidad. Es más, con seguridad la investigación contra Gregorio Taco y su banda de adoradores de mallquis no alteró la espiritualidad de los andaguinos en el futuro inmediato. No tenemos ulteriores referencias a culto a las momias, pero el culto a las montañas seguía siendo evidente para observadores en 1788, durante un efímero caso por idolatrías en la localidad de Yura, cerca de Arequipa⁶⁷. Más tarde, en 1813, el cura de Andagua informó en extenso acerca de las creencias que sus indios seguían practicando. Entre otras, sus feligreses creían que cerros, la tierra y las minas tenían poder y racionalidad para dañarles o protegerles. En particular, añadió el buen sacerdote, sus parroquianos quemaban sebo de llamo a fin de ganar la bendición de los cerros para sus ganados⁶⁸. Gose explica que tales casos son demostrativos del reemplazo paulatino que las montañas hicieron de los mallquis como objetos de devoción. Creo que tal aseveración padece de un acrítico apego formal a las fuentes. El culto a las montañas posee larga data en los Andes y la inexistencia de hallazgos de casos de culto a los mallquis posteriores al de Taco no implica, per se,

⁶⁶ Duchesne, "Lo banal en lo extraordinario", en Galdames y Marsilli, eds., *Culto a los ancestros, hechicería y resistencia colonial*.

⁶⁷ Gose, *Invaders*, 271.

⁶⁸ Millones, "Pastores y Tejedores", 9-10.

la discontinuidad de tal práctica. Como he detallado en el Capítulo 3, la falta de una persecución sostenida de actos de faltas a la fe (y por consiguiente la ausencia de material documental al respecto) no deber ser vista como indicativa de cambios trascendentales en la espiritualidad nativa.

* * *

Las momias de los ancestros y su culto constituían poderosos referentes de identidad para los grupos étnicos en los Andes. Tal como el culto a las montañas, al cual estaban asociados, los mallquis, sumados a los indios que se consideraban sus descendientes y el espacio físico en el cual éstos desempeñaban sus actividades económicas, eran parte de una triada fundamental en la religión andina, las *markas* de los aimaras (*llaqtas*, entre los quechuas), como he detallado en el capítulo inicial. Tal concepto se hallaba profundamente entrelazado con los atributos religiosos de los líderes comunitarios, sobre quienes recaía la responsabilidad de ejecutar los rituales necesarios a la sobrevivencia del grupo étnico, así como la administración de los recursos productivos presentes en el espacio físico ocupado. Durante el período colonial el mapa de la vida espiritual indígena, entonces, funcionaba en torno a dos referentes paralelos y, en ciertos aspectos, opuestos: las *markas* y las reducciones toledanas que les habían asignado sus parroquias. Los líderes comunitarios desempeñaban sus funciones en ambos espacios y el rol de intermediarios entre los indios del común y la autoridad imperial, que la administración de los Habsburgos enfatizó, no hizo más que legitimar ambos aspectos del liderazgo nativo⁶⁹.

El caso de Gregorio Taco demuestra que las presiones que la modernización borbónica impuso sobre las comunidades al forzar una redefinición del liderazgo indígena también obligaron a los nativos a rediseñar los fundamentos en los cuales se basaban sus *markas*. El caso del empresario idólatra demuestra que tales mapas espirituales se flexibilizaron, por una parte restringiéndose (los devotos de cada mallqui era pocos) y por otra ampliándose (los miembros de cada culto mantenían también una relación contractual y no eran necesariamente miembros de un grupo de parentesco). Esta aparente contradicción se explica, sostengo, por las vicisitudes que el liderazgo indígena enfrentó en los Andes a fines del período colonial. La administración

69 Para un análisis resumido de la dimensión espiritual de la autoridad andina, véase José L. Martínez Cereceda, *Autoridades en los Andes, los Atributos del Señor* (Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1995). Para casos particularizados, Luis Millones, "Religion and Power in the Andes: Idolatrous Curacas of the Central Sierra," *Ethnohistory* 26, 1979, 243-63 y su clásico "Los Ganados del Señor: Mecanismos de Poder en las Comunidades Andinas. Arequipa, siglos XVIII y XIX" en *Historia y Cultura* 11, 7-43.

borbónica, al conectarlo con afluencia económica, permitió que individuos adinerados ansiosos de poder, como Taco, eficazmente interpretaran las bases tradicionales de la espiritualidad indígena en los Andes.

Las adaptaciones espirituales que estos mestizos culturalmente hispanizados operaron incorporaron elementos del catolicismo que, a más de 200 años de los inicios de la conquista espiritual, eran parte inherente del imaginario espiritual que compartían con los indios del común. Elementos de la espiritualidad dominante, como el culto a San Santiago y miedos e imágenes referidos a faltas a la fe, habían ganado un lugar importante en la religiosidad nativa tardo-colonial, como las descripciones de los testigos contra Taco demuestran. El proceso del que fue protagonista revela que, hacia fines el eclipse del imperio hispano en los Andes, la conversión de los indios al catolicismo era ya definitiva, aunque no en el modo en que los primeros agentes de la conversión indígena habían planificado.

Conclusiones

A cualquier viajero moderno de paso por las áreas rurales del sur del Perú y Norte de Chile se le dificulta imaginar el esplendor colonial de la zona. Luego de la rebelión de Túpac Amaru II, a fines del siglo XVIII, y la guerra de independencia de España, a inicios del XIX, la región experimentó un sostenido decline. La crisis fue agravada por el pillaje y la devastación causados por la Guerra del Pacífico entre Chile, Perú y Bolivia, a fines del siglo XIX. Luego de su victoria, el estado chileno lanzó una furibunda campaña de “chilenización” de los grupos nativos residentes en sus nuevas provincias norteñas. Metódico e inhumano, este proceso trató de limpiar la “indianidad” de estos nuevos ciudadanos chilenos, una condición que los tornaba retrógrados e inferiores en opinión de la nueva autoridad. Todos estos eventos contribuyeron a crear un empobrecido moderno paisaje humano, el cual arqueólogos sólo con gran esfuerzo pueden reconstruir en su original esplendor. Sin embargo, a pesar de su desmedrada apariencia, el espacio humano donde antes floreció la Diócesis de Arequipa mantiene aún hoy su dinamismo colonial en la vitalidad de su vida religiosa.

Durante siglos, diferentes grupos étnicos interactuaron en el área y eventualmente abrazaron el catolicismo como paradigma espiritual común. En tiempos pre-Hispánicos, los señoríos aimaras consolidaron en la zona el culto a deidades ligadas al ciclo agrícola, como Tunupa. Además, la devoción debida a los cerros y a los ancestros (también vistos como fundamentales para la sobrevivencia material de los grupos étnicos) era componente tradicional de la espiritualidad que los aimaras consolidaron en la zona. Más tarde, con la expansión del incanato, cuya elite gobernante enfatizó en su proyecto espiritual y político tolerancia religiosa y sincretismo espiritual con sus súbditos provinciales, tales cultos, en especial aquél debido a las montañas, recibieron legitimación y parafernalia estatal. Evidencia colonial indica que tal organización dejó una impronta en la memoria étnica de largo plazo de los grupos locales.

Dado que el poder político de las elites locales era crucial para el éxito de su designio político, los incas fortalecieron la influencia religiosa de estos grupos ro-

busteciendo un culto crucial para la identidad de los grupos étnicos, el culto a los ancestros. Tal práctica hallaba expresión en la adoración a momias de antepasados y lugares que se creían centros de creación. Fue así, entonces, como estas prácticas emergieron revitalizadas luego de la breve dominación inca sobre el territorio. No debe sorprender, por lo tanto, que el culto a las momias de los ancestros resistiera luego sin mayores problemas el celo del catolicismo militante español.

La llegada de las tropas ibéricas marcó el comienzo de la empresa evangelizadora en los Andes. Especialistas en los Andes centrales han sostenido que a una tímida, tortuosa empresa evangelizadora misionera temprana, basada en la razón natural de los indios y con resultados al cuanto dudosos, siguió un vigoroso programa generalizado de conversión impuesta. Tal iniciativa, afirman, eventualmente estimuló la vitalidad subversiva de la religión tradicional nativa. Ésta emergió en el siglo XVII prístina de su clandestinidad y los estudiosos la representaron entonces como la punta de lanza de la resistencia india al opresivo régimen colonial. Demuestro en este estudio que tal aseveración debe ser evaluada para el sur andino.

Agentes del catolicismo en la Diócesis de Arequipa cultivaron una decidida cooperación con sus parroquianos indios. Acuerdos mutuamente beneficiosos ayudaron a curas y nativos (particularmente a miembros de la elite indígena) a lograr tal objetivo. Los sacerdotes usaron estas relaciones para construir exitosas carreras, asegurándose de paso un seguro acceso a la mano de obra necesaria para mantener sus negocios personales y familiares a flote en una economía extremadamente competitiva. Líderes indígenas, a su vez activos participantes en la economía local, también valoraron los beneficios obtenidos de tales alianzas. El liderazgo indígena en las parroquias obtuvo un beneficio adicional —el estatus político ganado gracias a su asociación con representantes del sistema espiritual imperial. Tales acuerdos y acomodados excluyeron el uso de coerción religiosa y su mayor expresión, la extirpación de idolatrías, de los intercambios cotidianos establecidos entre ambas partes.

Los casos de abusos contra la fe detectados en el Obispado de Arequipa indican que rituales y creencias tradicionales no reaparecieron intocados en tiempos coloniales. Componentes primordiales del catolicismo ibérico, como el culto a San Santiago y el Corpus Christi, habían incursionado y dejado su marca en la religión nativa. Además, nativos en cargos claves para la correcta conversión de los demás indios, tales como sacristanes y especialmente caciques, también jugaron un rol crucial tanto en la mantención como adaptación de creencias vetadas por la religión imperial. He demostrado cómo los líderes nativos, en particular, fusionaban en sus interacciones diarias con sus curas el logro de sus intereses políticos y económicos con los deberes espirituales derivados, por una parte, de sentar el ejemplo de una correcta vida cristiana a sus indios y, por otra, de mantener la vigencia de creencias ancestrales.

Tal mezcla entre lo sacro y lo mundano puede parecer contradictoria sólo a observadores modernos. En tiempos coloniales era un *habitus* compartido, un precepto común implícitamente entendido tanto por andinos como por sus curas párrocos. Tal como en el catolicismo ibérico, la espiritualidad andina aunaba ganancias económicas y políticas con probada piedad religiosa y las entretejía en una urdimbre intrincada de significados y conductas socialmente aceptados. En ambas sociedades, por lo tanto, individuos que ganaban notoriedad en una esfera eran tenidos a jugar activos roles en la otra.

Líderes indígenas, a quienes el sistema colonial había convertido en vasos comunicantes entre la burocracia imperial y los indios del común, se hallaron en la delicada posición de ejercer como mediadores políticos y espirituales¹. Dado que necesitaban del apoyo de sus comuneros para mantener su valor político de frente a la administración ibérica, también estaban obligados a cumplir deberes espirituales tradicionales que los indios veían como imprescindibles para ratificarles en su puestos. No es sorprendente, entonces, que los jefes nativos se tornaran los protectores de creencias y rituales ancestrales en los Andes.

Este estudio demuestra que la “idolatría” nativa era una presencia omnipresente en la vida colonial en el Obispado de Arequipa. Sus demostraciones, sin embargo, deben ser entendidas como mediadas por la también generalizada influencia de la religión y la cultura europeas. El mejor ejemplo de ello es, probablemente, lo que nos es dado inferir sobre las manifestaciones de espiritualidad andina en respuesta la erupción del Huaynaputina. Es claro que la catástrofe hizo evidente la vitalidad que el culto a cerros y volcanes mantenía en el área. No obstante, una lectura más minuciosa de los testimonios demuestra que la agenda jesuítica modeló profundamente la narrativa de los hechos y, con ella, nuestra comprensión de este retorno de los indios a su religión tradicional. Lo cierto es que, tal como en una galería de espejos, nuestro conocimiento de elementos fundamentales de la religión nativa en la zona, como el culto a Tunupa, ha sido mediado por interpretaciones organizadas desde y por la agenda espiritual de los dominadores.

La cultura dominante no solamente influyó en la religión ancestral andina desde el exterior de la sociedad indígena. Adaptaciones coloniales en la espiritualidad tradicional fueron también operadas por los mismos líderes indios, desde su posición de mediadores. He demostrado cómo a finales del período colonial, cuando la administración borbónica abrió la tradicional institución del cacicazgo a aspirantes adinerados, tales mestizos hispanizados

1 Sobre el fascinante tema de los mediadores culturales, o “go-between”, véase el trabajo pionero de Alida Metcalf, *Go-between and the Colonization of Brazil, 1500-1600* (University of Texas Press, 2005). Para un estudio aplicado del rol de caciques como mediadores culturales, véase Yanna Yannakakis, *The Art of Being In-Between. Native Intermediaries, Indian Identity, and Local Rule in Colonial Oaxaca* (Duke University Press, 2008).

se apresuraron a inventarse un pasado glamoroso y, a fines de legitimar sus aspiraciones, a jugar un activo rol en prácticas rituales clandestinas que constituían la base de la identidad étnica, como el culto a los ancestros. Exitosos productos del sistema colonial, resulta natural que estos ambiciosos indios mezclaran elementos de su religión ancestral con aspectos del catolicismo, sistema religioso que a estas altura era también era un componente obligado de su propia identidad espiritual. Hacia mediados del siglo XVIII, la adoración a los mallquis, influenciada por el catolicismo y los miedos por éste impuestos, era instrumental a las ambiciones de aquellos indios que debían su éxito al colonialismo. Irónicamente, en vísperas de la modernidad, la conversión de los andinos al catolicismo había sido un clamoroso éxito y, al mismo tiempo, un estrepitoso fracaso.

Bibliografía

ARCHIVOS

- AAA** Archivo Arzobispal de Arequipa, Arequipa, Perú.
AAL Archivo Arzobispal de Lima, Lima, Perú.
AGI Archivo General de Indias, Sevilla, España.
ARA Archivo Regional de Arequipa, Arequipa, Perú.
ARSI Archivum Romanum Societatis Iesu, Roma, Italia.
BNP Biblioteca Nacional del Perú, Lima, Perú.

FUENTES PRIMARIAS IMPRESAS

- Álvarez, Bartolomé. *De las Costumbres y Conversión de los Indios del Perú. Memorial a Felipe II* [1588] (Madrid: Ediciones Polifemo, 1998).
- Anónimo. *Historia general de la Compañía de Jesús en el Perú. Crónica Anónima de 1600 que trata del establecimiento y misiones de la Compañía de Jesús en los países de habla española de la América Meridional* [1600], F. Mateos, S.J., ed. (Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo, 1944).
- Arriaga, Pablo José de. *Extirpación de la Idolatría en el Perú* [1621] (Lima: Imprenta y Librería San Martín y Ca., 1920).
- Ávila, Francisco de. *Ritos y Tradiciones de Huarochirí. Manuscrito Quechua de Comienzos del Siglo XVII*. (Lima: Instituto de Estudios Peruanos-Instituto Francés de Estudios Andinos, 1987).
- Barriga, Víctor M. *Memorias para la Historia de Arequipa*. (Arequipa, 1952).
— *Los Terremotos de Arequipa, 1582-1868*. (Arequipa, 1951).
- Bertonio, Ludovico. *Transcripción del Vocabulario de la Lengua Aymara* [1612] (La Paz: IRPA, 1993).
- Bollaert, William. "Observations on the Geography of Southern Peru, including a Survey of the Province of Tarapacá, a route to Chile by the Coast of the Desert of Atacama" [1851] *Journal of the Royal Geographical Society of London*, vol. 21, 99-130.

- Bueno, Cosme. *Geografía del Perú Virreinal (siglo XVIII)* [¿1778?] Daniel Valcárcel (Lima, 1951).
- Cobo, Bernabé. *Inca Religion and Customs* [1653], traducido y editado por Ronald Hamilton, prólogo de John Howland Rowe. (University of Texas Press, 1990).
— *Historia del Nuevo Mundo* [1653] (Biblioteca de Autores Españoles, 1964), t. XCI-XCII.
- Garcilaso de la Vega, Inca. *Comentarios Reales de los Incas* [1609] (Lima: Editorial Universo, 1972).
- Guaman Poma de Ayala, Felipe. *El Primer Nueva Corónica y Buen Gobierno* [1615] John Murra y Rolena Adorno, eds., (Siglo XXI Editores, 1980).
- Juan, Jorge y Antonio de Ulloa, *Noticias Secretas de América* [1826] (Madrid: Ediciones Itsmo, 1988).
- León, Antonio de. *Constituciones synodales del Obispado de Arequipa* [1684] (Cuernavaca: Centro Intercultural de Documentación, 1971).
- Lisson-Cháves, Emilio, ed. *La Iglesia de España en el Perú*. (Sevilla, 1943).
- Ondegardo, Polo de. “*Los errores y supersticiones de los Indios, sacadas del tratado y averiguación que hizo el Licenciado Polo*” [1584] *Revista Histórica (Órgano del Instituto de Historia del Perú)*, Tomo I, Trimestre III (Lima, 1906).
- Oré, Fray Luis Jerónimo de. *Symbolo Catholico Indiano* [1598], Antonine Tibesar, OFM, ed. (Lima: Australis, 1992).
- Quiroga, Pedro de. *Coloquios de la Verdad* [1563] Daisy Rípodas Ardanaz, ed. (Valladolid: Seminario Americanista de la Universidad de Valladolid, 1992).
- Ramos Gavilán, Alonso. *Historia de Nuestra Señora de Copacabana* [1621] (La Paz, Bolivia, 1976).
- Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua, Joan de. “*Relacion de antigüedades deste Reyno del Pirú*” [1600] en *Tres Relaciones de Antigüedades Peruanas*. (España: Ministerio de Fomento, 1879).
- Santo Tomás, Fray Domingo de. *Gramatica o Arte de la Lengua General de los Indios de los Reynos del Perú y su Lexicon, o Vocabulario de la Lengua General del Perú* [1560].
- Travada y Córdova, Ventura de. *El Suelo de Arequipa convertido en Cielo* [1772]. (Arequipa, 1958).
- Ulloa y Mogollón, Juan de. “*Relación para la Provincia de los Collaguas para la Descripción de las Indias que Su Magestad manda hacer*” [1596] *Relaciones Geográficas de Indias – Perú Vol. 1*, Marcos Jiménez de la Espada, ed., (Madrid, 1965).

FUENTES SECUNDARIAS

- Abercrombie, Thomas. *Pathways of Memory and Power: Ethnography and History Among an Andean People*. (Madison: The University of Wisconsin Press, 1998).

- Acosta, Antonio. "Religiosos, doctrinas y excedente económico indígena en el Perú de comienzos del siglo XVII". *Histórica*, Número Especial, 6:1 (1982), 1-34.
- Andrien, Kenneth. *Andean Worlds. Indigenous History, Culture, and Consciousness under Spanish Rule, 1532-1825*. (University of New Mexico Press, 2001).
- Armas Medina, Fernando de. *Cristianización del Perú (1532-1600)*. (Sevilla: Escuela de Estudios Hispanoamericanos, 1953).
- Astvaldsson, Astvaldur. "The Dynamics of Aymara duality: Change and Continuity on Sociopolitical Structures in the Bolivian Andes". *Journal of Latin American Studies*, Vol. 32, No.1, Andean Issue, February, 2000, 145-174.
- Arze, Silvia, R. Barragan, L. Escobari, X. Medinacelli, eds. *Etnicidad, Economía y Simbolismo en los Andes*. II Congreso Internacional de Etnohistoria, Coroico, S., eds. (La Paz: HISBOL/IFEA/SBH-ASUR, 1992).
- Bastien, Joseph. *Mountain of the Condor: Metaphor and Ritual in an Andean Ayllu*. (New York, West Publishing Company, 1978).
- Bourdieu, Pierre. *Outline of a Theory of Practice*, translated by Richard Nice. (Cambridge University Press, 1977).
- Bouysse Cassagne, Thérèse. *La identidad Aymara. Aproximación histórica (Siglo XV, Siglo XVI)*. (La Paz: HISBOL-IFEA, 1987).
- *San Bartolomeo dalle Eolie alle Ande*. (Centro di Documentazione e Ricerca per la Sicilia Antica "Paolo Orsi" – ONLUS, 1999).
- *Saberes y Memorias en los Andes. In Memoriam Thierry Saignes*. (Institut des Hautes Études de l'Amérique Latine/Institut Français d'Études Andines, 1997).
- Bouysse-Cassagne, Thérèse con la colaboración de Philippe Bouysse. *Lluvias y cenizas. Dos Pachacuti en la Historia*. (La Paz: HISBOL, 1988).
- Burns, Kathryn. *Colonial Habits. Convents and Spiritual Economy of Cuzco, Peru*. (Duke University Press, 1999).
- Cahill, David. "Popular Religion and Appropriation: The Example of Corpus Christi in Eighteenth-Century Cuzco". *Latin American Research Review*, 31 (2) (1996), 67-110.
- Cañedo-Argüelles, Teresa. *La Visita de Juan Gutiérrez Flores al Colesuyo y Pleitos por los Cacicazgos de Torata y Moquegua*. (Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú Fondo Editorial, 2005).
- Caro Baroja, Julio. *Las Formas Complejas de la Vida Religiosa (Religión, Sociedad y Carácter en la España de los Siglos XVI y XVII)*. (Akal Editor, 1978).
- Castelli González, Amalia. "Tunupa, Divinidad del Altiplano". Seminario de Ideología y Religión/ Primera Jornada del Museo Nacional de Historia. Noviembre, 1976.
- Celestino, Olinda. "Transformaciones Religiosas en los Andes Peruanos. 1. Ciclos Míticos Rituales". *Gazeta de Antropología* 13, Universidad de Granada, 1997.

- Ceruti, Constanza. "Human Bodies as Objects of Dedication at Inca Mountain Shrines (North-Western Argentina)". *World Archaeology*, 36(1), March 2004, 103-122.
- Cohen, A.P. *The Symbolic Construction of Community*. (Ellis Horwood Limited, 1985).
- Connerton Paul. *How Societies Remember*. (Cambridge University Press, 1989).
- Cook, Noble David with Alexandra Parma Cook. *People of the Volcano. Andean Counterpoint in the Collca Valley of Peru*. (Duke University Press, 2007).
- Cushner, Nicholas. *Why Have You Come Here? The Jesuits and the First Evangelization of Native America*. (Oxford University Press, 2006).
- Davies, Keith. *Landowners in Colonial Peru*. (Texas: University of Texas Press, 1984).
- Dean, Carolyn. *Inka Bodies and the Body of Christ. Corpus Christi in Colonial Cuzco, Peru*. (Duke University Press, 1999).
- De Certeau, Michel. *The Practice of Everyday Life*. Translated by Stephen Randall. (University of California Press, 1988).
- Decoster, Jean-Jacques, ed. *Incas e Indios Cristianos: Elites Indígenas e Identidades Cristianas en los Andes Coloniales*. (Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas, Instituto Francés de Estudios Andinos y Asociación Kuraka, 2002).
- Doyle, Mary Eileen "The Ancestor Cult and Burial Ritual in Seventeenth and Eighteenth Century Central Peru". (Ph.D. Diss., University of California Los Angeles, 1988).
- Duchesne, Frédéric. "Tumbas de Coporaque. Aproximaciones a concepciones funerarias Collaguas". *Bulletin de l'Institut Français d'Études andines*, 2005, 34 (3):411-429.
- Durston, Alan. "El Proceso Reduccional en el Sur Andino: Confrontación y Síntesis de Sistemas Espaciales". *Revista de Historia Indígena* 4 (Santiago: Universidad de Chile, Departamento de Ciencias Históricas, 1999), 75-101.
- Duviols, Pierre. "Los nombres quechua de Viracocha, supuesto 'Dios creador de los evangelizadores'". *Allpanchis* 10, 1977, 53-64.
- "Albornoz y el Espacio Ritual Andino Prehispánico". *Revista Andina* 2(1), 1984, 169-222.
- *Cultura Andina y Represión. Procesos y Visitas de Idolatrías y hechicerías. Cajatambo, Siglo XVII*. (Cusco: Centro de Estudios Rurales "Bartolomé de Las Casas", 1986).
- Escalante, Carmen y Ricardo Valderrama, *La doncella sacrificada. Mitos del Valle del Colca*. (Universidad Nacional de San Agustín/Instituto Francés de Estudios Andinos, 1997).
- Estenssoro Fuchs, Juan Carlos. *Del Paganismo a la Santidad. La Incorporación de los Indios del Perú al Catolicismo*. Traducción de Gabriela Ramos. (Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos-Instituto Riva Agüero, 2003).
- "Los Bailes de los Indios y el Proyecto Colonial". *Revista Andina* 10 (1992), 353-389.
- Fallon, Michael Joseph. *The Secular Clergy in the Diocese of Yucatán*. (Ph.D. Dissertation, The Catholic University of America, 1979).

- Farriss, Nancy. *Maya Society Under Colonial Rule: The Collective Enterprise of Survival*. (Princeton: Princeton University Press, 1984).
- Flores Espinoza, Javier y Rafael Varón Gabai, eds., *El Hombre y los Andes. Homenaje a Franklin Pease G.Y.* (Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2002).
- Foucault, Michel. *Language, Counter-Memory, Practice. Selected Essays and Interviews*. Edited with an Introduction by Donald F. Bouchard. Translated by Donald F. Bouchard and Sherry Simon. (Cornell University Press, 1977).
- Gade, Daniel W. "Lightning in the Folk Life and Religion of the Central Andes". *Anthropos: International Review of Ethnology and Linguistics*, 78(5-6), 1983, 770-788.
- Galdames, Luis y María Marsilli, eds. *Culto a los ancestros, hechicería y resistencia colonial. El caso de Gregorio Taco, Arequipa 1750*. (Arica: Ediciones Universidad de Tarapacá, 2013).
- Galdós Rodríguez, Guillermo. *Kuntisuyu. Lo que encontraron los españoles*. (Arequipa: Fundación M.J. Bustamante De la Fuente, 1985).
- "Uros, Camanchacas, Changos, Puquinas y Yungas Pescadores en Sud-Perú y Norte de Chile". *Revista Diálogo Andino*, No.1, 1982, 13-29.
- Gisbert de Mesa, Teresa. *Iconografía y mitos indígenas en el arte*. (La Paz: Editorial Gisbert, 1980).
- Gose, Peter. *Invaders as Ancestors: On the Intercultural Making and Unmaking of Spanish Colonialism in the Andes*. (Toronto: University of Toronto Press, 2008).
- "Oracles, Divine Kinship, and Political Representation in the Inka State". *Ethnohistory*, 43(1), Winter 1996, 1-32.
- "Segmentary State Formation and the Ritual Control of Water Under the Incas". *Comparative Studies in Society and History*, 35(3), July 1993, 480-514.
- Griffith, Nicholas. *The Cross and the Serpent. Religious Repression and Resurgence in Colonial Peru*. (University of Oklahoma Press, 1996).
- Hernández Lefranc, Harold. "El Trayecto de Santiago Apóstol de Europa al Perú". *Investigaciones Sociales*, 16, UNMS/IIHS, Lima, 2006, 51-92.
- Hidalgo Lehuedé, Jorge, ed. *Historia Andina en Chile*. (Santiago: Editorial Universitaria, 2004).
- Hill, Jonathan D., ed. *History, Power, and Identity: Ethnogenesis in the Americas*. (Iowa: University of Iowa Press, 1996).
- *Rethinking History and Myth*. (Urbana: University of Illinois Press, 1988).
- Hiller, Jean and Emma Rooksby, eds. *Habitus: A Sense of Place*. (Ashgate, 2002).
- Isbell, William. *Mummies and Mortuary Monuments. A Postprocesual Prehistory of Central Andean Social Organizations*. (Austin: University of Texas Press, 1997).

- Jennings, Justin. "Inca Imperialism, Ritual Change, and Cosmological Continuity in the Cotahuasi Valley of Peru". *Journal of Anthropological Research*, 59(4), Winter 2003, 433-462.
- Julien, Catherine. *Hatunqolla: A view from the Titicaca Region*. (Berkeley: University of California Press, 1983).
- Kicza, John E., ed. *The Indian in Latin American History. Resistance, Resilience, and Acculturation*. (Wilmington: Scholarly Resources, 1993).
- Lamana, Gonzalo. *Domination without Dominance: Inca-Spanish Encounters in Early Colonial Peru* (Duke University Press, 2008).
- Lavallé, Bernard. *Las promesas ambiguas: Criollismo nacional en los Andes*. (Lima: Instituto Riva Agüero, 1993).
- "Antecedentes e inicios de la rivalidad Hispano-criolla en las Provincias Franciscanas del Perú". *Archivo Ibero-Americano* [España] 1988, 729-740.
- Le Goff, Jacques. *History and Memory*. Translated by Steven Rendall and Elizabeth Claman. (Columbia University Press, 1992).
- MacCormack, Sabine. "From the Sun of the Incas to the Virgin of Copacabana". *Representations*, No. 8 (Autumn, 1984), 30-60.
- "'The Heart has its Reasons': Predicaments of Missionary Christianity in Early Colonial Peru". *Hispanic American Historical Review*, Vol. 65, No.3, (Aug. 1985), 443-466.
- "Demons, Imagination, and the Incas". *Representations* No. 33, Special Issue: The New World (Winter, 1991).
- *Religion in the Andes. Vision and Imagination in Early Colonial Peru*. (Princeton University Press, 1991).
- Málaga Medina, Alejandro. "Toledo y las Reducciones de Indios en Arequipa. Aspecto Demográfico". *Historiografía y Bibliografía Americanista* 16 (3), 389-400.
- "Las Reducciones en el Perú". *Historia y Cultura* 8, 1974, 141-172.
- Marsilli, María N. "Volcanes locuaces e inextinguible fuego interior: La erupción del Huaynaputina en 1600 en la narrativa jesuita". Alexandre Coello de la Rosa y Teodoro Hampe Martínez, eds. *Escritura, imaginación política y la Compañía de Jesús en América Latina*. (Edicions Bellaterra, 2011), 265-89.
- "Missing Idolatry: Mid-Colonial Interactions between Parish Priests and Indians in the Diocese of Arequipa". *Colonial Latin American Historical Review*, No. 4, 2004, 399-422, (Copyright 2007).
- "'I Heard it through the Grapevine': Analysis of an Anti-Secularization Initiative in the Sixteenth-Century Arequipan Countryside, 1584-1600". *The Americas*, Vol.65, No.4, April 2005, 647-672.
- Marsilli, María N. y Priscilla Cisternas. "Los senderos de la idolatría: El viajes de Vázquez de Espinosa por los Altos de Arica, 1618". *Chungará*, Vol. 42, No. 2, Julio-Diciembre 2010, 465-476.

- Martínez Cereceda, José L. *Autoridades en los Andes, los Atributos del Señor*. (Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1995).
- Marzal, Manuel, et al. *The Indian Face of God in Latin America*. (Orbis Books, 1996).
- *La transformación religiosa en los Andes*. (Pontificia Universidad Católica del Perú, 1883).
- Millones Santa Gadea, Luis, ed. *El Retorno de las huacas: estudios y documentos sobre el Taki Onqoy, siglo XVI*. (Lima: Instituto de Estudios Peruanos-Sociedad Peruana de Psicoanálisis, 1990).
- “Los ganados del Señor: Mecanismos de poder en las comunidades Andinas. Arequipa, siglos XVII-XIX”. *Historia y Cultura*, vol. 11, 1978, 7-43.
- Mills, Kenneth. *Idolatry and its Enemies. Colonial Andean Religion and Extirpation, 1640-1750*. (Princeton, 1997).
- Misztal, Barbara. *Theories of Social Remembering*. (Open University Press, 2003).
- Moreno Yáñez, Segundo y Frank Salomon, eds. *Reproducción y transformación de las sociedades andinas, siglos XVI-XX: simposio auspiciado por el Social Science Research Council, SSRC*. (Quito: Ediciones ABYA-YALA, 1991), 1, 91-135.
- Murra, John V. *Formaciones Económicas y Políticas del Mundo Andino* (Lima: IEP, 1975).
- “The Economic Organization of the Inca State”. Ph.D. Dissertation, University of Chicago, 1956.
- “An Aymara Kingdom in 1567”. *Ethnohistory*, Vol. 15, No.2 (Spring, 1968), 115-151.
- Neira Avendaño, Máximo, et al. *Historia General de Arequipa*. (Arequipa: Fundación M.J. Bustamante De la Fuente, 1990).
- Platt, Tristan. “El Sonido de la Luz. Comunicación emergente en un Diálogo Chamánico Quechua”. *Chungara* 29(1), 1999, 35-61.
- Powers, Karen Vieira. *Andean Journey: Migration, Ethnogenesis, and the State in Colonial Quito*. (Albuquerque: University of Mexico Press, 1995).
- Ramos, Gabriela. “Política Eclesiástica y Extirpación de Idolatrías: Discursos y Silencios en torno al Taqui Onqoy”. *Revista Andina*, 10 (1), 1992, 147-169.
- Reinhard, Johan. *The Ice Maiden: Inca mummies, mountain gods, and sacred sites in the Andes*. (Washington, D.C.: National Geographic Society, 2005).
- Reinhard, Johan and Constanza Ceruti. “Sacred Mountains, Ceremonial Sites, and Human Sacrifice among the Incas”. *Archaeoastronomy*, 19, 2005, 1-43.
- Riviere, Giles. “Sabaya: structures socio-economiques et representations symboliques dans les carangas, Bolivie”. Doctorat de 3ème Cycle d’Ethnologie, École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris, 1982.
- Rostworowski, María. “La Región de Colesuyu”. *Chungará*, No. 16-17, 1986, 127-135.
- Salomon, Frank y George L. Urioste, eds. *The Huarochiri Manuscript. A Testament of Ancient and Colonial Andean Religion*. (Austin: Texas University Press, 1991).

- Scott, Hamish M. *Enlightened absolutism: reform and reformers in later eighteenth-century Europe*. (University of Michigan Press, 1990).
- Serulnikov, Sergio. *Subverting Colonial Authority. Challenges to Spanish Rule in Eighteenth-Century Southern Andes*. (Duke University Press, 2003).
- Skar, Harald O. and Frank Salomon, eds. *Natives and neighbors in South America*. *Anthropological Essays* (Gothenburgh: Göteborgs Etnografiska Museum, 1987).
- Spalding, Karen. "Kuracas and commerce: A chapter in the evolution of Andean society". *HAHR* 53(4) 1973, 581-599.
- "Social climbers: changing patterns of mobility among the Indians of Colonial Peru". *HAHR* 50 (4) 1970.
- Stern, Steve J., ed. *Resistance, Rebellion, and Consciousness in the Andean Peasant World. 18th to 20th Centuries*. (The University of Wisconsin Press, 1987).
- Steward, Julian, ed. *The Handbook of South American Indians*. (Washington D.C., 1946).
- Taylor, Gerald, ed. *Ritos y tradiciones de Huarochirí: manuscrito quechua de comienzos del siglo XVII*. (Lima: Instituto de Estudios Peruanos, Instituto Francés de Estudios Andinos, 1987).
- Taylor, William B. *Magistrates of the Sacred. Priest and Parishioners in Eighteenth-century Mexico*. (Stanford: Stanford University Press, 1996).
- Thouret, Jean-Claude, et. al. "L'éruption explosive de 1600 au Huaynaputina (Perou), la plus volumineuse de l'histoire dans les Andes centrales". *Comptes Rendus de l'Académie des Sciences - Series IIA - Earth and Planetary Science*, Vol. 325, Issue 12, Dec. 1997, 931-938.
- Trelles Arestegui, Efraín. *Lucas Martínez Vegazo: Funcionamiento de una Encomienda Peruana Inicial*. (Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1991).
- Urton, Gary. *Inca Myths*. (British Museum-University of Texas Press, 1999).
- *The History of a Myth. Pacariqtambo and the Origin of the Inkas*. (University of Texas Press, 1990).
- Van Buren, Mary. "Rethinking the Vertical Archipelago: Ethnicity, Exchange, and History in the South Central Andes". *American Anthropologist*, New Series, Vol. 98, No.2, (Jun., 1996), 338-351.
- Van Kessel, Juan. *Holocausto al Progreso. Los Aymarás de Tarapacá*. (La Paz: Hisbol, 1992).
- Wachtel, Nathan, "Les transformations de Tunupa. Restructurations religieuses dans les Andes meridionales (XVI-XVIIe siècles)". *MEFRIM* 101, 2, 1989, 839-873.
- Yaranga Valderrama, Abdon. "La Divinidad Illapa en la Región Andina". *América Indígena*, 39(4), 1979, 697-720.
- Yrigoyen López, Antonio. "Un Obispado para la familia: Francisco Verdín Molina, prelado de Guadalajara y Valladolid en la segunda mitad del siglo XVII". *Historia Mejicana*, vol. 58, no. 2, (Oct.-Dic. 2008), 557-594.

BIBLIOGRAFÍA DE INTERÉS

Culto a las montañas en los Andes

- Besom Thomas. *Inka Human Sacrifice and Mountain Worship: Strategies for Empire Unification*. (University of New Mexico Press, 2013).
- Castro, Victoria and Carlos Aldunate. "Sacred Mountains in the Highlands of the South-Central Andes". *Mountain Research and Development*, Vol. 23, No. 1 (Feb., 2003), 73-79.
- Cruz, Pablo J. "Huacas olvidadas y cerros santos. Apuntes metodológicos sobre la cartografía sagrada en los Andes del sur de Bolivia". *Estudios Atacameños* (San Pedro de Atacama) No. 38, Dic. 2009, 55-74.
- Faux, Jennifer L. "Hail the Conquering Gods: Ritual Sacrifice of Children in Inca Society." *Journal of Contemporary Anthropology* 3, no. 1 (2012), 2-15.
- Gil García, Francisco M. y Gerardo Fernández. "El culto a los cerros en el mundo andino: estudios de caso". *Revista española de antropología americana*, v. 38, no. 1 (2008), 105-113.
- Hershey, David W. *Nevado de Incahuasi: The Archaeological Anatomy of a Sacred Mountain in the Andes*. (Doctoral Dissertation, Southern Methodist University, 2008).
- Schroedl, Annette. "La Capacocha como ritual político. Negociaciones en torno al poder entre Cuzco y los curacas". *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines* 37, no. 1 (2008), 19-27.
- Williams, Patrick Ryan and Donna J. Nash. "Sighting the apu: A GIS Analysis of Wari Imperialism and the Worship of Mountain Peaks". *World Archaeology*, Vol. 38, No. 3, Archaeology at Altitude (Sep., 2006), 455-468.
- Vitry, Christian. "Los espacios rituales en las montañas donde los inkas practicaron sacrificios humanos." Carlos Terra y Rubens Andrade, eds. *Paisagens Culturais. Contrastes sul-americanos* (Universidade Federal do Rio de Janeiro. Escola de Belas Artes, 2008), 47-65.

Culto a los ancestros en los Andes

- Bouysson-Cassagne, Thérèse. "Morir en Arica: Universalidad y particularidad de la ritualidad en los Andes Centro-Sur". *Chungará* 44, no. 4, 2012, 547-549.
- Dean, Carolyn. "The After-life of Inka Rulers: Andean Death Before and After Spanish Colonization." *HIOL: Hispanic Issues On Line* 7 (2010), 27-54.
- Duchesne, Frédéric. y J. Chacama. "Torres funerarias prehis-pánicas de los Andes del Centro Sur: muerte, ocupación del espacio y organización social. Estudio comparativo:

- Coporaque, Cañón del Colca (Perú), Chapiquiña, precordillera de Arica (Chile)". *Chungará* 44, 2012, 605-619.
- Duffait, Erwan. «Vías prehispánicas y culto de los muertos en el Norte Chileno (Arica-Tarapacá) durante el período Intermedio Tardío y el Horizonte Tardío (ca. 1.000-1.532 DC)". *Chungará* 44, no. 4, 2012, 621-635.
- Gil, Francisco M. "Donde los muertos no mueren. Culto a los antepasados y reproducción social en el mundo andino. Una discusión orientada a los manejos del tiempo y el espacio". *Anales del Museo de América*, 2002, vol. 10, 59-83.
- Glowacki, Mary and Michael Malpass. "Water, Huacas, and Ancestor Worship: Traces of a Sacred Wari Landscape". *Latin American Antiquity*, Vol. 14, No. 4 (Dec., 2003), 431-448.
- Hernández Astete, Francisco. *Los Incas y el poder de sus ancestros*. (Lima: Fondo Editorial PUCP, 2012).
- Mantha, Alexis. "Territoriality, social boundaries and ancestor veneration in the central Andes of Peru". *Journal of Anthropological Archaeology* 28, no. 2 (2009): 158-176.
- Meddens, Frank M., Colin McEwan, and Cirilo Vivanco Pomacanchari. "Inca "Stone Ancestors" in Context at a High-Altitude Usnu Platform". *Latin American Antiquity* 21, no. 2 (2010), 173-194.
- Ramos, Gabriela. *Death and Conversion in the Andes: Lima and Cuzco, 1532-1670*. (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2010).

Apéndice

POSTULANTES, FECHAS Y REFERENCIAS

- Juan Ramos Cerbantes, 1580, AGI Lima 315.
- Baltasar de Aguilar, 1581, AGI Lima 315.
- Juan de Nieva, 1584, AGI Lima 316.
- Cristobal de Merchan y Bolonia, 1585, AGI Lima 316.
- Juan de Castro, 1587, AGI Lima 320.
- Diego Sierra, 1590, AGI, Lima 130.
- Gabriel Perez de Almaguer, 1590, AGI Lima 318.
- Martin de Legassa, 1591, AGI Lima 318 and Lima 319.
- Martin Abad de Usunolo, 1592, AGI Lima 131, and AGI Escribania 499A.
- Blas de Leiva Tinoco, 1597, AGI Lima 320.
- Juan Martinez, 1599, AGI Lima 212 N.º 17.
- Diego Murillo de la Cerda, 1601, AGI, Lima 321.
- Joseph Murillo de la Cerda, 1601, AGI, Lima 321.
- Antonio de Vargas, 1602, AGI Lima 322.
- Cristobal de Aranda, 1602, AGI, Lima 321.
- Pedro Ordas de Leon , 1612, AGI Lima 1566.
- Francisco de Velasco, 1614, AAA Collaguas Maca 1614-1871.
- Juan Manriquez, 1614 AAA Collaguas Maca, 1614-1871.
- Garcia del Carpio, 1614, AGI Lima 309.
- Jacinto de Sepulveda, 1614, AAA Collaguas Maca, 1614-1871.
- Marcos de Molina, 1614, AAA collaguas Maca 1614-1871.
- Francisco Loredó, 1615, AGI Lima 326.
- Lucas Lopez Gordejuela, 1620, AGI Lima 325 and AGI Lima 327.
- Juan de Zeballos, 1633, AGI Lima 1625.
- Antonio de Zeballos, 1633, AAA Condesuyos Andaray 1621-1885.
- Francisco de Godoy, 1636, AGI Lima 309.
- Pedro de Porrasdona, 1637, AGI Lima 232 N.º 5.
- Juan de Galdo Arellano, 1639, AGI Lima 309.
- Fernando de Cespedes y Cardenas, 1639, AGI Lima 309.
- Rodrigo Gomez Bravo, 1639, AGI Lima 309.
- Pedro de Porrasdona, 1639, AGI Lima 309.
- Alvaro Mogrovejo, 1639, AGI Lima 309.
- Pedro de Zeballos, 1639, AGI Lima 309.
- Esteban Fernandez Escudero, 1639, AGI Lima 309.

- Alonso Gutierrez de Luna, 1639, AGI Lima 309.
- Bernardo de Cardenas, 1639, AGI Lima 309.
- Antonio de Olea, 1639, AGI Lima 309.
- Alonso Gutierrez de Luna, 1639, AGI Lima 309.
- Juan Corral de Quevedo, 1639, AGI, Lima 309.
- Andres de Zeballos, 1641, AGI Lima 1626.
- Marcos Ortiz de Cardenas, 1649, AGI Lima 243 N.º 2.
- Bartolome Cornejo Davila, 1650, AGI Lima 243 N.º 10.
- Andres de Galdo y Arellano, 1650, AGI Lima 54.
- Antonio de Butron Mujica, 1657, AGI Lima 249 N.º 12.
- Francisco de Zeballos, 1660, AGI Lima 333.
- Diego Perez de Vargas Machuca, 1663, AGI Lima 564.
- Baltazar de Cardenas Zapata, 1666, AGI Lima 256 N.º 11.
- Alonso de Miranda Barcalcel, 1668, AGI Lima 258 N.º 6.
- Diego de Caceres y Ulloa, 1669, AGI Lima 259 N.º 3.
- Juan de Caceres y Ulloa, 1678, AGI Lima 529.
- Alonso Coronel de Caceres y Ulloa, 1678, AGI Lima 529.
- Don Garcia Orejon y Cevallos, 1678, AGI Lima 529.
- Melchor Mendez de Rueda, 1678, AGI Lima 529.
- Don Juan de Mosquera, 1678, AGI Lima 529.
- Simon Bernal Gutierrez, 1681, AGI Lima 264 N.º 19 and AGI Lima 264 N.º 16.
- Joseph Suarez de Thineo , 1689, AAA Arequipa Ordenes Religiosas 1620-1699.
- Ambrosio Javier, 1703, AGI Lima 402, R.1 N.º 7.
- Joseph de Moscoso Butron, 1705, Lima 534.
- Juan Diaz de Durana, 1717, AGI Lima 564.
- Pedro Gonzalez de Iraola, 1724, AGI Lima 564.
- Pedro Cornejo Calderon, 1726, AGI Lima 564.
- Bernardo de Iraola y Chavarri, 1726, AGI Lima 564.
- Pedro Cornejo y Calderon, 1726, AGI Lima 564.
- Cosme de Llerena y Noriega, 1728, AGI Lima 564 and AGI Lima 1565.
- Gregorio de Peralta y Obando, 1728, AGI Lima 564.
- Ignacio Cornejo Calderon, 1728, AGI Lima 564.
- Joseph Joaquin de Albarracin, 1728, AGI Lima 564.
- Andres de Peralta y Ovando, 1728, AGI Lima 564.
- Ignacio Gregorio de Adriazola y Navarro, 1728, AGI Lima 564.
- Juan de la Barreda, 1728, AGI Lima 564.
- Alonso Garcia Zuidad, 1728, AGI Lima 533.
- Francisco Cornejo y Guerra, 1737, AGI Lima 564.
- Joseph Cavero y Francia, 1740, AGI Lima 564.
- Geronimo de Buztinza, 1746, AGI Lima 401 N.º 161.
- Joachin Francisco de Urbicain y Jauregui, 1746, AGI Indiferente 3001, and AGI Lima 1565.

Hábitos perniciosos: religión andina colonial en la diócesis de Arequipa

- Sebastian Perez de Oblitas, 1754, AGI Lima 541.
- Andres Perez de Oblitas, 1754, AGI Indiferente 3001.
- Antonio Gonzalez de Rivero, 1754, AGI Lima 1565.
- Agustin Bernardo del Carpio, 1756, AGI Lima 1565.
- Francisco Caceres, 1756, AGI Lima 1565.
- Bernardo Cano, 1756, AGI Lima 1565.
- Gregorio Butzinza, 1756, AGI Lima 1565.
- Melchor Rocell, 1756, AGI Lima 1565.
- Buenaventura Fernandez de Cordoba, 1756, AGI Lima 1565.
- Pedro Cueto y Valencia, 1756, AGI Lima 1565.
- Francisco Fernandez Cornejo, 1756, AGI Lima 1565.
- Francisco Espinoza y Mendoza, 1756, AGI Lima 1565.
- Bernardo de Rivero Davila, 1757, AGI Lima 534.
- Gaspar Pacheco de la Cuba, 1757, AGI Lima 534.
- Juan Perez de Oblitas, 1757, AGI Lima 534.
- Diego Cacula, 1757, AGI Lima 1565.
- Gregorio de Adrian, 1758, AGI Lima 1565.
- Manuel Pacheco de la Cuba, 1758, AGI Lima 1565.
- Fernando Zepeda y Gondolias, 1758, AGI Lima 1565.
- Antonio Bentura Balcarcel, 1758, AGI Lima 1565.
- Jorge de Medrano, 1758, AGI Lima 1565.
- Nicolas de Bedoya, 1758, AGI Lima 1565.
- Francisco de Cornejo, 1758, AGI Lima 1565.
- Joseph Pacheco y Zegarra, 1758, AGI Lima 1565.
- Juan Manuel de Moscoso, 1758, AGI Lima 1565.
- Pedro Cano, 1758, AGI Lima 1565.
- Miguel de Bustamante y Oblitas, 1758, AGI Lima 1565.
- Nicolas de Olaguivel y Loayza, 1758, AGI Lima 1565.
- Manuel Rodriguez, 1758, AGI Lima 1565.
- Pedro Garcia Ramirez, 1758, AGI Lima 1565.
- Diego Trujillo y Cereso, 1759, AGI Lima 1565.
- Joseph Medrano y Velarde, 1765, AGI Indiferente 3001.
- Juan de Garcia y Tevero, 1765, AGI Indiferente 3001.

