

Extirpación de idolatrías e identidad cultural en las sociedades andinas del Perú virreinal (siglo xvii)¹

Iris Gareis (Dr. Phil.)

Docente privada del Instituto de Antropología, Frankfurt am Main

Dirección electrónica: I.Gareis@em.uni-frankfurt.de

Resumen. El artículo trata del proceso, tanto de extirpación de la idolatría en sociedades andinas durante la colonia, del virreinato de Perú y en específico de las provincias Huarochirí y Cajatambo, como de las diversas reacciones de las sociedades indígenas frente a esta arremetida del poder colonial contra las creencias y los cultos de la población indígena, bautizadas por los colonizadores materiales y espirituales como idolatría.

Palabras clave: sociedades andinas, Perú, extirpación de idolatrías, cultos, religión.

Abstract. From the beginning of the Spanish conquest in 1532, the colonial project was linked to the evangelization and Hispanicization of the Andean population. In 1608, however, it became clear that missionary work had not been successful, because the indigenous population proceeded to practice the pre-Columbian religious cults under the cloak of Catholic feasts. As a consequence, in 1610 the so-called “Extirpation of Idolatry” was instituted in the archbishopric of Lima. The new institution aimed at the eradication of indigenous religions, classified as “idolatry” by the Spaniards. Andeans, however, deemed it absolutely necessary to perform the ancient cults in order to secure the survival of the ethnic group and all human life. The intimate bonds which tied Andean ethnic groups to their gods—often considered ancestors and/or creators of the group—gave the autochthonous religions great importance as an essential element for the constitution of cultural identity. Consequently, the Extirpation of Idolatry threatened the identity of Andean ethnic groups. Yet, by continuing to worship their gods and adhere to their religions—even in a modified form—Andean ethnic groups at the same time defended their cultural identity.

Keywords: Andean societies, Extirpation of Idolatry, cults, religion, Peru.

Zusammenfassung. Vom Anbeginn der spanischen Eroberung des Andengebietes im Jahr 1532, war das koloniale Projekt mit der Evangelisierung und Hispanisierung der autochthonen Bevölkerung verbunden. Anfang des 17. Jahrhunderts wurde jedoch deutlich, daß die bisherigen Missionsversuche nicht erfolgreich gewesen waren und die einheimische Bevölkerung unter dem Deckmantel katholischer Feierlichkeiten weiterhin ihre vorkolumbischen Kulte fortführte. Als Folge dieser Entdeckung wurde 1610

1 Agradecemos la lectura del manuscrito a nuestra amiga María Susana Cipolletti. Este texto se remonta a una ponencia presentada en el 47° Congreso de Americanistas que tuvo lugar en Nueva Orleans en 1991. Quisiera agradecer a Elio Masferrer Kan, director del simposio, los comentarios y sugerencias. Mis investigaciones archivísticas en España y Perú así como la participación en el 47.º Congreso Internacional de Americanistas han sido posibles gracias a una beca de la DFG (Deutsche Forschungsgemeinschaft—Asociación Alemana para la Investigación Científica—).

die sogenannte "Extirpation der Idolatrie", also die "Bekämpfung des Götzendienstes" institutionalisiert. Sie zielte auf die Ausrottung der indigenen Religionen ab, die von den Kolonialherren als "Götzendienst" abqualifiziert wurden. Für die Andenbewohner war die Ausübung der einheimischen Kulte aber unverzichtbar, sicherte sie doch den Fortbestand der ethnischen Gruppe und jeglichen menschlichen Lebens. Die enge Bindung der ethnischen Verbände an bestimmte Gottheiten, die häufig als Ahnen und/oder Schöpfer der Gruppe angesehen wurden, ließ die autochthonen Religionen zu einem wesentlichen Element kultureller Identität werden, weshalb die sogenannte Idolatriebekämpfung die gesamte Gruppenidentität bedrohte. Indem die indigenen Andenbewohner jedoch ihre Religionen —wenn auch in modifizierter Form— beibehielten und fortführten, verteidigten sie zugleich ihre kulturelle Identität.

Schlüsselwörter: Indianer, Andengebiet, Synkretismus, Religion, Kolonialzeit, Extirpation der Idolatrie.

Gareis, Iris. 2004. "Extirpación de idolatrías e identidad cultural en las sociedades andinas del Perú virreinal (siglo XVII)". En: *Boletín de Antropología Universidad de Antioquia*, Medellín, volumen 18 No. 35, pp. 262-282. Texto recibido: 23/01/2004; aprobación final: 16/03/2004.

[...] *que el dios de los españoles no les da nada a los yndios y asi no le deben adorar sino a sus malquis y guacas porque estos les dan aumentos de yndios chacaras y lo demas y aunque el s[eñ]or obispo les quemo algunos malquis e ydolos los deben adorar y aser sachrificios porque las almas destos dichos viben son ynmortales y bajan al sachrificio que les hacen sus hijos*

Hernando Hacas Poma 1657, Cajatambo²

Introducción a la problemática

La conquista española de los Andes que comenzó en 1532 dio inicio al doble proyecto de evangelización e hispanización de la población indígena, dado que la empresa evangelizadora fue uno de los títulos jurídicos de la conquista española; es decir: la cristianización de los indígenas estaba vinculada desde el comienzo a la colonización de los pueblos americanos. Incluso algunas autoridades coloniales, en especial el virrey Francisco de Toledo, pensaban que sería necesario hispanizar a los indígenas antes de poder realizar la tarea evangelizadora. La importancia que se otorgó a la evangelización de la población indígena en el plan colonial se plasmó en los esfuerzos de un número considerable de misioneros y doctrineros. Sin embargo, parece que la labor de los misioneros y eclesiásticos, no produjo enseguida los resultados esperados, ya que reiteradamente se encuentran quejas en la correspondencia de la

2 Citado del testimonio de Hernando Hacas Poma, sacerdote de la religión autóctona en la provincia de Cajatambo, en el norte del Perú. La cita proviene de un proceso de idolatrías que el visitador de idolatrías Bernardo de Noboa llevó a cabo en el pueblo de San Pedro de Hacas en enero de 1657. El documento se conserva en la Sección Hechicerías e Idolatrías del AAL de Lima. Transcripciones del testimonio fueron publicados por Duviols (1986: 143) y Huertas Vallejos (1981: 107, f. 9v).

época sobre el poco fruto que hasta finales del siglo xvi había dado la evangelización de los pueblos andinos.³

En 1608, el cura doctrinero de Huarochirí, Francisco de Ávila, puso a las autoridades coloniales en alerta al denunciar a sus feligreses andinos de proseguir clandestinamente con los cultos precolombinos. Ávila afirmó que los indígenas de su parroquia, pese a ser bautizados desde hace mucho tiempo, eran idólatras y rendían culto a las deidades andinas como antes de la conquista. El así llamado “descubrimiento de la idolatría” por Francisco de Ávila desencadenó en el arzobispado de Lima la primera campaña para extirparla.⁴ Poco después de dar la alarma, en 1610, Ávila fue nombrado como el primer juez extirpador de idolatrías por el arzobispo de Lima. En adición a Ávila, otros extirpadores fueron nombrados en los años siguientes y la extirpación de idolatrías pronto quedó institucionalizada en el arzobispado de Lima,⁵ y varias campañas siguieron en el transcurso del siglo xvii. Durante las mismas fueron condenadas miles de personas, destruida gran cantidad de representaciones de deidades andinas —llamados “ídolos” por los extirpadores— e incineradas parafernalia y momias de los antepasados.⁶

Aunque las cifras mencionadas en los escritos de los extirpadores son impresionantes y sugieren un fuerte impacto de las campañas de extirpación, es de

3 Véanse Duviols (1971: 45-48, 75 y ss., 174; 1986: xxvii-xxxi) y Gareis (1987: 3-5, 371-382; 2002: 125-126, 128-130).

4 Los antecedentes que motivaron el “descubrimiento” de la idolatría por Ávila fueron analizados en las obras de Duviols (1971: 149-150, 174-175) y Acosta (1979: 5, 10 y ss.; id. 1987: 571 y ss., especialmente 584-585). Es de anotar que también en el siglo xvi se llevó a cabo una visita de extirpación de idolatrías en la sierra central de Perú, dirigida por Cristóbal de Albornoz. Posiblemente ésta más tarde sirvió de modelo para las campañas del siglo xvii.

5 Sobre las primeras etapas de la institucionalización de la extirpación véanse Duviols (1971: 153-160; id. 1986: xxxi-xxxiii), Gareis (1989: 59-61) y Marzal (1988: 59-61, 213-234).

6 Aquí no es posible sino citar sólo algunos trabajos sobre la Extirpación de las idolatrías. Véanse sobre todo las obras de Pierre Duviols (1971: 187 y ss.; id. 1986: pássim); para otras citas bibliográficas véase Gareis (1987: 382-393, 412-413; 1999) y Griffiths (1998). Una idea de la cantidad de “ídolos” destruidos y de las cifras de condenados da la “*Relación de los medios que se an puesto para la extirpacion de la ydolatria de los yndios deste arçobispado de los Reyes y de los pueblos que se an visitado en el tiempo que a que gouierña el ex.mo s.or Principe de Esquilache y de los buenos efectos que se an seguido*” (1619, AGI, Lima 38, n. 2, lib. iv, fs. 392-397, cita en f. 397). Según este texto, en la primera campaña de extirpación se absolvió de la idolatría el total de 28.893 personas, de las que 1.618 fueron condenadas por ser sacerdotes andinos. Además habían sido descubiertos 1.769 “ídolos principales” y 7.288 “dioses penates”, como también 1.365 “cuerpos”, es decir, momias de los antepasados. La *Relación de los medios* fue publicada al mismo tiempo por Duviols (1967, *La idolatría en cifras*) y por Pease (1968). El extirpador Francisco de Ávila se jactó de haber derribado más de 800 “ídolos fijos” y 20 mil “ydolos manuales y movibles” (Información de servicios 1607-1613, AGI, Lima 326, s. fol. <f. 1>). Fernando de Avendaño, otro extirpador famoso, alegó en su información de servicios de 1618-1620 (AGI, Lima 327, s. fol. <f. 2v>) que había penitenciado más de mil “maestros dogmatizadores y quemado y derriado muchos millares de ydolos”.

advertir que las visitas para extirpar la idolatría no se efectuaron con igual intensidad en todas las provincias andinas. Las grandes campañas de extirpación del siglo xvii se limitaron al arzobispado de Lima. Por lo tanto, los efectos de esta represión institucionalizada de las religiones autóctonas se hicieron sentir sólo en las regiones adonde habían llegado los extirpadores.⁷ En consecuencia, aunque la Extirpación impactó mucho en los pueblos donde se realizó, sólo logró controlar algunas regiones del vasto territorio del virreinato peruano. Vale decir que, en vista de los esfuerzos realizados mediante varias campañas de extirpación y durante casi un siglo, las expectativas asociadas a esta institución no se consumaron. En esto, la Extirpación institucionalizada se asemejaba bastante a la Inquisición, una institución mucho más poderosa. No está de más recordar aquí que tampoco la Inquisición llegó a ejercer un control total sobre la población, ni siquiera en España (Bennassar, 1979: 65). Todavía menos pudo en el virreinato de Perú, en donde el control de los tribunales de la Inquisición, en general, estaba limitado a las ciudades coloniales (Escandell Bonet, 1983-1984: 109 y ss.).

Esto insinúa cierto desfase entre la limitada eficacia de la Extirpación y las expectativas enormes que obviamente reinaban en la fase inicial acerca de lo que podría obrar la nueva institución. De hecho, el gran interés que otorgaron a la Extirpación, tanto las autoridades eclesiásticas como el mismo virrey de Perú, demuestra que se la consideraba un eficaz medio de control de la población indígena y que era una institución al servicio del gobierno colonial.⁸ Resulta evidente que la lucha institucionalizada contra la así llamada “idolatría” andina no se hallaba restringida al campo religioso. El hecho de que el virrey de Perú calificara la Extirpación como un asunto de primer orden para el gobierno colonial, pone de relieve que la creación de la nueva institución tenía dos objetivos: en un primer paso llevaría a cabo la evangelización de los indígenas, contribuyendo en el segundo a concluir la colonización de los Andes.⁹

7 Basta revisar el catálogo efectuado por Huertas Vallejos (1981: 121-146) o el cuadro que da Burga (1988: 153) de los documentos provenientes de las visitas de idolatrías reunidos en el Archivo Arzobispal de Lima para darse cuenta de que la extirpación de idolatrías aún en su forma institucionalizada nunca pudo llegar a ejercer un control perfecto sobre toda la población indígena.

8 Para una discusión más detallada, también con respecto al papel que desempeñaba la unidad religiosa en la política de la corona española, véase Gareis (1989: 60-61; 2002: 128-131).

9 Respecto a esto es interesante señalar que la Extirpación institucionalizada obviamente fue creada para complementar la Inquisición como instrumento de control de los indígenas peruanos, ya que éstos no estaban sujetos a la Inquisición (Duviols, 1971: 217-218; Gareis, 1989: 55, 58, 61). A diferencia de la situación en México (virreinato de la Nueva España), donde la población indígena inicialmente estaba sujeta a la Inquisición episcopal (Greenleaf, 1985: 2-3), los indígenas de Perú desde el principio, y durante toda la época colonial, siempre quedaban exentos de la jurisdicción inquisitorial (Medina, 1887 [I]: 17, Instrucción N° 17; Solórzano Pereyra, 1930 [1648]: Lib. iv, cap. xxiv, 364 N° 18). Hubo, sin embargo, intentos por parte de algunas autoridades coloniales

La destrucción de los “ídolos”, tejidos finos y parafernalia apuntaba a desarraigar los cultos autóctonos, pero al mismo tiempo equivalió a una pérdida sensible en la herencia cultural de los pueblos andinos. Más aún, en las culturas autóctonas se consideraba que el culto a los antepasados y a las deidades andinas era esencial para asegurar, además del bienestar individual, la pervivencia de todo el grupo social.¹⁰ Por eso, la destrucción de las representaciones de dioses y de las momias afectó sobremedida a las sociedades andinas que la sufrieron: las campañas de extirpación de idolatrías, por consiguiente, no sólo atentaron contra las religiones andinas sino también contra la identidad cultural de los pueblos afectados.

Aquí analizaremos las reacciones de sociedades andinas del virreinato de Perú frente a esta amenaza, tomando como ejemplos las provincias coloniales de Huarochirí y de Cajatambo, ya que en estas dos regiones se realizaron varias visitas de extirpación a lo largo del siglo XVII. Además, se conservaron una serie de testimonios históricos de estas visitas que permiten la comparación de los datos. Estas dos regiones, además, se prestan para estudios de caso por su posición geográfica, ya que la distancia que separa Huarochirí de Lima, que son aproximadamente 111 km, es la mitad de los 222 que dista el pueblo de Cajatambo del centro de la provincia colonial de la ciudad de Lima.¹¹ Es decir que estas dos regiones probablemente

y eclesiásticas de extender la jurisdicción del tribunal de la Inquisición de Lima también a los indígenas peruanos. Pero los que abogaban por someter a la población indígena andina bajo el control de la Inquisición nunca lograron convencer a la Corona española. Así por ejemplo, pidió el dominico fray Francisco de la Cruz al Rey que se sometiera a los indígenas peruanos al tribunal de la Inquisición de Lima (Carta de 25 de enero de 1566, Lima; AGI, Lima 313). Pedido reiterado por el Virrey Francisco de Toledo en numerosas cartas al Rey (Cusco, 25.III.1571, AGI, Lima 28 A, n. 49, lib. II, fs. 29r, 42r-42v; Cusco, 24.IX.1572, AGI, Lima 28 B, lib. IV (actualmente N° 2), f. 345v; La Plata, 3.VI.1573, AGI, Lima 29, lib. I, fs. 134r-134v).

- 10 Por supuesto se hace notar una diferencia entre los efectos que la Extirpación de idolatrías causó en las comunidades indígenas rurales y en los indígenas de los centros urbanos. La población indígena de las ciudades coloniales, que vivía en un ambiente multiétnico y desarraigada desde hace tiempo de sus comunidades de origen, no concibió las actividades de los extirpadores de la misma manera que las comunidades agrarias de la sierra (tierras altas) del virreinato. Dependientes de lo que brindaba el suelo, consideraban imprescindible proseguir con los cultos a las deidades asociadas con la fertilidad de la tierra y de los animales domésticos. De ahí que el bienestar, la procreación del grupo y por lo tanto la identidad étnica estaban estrechamente ligados a la religión (Gareis, 2002: 135-142).
- 11 Esto se colige de un informe que el arzobispo de Lima mandó al Rey: “El Arzobispo de Lima informa de las do-/trinas de Yndios de su distrito y sobre si sus curas las pueden o no servir”. Lima 20.II.1664. Fs. 18. AGI, Lima 304. Según este informe, la distancia entre el pueblo de Cajatambo y Lima son 40 leguas (f. 5v), mientras que los pueblos de Huarochirí y de Quinti, en donde el visitador Sarmiento de Vivero realizó varios procesos de idolatrías, distan 20 leguas de la capital (f. 14v). Una legua española equivale a 5,727 kilómetros. Actualmente los dos pueblos de Cajatambo y de Huarochirí forman parte del Depto. de Lima.

dejarán entrever variaciones en la reacción de los lugareños a las campañas de extirpación de las idolatrías causadas por la relativa cercanía o distancia a la capital del virreinato.

Dos casos ejemplares

La extirpación de idolatrías en la provincia de Huarochirí

En primer lugar nos ocuparemos de la provincia de Huarochirí en el *hinterland* de Lima, donde —como acabamos de señalar— se había originado la Extirpación de idolatrías institucionalizada luego del descubrimiento que, en 1608, hizo el doctor Francisco de Ávila de la supervivencia de cultos precolombinos. Al recordar estos acontecimientos en 1648, Ávila advirtió que se había enterado de la existencia de creencias y ritos precolombinos por algunos feligreses indígenas de su parroquia, especialmente por el principal don Cristóbal Choquecaxa. Gracias a las informaciones puestas al alcance de Ávila por el principal Choquecaxa, el cura pudo lanzar el primer golpe contra los adictos a la religión precolombina, amonestándolos en una prédica.¹² Según el relato de Ávila, los indígenas, por consejo de una famosa sacerdotisa, trataron de sacárselo de encima poniéndole algunos capítulos (acusaciones). Aunque parece que el resultante proceso contra Ávila fue anterior al “descubrimiento de la idolatría”,¹³ y por lo tanto su gran “descubrimiento” no era sino una reacción a los capítulos, es importante señalar que sólo la disensión entre los indígenas de Huarochirí hizo posible que el cura tuviera éxito en sus acciones. Ávila supo a su vez aprovechar con gran astucia las informaciones que recibió: cuando Hernando Paucar, un sacerdote mayor de la religión andina, cayó en sus manos, lo puso preso dándole a entender que los indígenas lo habían denunciado. Enfurecido por la delación, Paucar se convirtió en testigo principal para las acusaciones de Ávila (1918: 67-68). Durante una misa realizada en presencia de todo el pueblo, Paucar confesó públicamente haber sido sacerdote de la religión antigua y denunció a todos los indígenas como idólatras (Ávila, 1918: 70).

Esta confesión debió irritar mucho a los habitantes de Huarochirí y causar gran confusión. Incluso parece haber afectado profundamente las creencias indígenas, porque poco después, luego de la muerte súbita de otra sacerdotisa indígena, los feligreses de Ávila precipitadamente acudieron a la casa del cura para entregarle toda la parafernalia y representaciones de dioses penates que poseían (Ávila, 1918:

12 Ávila, 1918: 63-64; Duviols, 1971: 149. Algunos párrafos de las tradiciones orales de Huarochirí, redactadas a instancia de Francisco de Ávila alrededor de 1608, resaltan el rol importante del principal Choquecaxa en la lucha contra la así llamada idolatría (Taylor 1987: 303-313; 315-325).

13 Ya nos referimos a este asunto en la nota 4. Parece que la cronología de los acontecimientos sugerida por Ávila es inversa a la verdadera evolución de los hechos. Según las investigaciones de Duviols (1971: 175-176) y Acosta (1979: 5, 10 y ss.; 1987: 571 y ss., 584-585), Ávila fue capitalado por los feligreses de su parroquia y sólo después se le ocurrió “descubrir” la idolatría.

69-71). De modo que, en un par de horas, Ávila tuvo en su poder más de 200 ídolos (Ávila, 1918: 71).

Por el relato de Ávila parecería que la conversión de sus feligreses había sido perfecta y que ya no quedaba ningún rastro de la “idolatría” antigua. Sin embargo, documentos de una visita de idolatrías posterior a la de Ávila sugieren otra interpretación: después de la actuación de éste, por muchos años no hay noticias de campañas de extirpación en la provincia de Huarochirí.¹⁴ En 1660¹⁵ el visitador de idolatrías Juan Sarmiento de Vivero inició una nueva serie de procesos contra “idólatras”. Como en otras ocasiones, Sarmiento de Vivero se destacó también aquí como un juez de idolatrías muy experimentado y extremadamente tenaz y astuto. Comenzó la visita de Huarochirí en enero de 1660 con la lectura del edicto general en la iglesia del pueblo. El edicto exhortó a los lugareños a descubrir sus “idolatrías” y delatar a los “idólatras”. Pronto le llegaron las primeras denuncias y Sarmiento inmediatamente llevó presos a los delatados. Aplicando refinadas técnicas de interrogación, logró arrancar a los presos confesiones y más delaciones. De manera que cuando terminó su visita cinco meses después, a fines de mayo (28.V.1660), pudo condenar a 32 personas.¹⁶ Además fueron incinerados 32 tamborillos, 17 “camisetas de cumbi pintadas”, 30 *queros* de palo —es decir, vasos de madera—, dos atados de parafernalia (“*Guayacas* (= talegas) de hechisos”), “ydolos que se quebraron” y momias o huesos de antepasados, reverenciados por los indígenas porque se les consideraba responsables del bienestar del grupo social. Las cenizas fueron recogidas y echadas al río para evitar que se prosiguiera su adoración.¹⁷ Varios objetos de plata utilizados

14 Por la documentación existente en el Archivo Arzobispal de Lima parece que se produjo sólo un proceso en el año 1642: “Causa criminal contra Isabel Guanay hermana de Juan Aucañaupa cacique de Huarochirí, por hechicera” (AAL, Idolatrías y Hechicerías Leg. 2 Exp. VIII) (Título citado según el catálogo redactado por Huertas Vallejos, 1981: 124. Agradecemos una transcripción del documento a Javier Flores). Alrededor de 1991, la actual directora del Archivo Arzobispal de Lima (Archivo Histórico del Arzobispado de Lima), Laura Gutiérrez Arbulú, llevó a cabo una reorganización de la sección de Idolatrías y Hechicerías. En adelante se proporcionan las nuevas firmas de los documentos de esta sección luego de las antiguas firmas, reproducidas en el catálogo de Lorenzo Huertas Vallejos. El documento citado aquí se encuentra actualmente en el Leg. II Exp.2.

15 Por el año 1653 ó 1654 debió ser nombrado visitador de idolatrías de la provincia de Huarochirí Diego Barreto, el cura de San Damián (el Arzobispo de Lima [Pedro de Villagómez] al Rey, Lima 22-VII -1657, AGI Lima 303 <f. 6v>). Desafortunadamente parece que no se conservó información de sus actividades de extirpador en Huarochirí, además de las noticias sumarias que de ello dio el Arzobispo en sus cartas al Rey. En otra del 29-VIII -1658 (AGI, Lima 303 <f. 8v-9r>) notó, por ejemplo, que Barreto había quitado muchos ídolos a los indígenas e instalado una “reclusión para recoger en ella a los Idólatras hechizeros, y perniciosos”.

16 “Fallo sobre varias personas”, Huarochirí 1660 (AAL, IH Leg. 2 exp. XVI; actualmente Leg. II A Exp.6, fs.1r-3r).

17 “Fallo...” Huarochirí 1660 (AAL, IH 2: XVI; actualmente Leg. II A Exp.6, fs.4v-5r).

en los rituales andinos fueron abollados y así se devolvieron a las autoridades locales. Otros fueron secuestrados y entregados a la iglesia del pueblo.¹⁸

Resulta interesante contrastar las informaciones de Ávila y de Sarmiento en cuanto a las cifras de personas condenadas y objetos de culto destruidos: Aunque Ávila no precisó las cifras para la provincia de Huarochirí, es evidente que una cantidad significativa de los 18.000 ídolos movibles y 2.000 ídolos fijos que había destruido en sus primeros años de visitador de idolatrías provino de la provincia de Huarochirí.¹⁹ En comparación con estas cifras, los 32 individuos condenados y el pequeño número de parafernalia incineradas por mandato de Sarmiento de Vivero parecen indicar que por esa fecha (1660) los cultos autóctonos ya habían entrado en plena decadencia o por lo menos habían disminuido de manera alarmante. También existe una diferencia entre las visitas de Ávila y de Sarmiento respecto a los cargos formulados en los procesos. Ávila descubrió varios sacerdotes mayores de cultos andinos, mientras que la mayor parte de los procesados por Sarmiento no eran importantes sacerdotes de culto sino más bien especialistas religiosos que cumplían sus tareas en un ámbito individual: eran adivinos o curanderos y su función principal consistía en ocuparse de problemas personales y cotidianos de los habitantes del lugar. Sólo algunos individuos son calificados de “dogmatistas” e “idólatras”, lo que equivale a sacerdotes de los cultos autóctonos.²⁰

Estos datos pueden ser interpretados de dos maneras: o bien que la disminución de la idolatría en la visita posterior muestra que la lucha contra los cultos autóctonos había sido eficaz y que éstos se hallaban en decadencia, o bien que, si en 1610 Ávila pudo lanzar un golpe de sorpresa, en 1660 los habitantes de Huarochirí ya tenían más experiencia con respecto a las visitas de idolatría y habían elaborado estrategias para ocultar sus creencias verdaderas.

Esta última interpretación se ve apoyada por el hecho de que Sarmiento de Vivero descubrió que los cultos antiguos no habían sido abandonados por completo. Inquiriendo sobre el culto a una *huaca* (deidad andina, lugar de culto) antigua, una acusada sólo le respondió que esta *huaca* había sido destruida por Ávila y que desde entonces ya no se sabía nada más de aquel antiguo lugar de veneración.²¹ Otra acusada, luego de tres meses de prisión, confesó que esta misma *huaca* todavía era venerada por los miembros del *ayllu* al que pertenecía.²² Además, a lo largo de varios

18 “Fallo...” Huarochirí 1660 (AAL, IH 2: xvi; actualmente Leg. II A Exp. 6, fs. 3r-3v, 5v).

19 Ávila 1607-1615, “Petición para nueva ynformaçion de nuevos méritos...” (AGI, Lima 326, f. 27r).

20 “Fallo...” Huarochirí 1660 (AAL, IH 2: xvi; actualmente Leg. II A Exp. 6, fs. 1r-3r).

21 “Causa criminal de hechicera fecha de officio contra Maria Poma Tiella del pueblo de Huarochirí y de Catalina Chuqui Tiella”. San Lorenzo de Quinti 1660. Fs. 13 (AAL, IH 4: xxxii; actualmente Leg. III Exp. 15, f. 7r).

22 “Causa criminal de hechisera contra María Guanico mestisa del pueblo de Quinti y Sicilia Cancho Suyo del ayllu de Curitupi”. San Lorenzo de Quinti, 1660. Fs. 11. (AAL, IH 2: xxi;

interrogatorios a los cuales fue sometida, otorgó muchas informaciones acerca de diferentes personas que poseían y veneraban “ídolos”. En suma, podemos colegir de su confesión que las religiones autóctonas no habían sido abandonadas por completo, sino que poco a poco los cultos andinos habían sido adaptados a la situación represiva. Así por ejemplo, se desprende de otro documento que una *huaca* de piedra pintada, que había sido raspada y enterrada por órdenes de Ávila, había vuelto a ser pintada. Otra *huaca* había escapado a la atención de Ávila y en 1660 se proseguía con su culto como de costumbre.²³ Cuando Sarmiento finalmente, con gran concurso de gente, fue al campo a reconocer los lugares de culto de los diferentes *ayllu*, en todas las *huacas* encontró restos de ofrendas, muestra de que aún se llevaban a cabo los antiguos cultos.²⁴

En cuanto a la reacción que las actividades de los extirpadores produjeron entre los grupos locales afectados por la visita, es de notar que tanto en tiempos de Ávila como también durante la visita de Sarmiento surgieron disensiones entre los lugareños. Parte de éstos decidieron respaldar al visitador, mientras que otros trataron de ocultar sus verdaderas creencias, esforzándose además por defender como podían los cultos autóctonos.²⁵ Tanto Ávila como Sarmiento no habrían descubierto nada sin la ayuda de delatores que los proveían de las informaciones necesarias. Ávila no hizo ninguna referencia a consecuencias que hubieran tenido las delaciones en su tiempo. Por el contrario, sabemos que durante la visita de Sarmiento hubo varios sucesos violentos como consecuencia de la actuación de algunos miembros de la comunidad en favor del visitador. Así, el alguacil mayor de la visita fue atacado por un joven principal mestizo (probablemente un pariente del *curaca* del lugar), quien inculpó al alguacil de haber “hablado mal” de él.²⁶ Asimismo, la viuda del gobernador anterior y madre del *curaca* actual se resistió a entregar una amiga suya al fiscal mayor de la visita, el cual también era un principal del mismo pueblo.²⁷ Este hecho de

actualmente Leg. iv Exp. 13, cita en f. 8v). De la misma *huaca* encontramos noticias parecidas en la confesión de otra condenada: “Memoria que hace una india temerosa de los castigos de Dios, sobre actividades de los indios e indias hechiceras”. San Lorenzo de Quinti, 1660. Fs. 6. (AAL, IH 3: 1; actualmente Leg. iv Exp. 20, cita en f. 3v).

- 23 “Memoria ...” San Lorenzo de Quinti, 1660. (AAL, IH 3: 1; actualmente iv: 20, cita en f. 2r).
- 24 “Memoria...” Quinti 1660. (AAL, IH 3: 1; actualmente iv:20, cita en fs. 5r-6r).
- 25 Karen Spalding (1984: 255 y ss.) trazó muy bien las diferentes esquemas de reacción durante la visita de Sarmiento en Huarochirí.
- 26 “Cabeza de proceso contra don Sebastian Quispe Runavilca de oficio”. San Lorenzo de Quinti, 1660. Fs. 3 (AAL, IH 2: xiii; actualmente iv: 21, cita en fs. 3r-3v). Al margen del documento hay una nota indicando que el principal se llama Quispe Runavilca (f. 1r), pero en el texto siempre es llamado Quispe Ninavilca.
- 27 “Expedientes de los autos fulminados contra doña Francisca Melchora de Castillo viuda de don Sebastián Quispe Ninavilca, sobre desacato de la autoridad cuando fue a prenderla por hechicera”. San Lorenzo de Quinti, 1660. Fs. 6 (AAL, IH 4: xxv; actualmente iii: 17). “Causa ... contra María Poma Tiella...” (doc. cit. en nota 21) (AAL, IH 4: xxxii; iii: 15, pássim).

que el fiscal mayor fuera a buscar a una mujer sospechosa de ser hechicera a la casa de la viuda del cacique, provocó una serie de enfrentamientos entre los ayudantes del visitador y varias autoridades del pueblo. Sarmiento puso fin a la resistencia aprisionando a diferentes autoridades del pueblo, entre ellos a un español y al cura doctrinero de Huarochirí.²⁸

Mientras que algunos lugareños ofrecieron una resistencia más o menos abierta, otros instigaron a los presos a no confesar nada y ocultar cuanto podían.²⁹ La división entre los lugareños se reprodujo hasta en las filas del aparato represivo. El mismo intérprete y defensor nombrado de la visita informó a los habitantes del pueblo quiénes eran los presos que habían hecho delaciones, lo cual ejerció presión sobre los delatores, atemorizándolos.³⁰ La resistencia que opusieron algunos habitantes de Huarochirí a las inquisiciones de Sarmiento parece confirmar nuestra hipótesis de que el visitador no tuvo más éxito en su visita porque los indígenas lograron ocultar buena parte de sus costumbres. El hecho de que Sarmiento, en comparación con Ávila, hubiera descubierto pocas “idolatrías”, como hemos visto, de todas maneras no significa que las creencias autóctonas incriminadas hubieran desaparecido por completo.

Es de notar que fueron las autoridades del pueblo y en especial la familia del *curaca* de Huarochirí quienes se opusieron con más vigor al visitador y, sobre todo, a sus ayudantes indígenas. Esto señala una vez más el rol importante de los *curaca* y autoridades tradicionales respecto a la religión, y la cohesión de los grupos locales y étnicos. Por otro lado, las disensiones entre los lugareños de Huarochirí que surgieron a causa de la visita del extirpador Sarmiento de Vivero dejan entrever la presión enorme que pesaba sobre la comunidad. Los conflictos entre la comunidad indígena muestran además que la autoridad de los *curaca* o caciques tradicionales fue puesta en tela de juicio por la visita y, sobre todo, fue amenazada por lugareños colaboradores del juez eclesiástico. Aunque la religión autóctona fue defendida por los habitantes del lugar, la persecución la debilitó. La necesidad de tener que ocultarla, no solamente ante las autoridades españolas, sino también ante una parte de los pobladores indígenas, hizo imposible organizar como antes las antiguas fiestas para las deidades andinas, a las cuales concurrían todos los miembros del grupo social

28 “Causa criminal por querrela del Fiscal de la Visita contra el licenciado Juan Bernabé de la Madris, Melchor Lumbria y doña Francisca Melchora mestiza del pueblo de Huarochirí”. San Lorenzo de Quinti, 1660, Fs. 21 (AAL, IH 4: xxxiii; actualmente no está, citas en fs. 1r, 2v, 4r, 6r, 9r). Algunos principales del pueblo irrumpieron en una sesión de interrogatorio, armados y con un grupo de seguidores, amenazando con arremeter contra Sarmiento, el cual finalmente fue socorrido por los alcaldes (ib. fs. 11r-v).

29 “Causa ...contra María Guanico”. Quinti 1660 (doc. citado en nota 22) (AAL, IH 2: xxi; actualmente IV: 13, cita en f. 7r).

30 “Causa...contra María Guanico”. Quinti 1660. (doc. citado en nota 22) (AAL, IH 2: xxi; actualmente IV: 13, cita en f. 7r).

porque los dioses eran tenidos por progenitores y creadores de éste.³¹ Ya en la época de Francisco de Ávila, es decir, a principios del siglo XVII, los feligreses indígenas tuvieron que recurrir a diversas estrategias para poder cumplir sus deberes con las deidades andinas. Así por ejemplo, un grupo de hombres bailaba en las grandes fiestas del ciclo anual para los dioses más importantes de la región, especialmente para el dios Pariacaca. Este oficio de *huacsa*, según la creencia, fue instaurado por Pariacaca, quien había escogido un hombre de cada linaje para bailar en su honor (Taylor, 1987, *Ritos* [1608] Cap. 9: 169). En las tradiciones orales de Huarochirí consta que ninguno de los *huacsa* habría osado incumplir con su deber de bailar en la fiesta de Pariacaca (ib. 175): temían que el dios los castigara por la falta con la muerte. Por otro lado, también tuvieron que tomar precauciones para evitar que el cura se diera cuenta de sus actividades de *huacsa* en los cultos antiguos. Con el fin de disimular su papel en el culto a Pariacaca, encargaron a un niño o a un adulto para bailar en su lugar (ib. 177). Para las comunidades indígenas de Huarochirí, Pariacaca era el dios más importante. Representado por un nevado de la región, fue tenido por el creador de los lugareños y responsable del bienestar de la comunidad.

Al identificar los dioses locales con la comunidad de sus feligreses, al mismo tiempo se vinculó la identidad del grupo a estas deidades. Estas fiestas, por lo tanto, ejercían una función de cohesión sobre los grupos étnicos, ya que en estas ocasiones se reunían todos los pueblos para festejar a los dioses más importantes de la región y, con ello, renovar los lazos entre la comunidad y las deidades. A medida que, debido a la persecución de las religiones autóctonas, cesaron estos festejos, disminuyó también la cohesión del grupo social. Cuando se prosiguió con los cultos antiguos a escondidas, esto debió ser de forma más bien individual y por lo tanto la práctica de culto que se rendía a las deidades antiguas durante la Colonia ya no pudo cumplir con todas las funciones sociales como lo hacía antes. La individualización de los cultos andinos, como consecuencia de la clandestinidad, ya no permitió confirmar periódicamente los lazos entre los miembros del grupo mediante la comunión con las deidades locales.³²

Las campañas de extirpación en la provincia colonial de Cajatambo

Como para Huarochirí, también para la provincia de Cajatambo contamos con documentos de diferentes campañas de extirpación de idolatrías. Estas se realizaron

31 Todavía en tiempos de Ávila se festejaron estas deidades bajo el velo de las fiestas católicas (Ávila, 1918: 63-64, 77).

32 En cuanto a estas consecuencias de la persecución de los cultos a las *huaca* es sugestivo un documento de la visita de Sarmiento: una mujer es denunciada porque, cuando sube a un cerro a rendir culto a la *huaca* de *ayllu*, lo hace llevando una disciplina y un rosario para disimular ("Cabeza de proceso de hechisera de oficio contra Maria Chumbi Ticlla del pueblo de San Pedro del ayllu Chancayanac". San Lorenzo de Quinti, 1660. Fs. 3. AAL, IH 2: xxii; actualmente IV: 14, citas en fs. 2r, 3r).

en dos momentos del siglo xvii, entre 1617 y 1622 por Fernando de Avendaño³³ y posteriormente, entre 1656 y 1663, por Bernardo de Noboa.³⁴ Esta última visita de idolatrías proporciona varios datos interesantes respecto a la visita anterior de Avendaño. Además de estos textos, contamos también con la documentación procedente de la visita de Juan Sarmiento de Vivero, extirpador general de la idolatría en el arzobispado de Lima, el cual —luego de haberse dedicado a la extirpación de los cultos autóctonos en Huarochirí— en 1662 llevó a cabo la visita del pueblo de Ambar en el corregimiento de Cajatambo.³⁵

Como había sido el caso en la provincia de Huarochirí, tampoco en Cajatambo la destrucción de representaciones de deidades hecha por el visitador Avendaño a principios del siglo xvii dio fin a la veneración de las huacas. En algunos pueblos se prosiguió con los cultos a las *huacas* quemadas, adorando las cenizas y a veces restituyendo las representaciones de las huacas quemadas por otras piedras.³⁶ Además de lo acontecido en Huarochirí, en Cajatambo se dio otro proceso sugestivo como consecuencia de la destrucción de *huaca*: en el lugar donde Fernando de Avendaño, en su visita de principios del siglo, había destruido las representaciones de cinco

-
- 33 F. de Avendaño, “*Testimonio de la uisita de/ la extirpacion de la ydolatria/ en que absoluo el doctor Fer.do/ de Auendaño doce mill y cien/to y treinta personas en/ ocho años que uisito como/ consta de la ultima hoja deste testimonio/ 1623 años*”, AGI, Lima 329, s. fol. El jesuita Pablo José de Arriaga figuraba entre los acompañantes de Avendaño en la visita de Chancay y Cajatambo (1968: 193), y en su manual para extirpadores de idolatrías publicado en 1621 también proporciona informaciones sobre las creencias vigentes en la provincia de Cajatambo (ib., cap. 1: 199-200).
- 34 La documentación de la visita de Noboa, conservada en el AAL, fue publicada en parte por Duviols (1986), García Cabrera (1994) y Huertas Vallejos (1981).
- 35 Varios documentos nos han quedado de la actividad extirpadora de Sarmiento en Cajatambo. Forman parte de la sección Idolatrías y Hechicerías del AAL. Una parte de los documentos procedentes de procesos de idolatrías llevados a cabo por Sarmiento de Vivero en Cajatambo fueron publicados por García Cabrera (1994: 393-482). Resulta especialmente interesante un documento en el cual Sarmiento reunió informaciones acerca de una mujer delatada como hechicera afamada. Dado que la mujer había huido no le quedó otro remedio que recurrir a los testimonios que prestaron testigos. Esto significa que todos los datos sobre supuestas hechicerías cometidas por Francisca Leonor no tenían más fundamento que los rumores que corrían por el pueblo. En una página insertada a manera de borrador se encuentran notas para un interrogatorio, según parece, de la mano de Sarmiento de Vivero. Las preguntas elaboradas sobre la base de los rumores dan una idea de cómo, bajo ciertas circunstancias, los rumores y la mala fama de una persona se podían convertir en graves acusaciones (“Causa criminal por querrela de Agustín Capcha, fiscal eclesiástico contra Francisca Leonor india”, Ambar, 1662. Fs. 12, AAL, IH 6: XIX, actualmente Leg. iv: 10; cita en f. 12r). Este documento también se encuentra entre la edición de fuentes de García Cabrera (1994: 461-472).
- 36 Esto se puede colegir del testimonio de Domingo Nuna Chaupis, encargado del culto y ofrendas al dios Guari (Documento publicado por Duviols, 1986: 112-113). La documentación de la visita llevada a cabo por Bernardo de Noboa abunda en testimonios que confirman la restitución de

conopa (dioses penates), tres decenios después el visitador Bernardo de Noboa encontró diez “ídolos”.³⁷ Este proceso de proliferación de *huacas* originado por la destrucción de la representación de una deidad se produjo en varias ocasiones en las provincias de Cajatambo y de Huamachuco en la sierra norte de Perú. Para la región de Huamachuco (actualmente Depto. de La Libertad), al norte de Cajatambo, este proceso de proliferación de representaciones de dioses luego de la destrucción de la estatua de una deidad importante ya está documentado en el siglo XVI. Alrededor de 1560, los primeros misioneros agustinos reportaron un proceso parecido luego de haber incinerado los restos de la estatua de la deidad Catequil cuya representación había sido quebrada y el santuario devastado por primera vez en la época precolombina por un soberano inca. Cuando los misioneros, a mitad del siglo XVI, terminaron con el aniquilamiento del santuario y restos de la estatua, aparecieron en los pueblos de la región “hijos de Catequil”; se trataba de piedras encontradas por feligreses de Catequil en el campo que luego fueron identificadas como representaciones de “hijos” de la deidad. De manera que el culto a un dios importante para toda la región había cedido paso a la veneración de multitud de deidades adoradas en sus respectivos grupos locales, proceso que en última instancia llevó a un fraccionamiento del culto suprarregional en cultos meramente locales.³⁸

Si bien estas medidas adoptadas por los indígenas impidieron que se extinguieran los cultos autóctonos por completo, se produjeron modificaciones en las creencias. Aunque de esta manera se prosiguió con la veneración de los dioses

las representaciones de deidades quemadas por otras (véanse los testimonios reproducidos en Duviols, 1986: 102, 113, 121). En una información sobre su visita de Cajatambo, Noboa reportó que encontró en un adoratorio “...ceniças de gue/sos de difunto quemado y por dha/ ynterpretación dijo [el testigo] que aquellas çeni/ças heran del malqui llamado/ Carco yanac que hera el Primer fun/dador del aylo copa que saco y quemo en/ La plaça el señor visitador osorio/ y sus çeniças Boluieron al dho sitio...” (“Información y testimonio de la visita de idolatrias en Cajatambo”. Los Reyes [Lima], 22.xi.1664. Fs. 34. AGI, Lima 333, s. fol.). Alonso Osorio visitó la provincia de Cajatambo en la época de Fernando de Avendaño, es decir alrededor de 1618 (“Información de servicios, 1640”. AGI, Lima 331, citas en f. 14r). Para evitar la veneración de las cenizas, Arriaga [1621] (1968: cap. x: 234) recomendó en su manual para extirpadores de idolatrias que se echasen los restos que quedaban de la incineración a los ríos. Huertas Vallejos (1981: 64-65) hace referencia a la veneración de las cenizas de *malqui* y *huaca* en la época colonial y sugiere una relación con los hallazgos arqueológicos en la misma región de muchos huesos pintados. En efecto, también en la visita de Noboa algunos lugareños exhibieron huesos de sus antepasados que en ciertas épocas del año fueron adornados y recibieron sacrificios de sus descendientes (ib. 65).

37 Testimonios de Domingo Nuna Chaupis, especialista religioso encargado del culto a estas deidades (12.iii.1656) y de Juan Yana Rupay (13.iii.1656) (Documentos publicados por Duviols, 1986: 11, 15).

38 De este fenómeno ya me he ocupado más detenidamente en dos artículos: Gareis 1991a, “Transformaciones ...”, y 1991b, “La metamorfosis de los dioses...” (véanse especialmente las páginas 248-249).

antiguos, el aniquilamiento de las representaciones de deidades andinas impresionó mucho a los feligreses indígenas. Así por ejemplo, en la provincia de Cajatambo se veneraba al dios Guari, a quien se consideraba responsable de la salud, alimentación y bienestar de los grupos locales.³⁹ Después de la destrucción de la representación de Guari por el visitador Fernando de Avendaño se siguió venerando al dios, pero las oraciones recogidas en la visita de Noboa recordaban la destrucción del “ídolo”, la que se había producido unos treinta años antes. El sacerdote indígena se dirigía al dios, llamándolo: “señor padre quemado”.⁴⁰ Además, parece por las oraciones que los indígenas relacionaban la escasez de alimentos directamente con la destrucción de la representación de su dios Guari.⁴¹

Como en otros lugares de los Andes, también en Cajatambo se consideraba muy importante la veneración de los *malqui*, los cuerpos momificados de los antepasados, puesto que se relacionaban con la fertilidad de los campos.⁴² Relación que sugiere la misma palabra quechua *malqui*, que significa “la planta tierna para plantar”.⁴³ Además de ello, el bienestar del grupo local estaba estrechamente vinculado a los *malqui*, porque se creía que éstos, al sentirse desatendidos por sus descendientes, enviarían enfermedades y matarían todo el linaje.⁴⁴ En consecuencia, las momias eran objeto

-
- 39 Según el testigo Domingo Nuna Chaupis, quien prestó testimonio en marzo de 1656, la sacerdotisa que le había introducido en el oficio le dijo: “que toda su vida hiziesse lo mismo... la dicha ofrenda al dicho ydolo Dios Guari porque este antes que ubiesse yngas y apoes... se aparecía en forma de un español con barbas biejo y les repartio todas las chacaras y azequias en todos los pueblos y parcialidades... y que este era que les daba las comidas y aguas...” (publicado por Duviols, 1986: 11). Muy parecido reza el testimonio de Domingo Rimachin, alcalde de otro pueblo de la región de Cajatambo (ib. 113).
- 40 Citado del testimonio de Domingo Nuna Chaupis (marzo de 1656) publicado en la edición de fuentes de Duviols (1986: 11).
- 41 Así reza el texto de una oración: “Señor padre quemado que tiene azequia que tiene agua que tiene chacara dame agua dame chacara dame comida desde que estas quemado morimos de hambre y no tenemos comida”, testimonio de Domingo Nuna Chaupis (marzo de 1656), editado por Duviols (1986: 11).
- 42 Arriaga (1968 [1621]: Cap. II: 203; Cap. VIII: 222), uno de los acompañantes de Avendaño en la primera visita al norte del Perú y también a la provincia de Cajatambo, afirmó que los indígenas incluso tenían los *malqui* en más estima que los *huaca*. Los habitantes de varios pueblos de la provincia de Cajatambo declararon que a la muerte de un pariente solían efectuar diversos ritos ofreciéndole sangre de animales (llamas, cuyes), coca y papas. Véanse los testimonios de la visita de Noboa editados por Duviols (1986: 63 y ss., 72-73, 92, 100, pássim) y Huertas Vallejos (1981: 60-68).
- 43 González Holguín (1952 [1608]: 224). Con respecto a la importancia de los muertos en las regiones andinas, véase también Huertas Vallejos (1981: 60-68).
- 44 Hernando Hacas Poma, el sacerdote mayor de Cajatambo y uno de los testigos principales en la visita de Bernardo de Noboa, declaró que adoraban a los *malqui* porque en caso contrario padecerían de enfermedades, sequías y otras calamidades. Según el sacerdote, un *malqui* había amonestado mediante un oráculo a sus descendientes “que ellos se morirían muy presto si no asían lo mismo que era aser onras a sus malquis y parientes y adorar sus guacas” (citado en

de una lucha tenaz entre los visitantes, que trataron de ubicar los *malqui* en los lugares de culto, y los habitantes de Cajatambo, quienes intentaban ocultarlos para impedir su aniquilamiento. Este duelo que se desplegó entre lugareños y extirpadores por los cuerpos momificados de los antepasados y que seguirá adelante por más que un siglo, al parecer se inicia con un proceso de hechicerías llevado a cabo en 1604 contra un principal del pueblo de Mangas en la provincia de Cajatambo por haber sacado el cuerpo de su hermano difunto de la iglesia.⁴⁵ Este conflicto en torno a los *malqui*, característico de las visitas de idolatrías, también se plasmó en los informes sobre la primera visita a la región realizada por Fernando de Avendaño a partir de 1617. El texto redactado en 1619 proporciona la cifra de un total de 1.365 cuerpos momificados que se habían descubierto en la visita hasta este momento. También ofrece una relación de las momias localizadas en cada lugar.⁴⁶ En cuanto a esta lucha por los *malqui*, el visitador Noboa recogió a mitad del siglo xvii referencias acerca de un suceso que se produjo en otra visita anterior, llevada a cabo por Felipe de Medina, y que muestra las estrategias empleadas por los indígenas para defender su antigua religión.⁴⁷ De la actuación de Medina en la visita de idolatrías de la pro-

Huertas Vallejos, 1981: 113, f. 13r). Otro testigo de Noboa dijo que adoraba al cuerpo de su abuelo difunto porque “si no lo adoraba se auia de morir y tener muchas enfermedades y que no auia de tener chacaras ni que comer” (testimonio citado en la edición de fuentes de Duviols, 1986: 87; para otro testimonio parecido véase ib. 90).

- 45 “Autos contra don Carlos Callan y sus her[man]os sobre aver sacado el cuerpo de don Domingo su her[man]o de la yglesia de este pueblo de San Fran[cis]co de Mangas donde le enterro Diego Garcia Hermosa cura de este pue[bl]o”. Juez Juan Pérez de Segura, Mangas 1604. AAL, IH 6: 1, actualmente 1: 14.
- 46 “*Relación de los medios...*” (véase nota 6). Según parece por el texto, en todos los pueblos visitados del Corregimiento de Cajatambo se hallaron *malqui* escondidos. Además, los visitantes dieron con gran cantidad de “ydolos y adoratorios principales”, sin hablar de los centenares de “ydolos y dioses penates”. También es interesante que, a diferencia de otros lugares visitados, en la región de Cajatambo, aunque sí se encontraron muchos sacerdotes de los cultos antiguos, al parecer no hubo “brujos maléficos” (citas en fs. 393v-395v).
- 47 Ya en 1644 Felipe de Medina, entonces cura y vicario del pueblo de Gorgor (Cajatambo), es mencionado como juez de idolatrías en un proceso llevado a cabo contra el cacique principal y gobernador del corregimiento de Cajatambo (véase la transcripción de los documentos del proceso publicada por García Cabrera, 1994: 171-347). También debe haber pasado en condición de visitador de idolatrías por la provincia de Cajatambo en el año 1652 según parece por las cartas del arzobispo de Lima, a la sazón Pedro de Villagómez. El arzobispo escribió al rey en 16.viii.1652 (de Lima) que: “Y continuando mi relación con ... el visitador Phelipe de Medina/ acabo de visitar lo q. restaba de los llanos/ y subio a la prou.a de Caxatambo y la a visitado/ toda ...//... a descubierto mu/chos idolos, guacas y adoratorios muchas idola/trias formales muchissimas supersticiones y errores/ y muchas reinçidencias de reconciliados en las/ visitas gen. s passadas de mis antecessores y algunas/ de las visitas particulares de mi tiempo”. AGI, Lima 303, fs. 1r-v. En 26 de agosto del mismo año, el arzobispo volvió a escribir al rey informándole que Felipe de Medina prosiguió su visita a pesar de padecer graves problemas de salud. En este momento el visitador tenía 56 años (AGI, Lima 303, fs. 14r-v). Sin embargo, cuando el arzobispo

vincia de Cajatambo ha quedado un documento del año 1652, el cual contiene las sentencias pronunciadas por Medina contra varios lugareños. Entre los desterrados a Lima figuró también un principal acusado de haber ocultado varios cuerpos en las visitas anteriores.⁴⁸ Un par de años después, los testigos de Noboa reportaron que cuando vino el visitador Medina habían sacado los cuerpos momificados de las cuevas donde se guardaban y veneraban, poniéndolos en la iglesia. Al abrir unas tumbas en la iglesia, el visitador encontró allí los cuerpos y se contentó pensando que estaban debidamente enterrados. Al marcharse el visitador, la gente del lugar sacó los cuerpos de la iglesia y los restituyó a los lugares de culto.⁴⁹

En tiempos del visitador Avendaño los lugareños todavía habían recurrido a otra estrategia: desenterraban los cuerpos de la iglesia y antes de que llegara el visitador llevaban las momias a los antiguos cementerios en cuevas apartadas y lugares de difícil acceso.⁵⁰ Sin embargo, Avendaño también había buscado y descubierto *malqui* escondidos, y envió a un mulato, ayudante suyo, para que los destruyera. En una acción de solidaridad, los habitantes del respectivo pueblo juntaron plata y la entregaron al mulato para que no los quemara. De manera que en esta ocasión los indígenas pudieron salvar muchos de sus *malqui* de la destrucción.⁵¹ Al parecer, también en Cajatambo los intentos de contrarrestar los efectos de la extirpación de idolatrías eran alentados y apoyados por los *curaca* y otras autoridades indígenas.⁵²

Tanto Juan Sarmiento de Vivero como Bernardo de Noboa recorrieron el campo y, sobre todo, los viejos pueblos abandonados a causa de la reducción de los indígenas en aglomeraciones que más fácilmente podrían ser controladas por las autoridades coloniales. En muchos de los antiguos asentamientos encontraron residuos de ofrendas y frecuentemente, incluso, dieron con santuarios, momias y representaciones de dioses. En su información de servicios, Bernardo de Noboa

menciona a Medina dos años después es para dar al rey la noticia de la muerte del visitador (Lima 28.viii.1654. AGI, Lima 303, f. 6r).

- 48 “Testimonio de las sentencias de la visita de ydolaria de Cax[atamb]o de los indios q. ban desterrados a Lima”. San Agustín de Cahacay, 22.v.1652. Fs. 2. AAL, IH 6: ix, actualmente III: 4; García Cabrera (1994) publicó un documento con el mismo título, pero se trata de otras sentencias de la visita que Medina llevó a cabo en Caujul y Andajes. En el AAL los dos documentos tienen la misma signatura y según el catálogo (Gutiérrez Arbulú, 1991: 4) el testimonio de la visita de Cajatambo debería tener 5 fs. Sin embargo, en el año 1989 yo di solamente con 2 fs.
- 49 Testimonio de Domingo Nuna Chaupis recogido en la visita de Noboa en el pueblo de Cajamarquilla en 12.iii.1656, publicado por Duviols (1986: 14).
- 50 Testimonio de Domingo Nuna Chaupis, véase la nota anterior.
- 51 Testimonio de Andrés Chaupis Yauri, fiscal de Otuco; Otuco, 25.vii.1656. Documento publicado en la edición de fuentes de Duviols (1986: 53); confesión de Pedro Rimay y Malqui; Otuco, 11.viii.1656 (ib. 80).
- 52 Testimonio de Ysrael Poma Cargua, 19.iv.1656, editado por Duviols (1986: 44); confesión de Juan Chuchu, 8.viii.1656 (ib. 95). Según la declaración de un testigo, el *curaca* del pueblo azotaba a los que no rendían culto a los *huacas* y *malqui* (ib. 44).

proporcionó datos de su visita a Cajatambo. Entre otras muchas referencias a *malqui*, *huacas* y otras representaciones de seres sobrenaturales, reprodujo los apuntes que hizo en la visita del pueblo de San Gerónimo de Copa, anejo a la doctrina de Mangas, llevada a cabo en enero de 1663. Todos los *ayllu* del pueblo mantenían santuarios con *huacas*, *conopa* y *malqui* en los pueblos antiguos, donde

[...] te/nian muchos ydolos malquis que son/ cuerpos difuntos progenitores suyos/ a quienes dauan culto y beneraçion y otros/ muchos ydolos comunes y particulares [...], y Domingo Mirca Capcha docmatiaça/dor ministro de ydolos manifesto tres/ sepulcros de piedras como a manera de/ Bobeda en que estauan tres ydolos mal/quis ... que heran cuerpos gentiles y en dho se/pulcro estauan nuebe ydolos conopa/ quatro de forma y manera de Carneritos/ de la tierra [llamas y alpacas] para aumentos de Car/neros de la tierra y otro de hechu/ra de vna maçorca de maiz ... los qual ydolos Referidos mocha/van el susso dho Domingo mirca capcha// Con todos los yndios de su ayllu.⁵³

Es sugerente que en todos los santuarios recorridos por Noboa, los *malqui* fueran acompañados de *conopa* que representaban animales domésticos o frutos como mazorcas de maíz y papas. De manera que la relación de los *malqui* con la fertilidad de la tierra y de los animales domésticos quedó patente. Los pueblos antiguos, en general, quedaban en lugares algo apartados y por eso se prestaban para poder efectuar los ritos religiosos clandestinamente y para guardar los objetos de culto, *huacas* y *malqui*. En adición al aislamiento de los pueblos antiguos que aventajaba la clandestinidad, fueron la sede de santuarios porque relacionaban los lugareños con sus orígenes y les daban arraigo. La geografía y los fenómenos de la naturaleza unían a los lugareños a sus deidades, las cuales fueron veneradas en montes, nevados, rocas y semejantes puntos de referencia. Es decir, los dioses estaban presentes en los fenómenos naturales alrededor de los pueblos antiguos. Los visitantes de idolatrías estaban conscientes de la suma importancia que los cuerpos de los antepasados tuvieron en la región de Cajatambo. En esta región se produjo frecuentemente una fusión entre deidad local y antepasado, de modo que los *malqui* al mismo tiempo tenían la calidad de *huacas*. Al identificarse como descendientes de estas deidades, los feligreses indígenas adquirieron al mismo tiempo una identidad cultural inconfundible, distinta para cada grupo local.

Conclusiones

Resumiendo las reacciones de los indígenas frente a la extirpación de idolatrías, es de notar que tanto los habitantes de Huarochirí como los de Cajatambo se resistieron a la destrucción de sus cultos locales, adoptando diversas estrategias para contrarrestar los efectos de la persecución institucionalizada.

53 Los otros *ayllu* del pueblo también enseñaron al visitador sus *malqui* y *conopa*. “Información y testimonio de la visita de idolatrías en Cajatambo”. Los Reyes [Lima], 22.xi.1664 (véase nota 36).

En ambos casos, el aniquilamiento de representaciones de deidades andinas no tuvo mucho éxito, pues los indígenas prosiguieron con la veneración de estos dioses. Esto demuestra que Cristóbal de Albornoz, un extirpador de idolatrías muy experimentado del siglo XVI, estaba equivocado al afirmar que era muy importante destruir los “ídolos” en presencia de los feligreses indígenas porque entonces dejarían de rendirles culto.⁵⁴ Hemos visto que, al contrario del pronóstico de Albornoz, la veneración de estos dioses no disminuyó, y en algunos casos la destrucción incluso aumentó el número de deidades veneradas, asegurando así la supervivencia del culto. Albornoz y otros partidarios del aniquilamiento de las representaciones de los *huaca* obviamente no sabían que estas piedras —o estatuas labradas— no eran otra cosa que una especie de asiento, al cual bajaban los dioses cuando se les rendía culto.⁵⁵ Eran, pues, meras representaciones: las piedras no eran los dioses. En cuanto a los *malqui*, la conceptualización era parecida. Aunque en este caso se trataba de los cuerpos momificados de los ancestros de los lugareños, la incineración de la momia no significaba el aniquilamiento del alma del muerto. Como indican las palabras de Hernando Hacas Poma, uno de los sacerdotes mayores de Cajatambo, reproducidas en el epígrafe, las almas de los *huacas* y *malqui* eran consideradas inmortales y por lo tanto no podían ser aniquiladas por los visitantes de idolatrías.⁵⁶ Los testimonios de los feligreses nativos recogidos en las visitas de idolatrías, además, señalan que los *malqui* no eran solamente cuerpos momificados, sino que en cierto sentido seguían viviendo. Era otra forma de existencia, por cierto, pero las momias de los antepasados muertos incluso daban vida a los miembros de su grupo local, porque alentaban con su fuerza vital la vida de sus descendientes. Los *malqui* y, en muchos

54 Véase el texto de Albornoz publicado por Duviols (1967, un inédito: 37).

55 Esto queda muy claro en el testimonio de un alcalde indígena de la región de Cajatambo recogido en la visita de Bernardo de Noboa en el año 1656. Al referirse al dios Guari, el hombre dijo que “tenía un asiento de piedra para que se asentase y que cuando viene es como un viento fuerte y grande”. Testimonio de Domingo Rimachin, Santa Catalina de Pimachi 25.IV.1656, publicado por Duviols (1986: 113). La idea de que la deidad se presenta en forma de viento se encuentra muy difundida en el norte del Perú. Para la región de Trujillo, en la costa norte, la deidad se solía asentar en forma de viento en la mesa, con los objetos sagrados, cuando el curandero la llamó. Las fuentes históricas que datan del siglo XVIII y principios del siglo XIX, reproducen los nombres de cerros de la región para los vientos que asistían al curandero y que eran los que curaban al enfermo. Además, es interesante notar que en la actualidad los cerros todavía se hacen presentes en forma de viento en la sesión curanderil (Gareis, 1994: 215-223).

56 Testimonio de Hernando Hacas Poma, San Pedro de Acas 20.I.1657, publicado por Duviols (1986: 145) y Huertas Vallejos (1981: 107 f. 9v). Los testimonios de la visita a Cajatambo efectuada por Bernardo de Noboa a mediados del siglo XVII, son muy sugerentes en este sentido. Otra testigo explicó en 1656 al visitador que “aunque los abia quemado el dicho bisitador [Hernando de Avendaño] haciendoles el dicho sacrhificio baxariam los dichos ydolos y les oyerian los que les pedian” (citado en Duviols, 1986: 7). Avendaño realizó la primera visita de idolatrías a la provincia de Cajatambo. Visitó los pueblos anejos a la doctrina de San Pedro de Acas en junio de 1618 (Avendaño, “*Testimonio de la uisita ...*”, AGI, Lima 329, s. fol., véase nota 33).

casos también los *huacas*, fueron considerados ancestros de los grupos locales que los veneraban. Estas deidades, por consiguiente, relacionaban el grupo social con la tierra y les dieron arraigo. Al ser representados en montes, nevados, peñas, fuentes y manantiales, los *huacas* vinculaban sus feligreses con una cierta región y les daban un lugar en el mundo. Tanto la condición de ancestros de los miembros del grupo local como el hecho de que estas deidades fueran percibidas en los fenómenos de la naturaleza física que formaba el mundo en que vivían sus feligreses, contribuían a la formación de una identidad cultural, única en cada uno de los grupos locales. De ahí la importancia enorme de la religión autóctona en las culturas andinas y el afán de cumplir con los deberes de culto que inspiraba la resistencia tenaz que presentaron los grupos locales a la extirpación de idolatrías.

Al comparar las dos visitas de la segunda mitad del siglo XVII, la de Sarmiento a Huarochirí y la de Noboa a Cajatambo, llama la atención el aspecto pobre que a primera vista dan los cultos autóctonos en Huarochirí. Por los documentos de la visita de Sarmiento parece como si ya estuvieran atenuados y apenas hubieran quedado en pie. Por el contrario, la documentación de la visita de Noboa proporciona informaciones sobre Cajatambo que atestiguan la fuerza vital de los cultos autóctonos. Es posible que la evolución en Huarochirí haya sido diferente debido a la relativa cercanía de esta provincia con la ciudad de Lima. Los habitantes de Huarochirí no podían proseguir con la veneración de los dioses antiguos de la misma manera como lo hacían los habitantes de Cajatambo, los cuales evidentemente lograron ocultar las pruebas de los antiguos cultos ante muchos de los visitantes de idolatrías.

En todo caso, Noboa descubrió que en Cajatambo se celebraban aún los rituales colectivos, lo que en esa época ya no era posible en tal medida en Huarochirí. Por lo tanto, parece que los cultos andinos en Huarochirí habían entrado en un proceso de individualización, dando lugar a la paulatina disminución de la cohesión étnica, ya que las fiestas colectivas en honor a los dioses andinos habían sido un medio tanto para refortalecer la coherencia del grupo social como para renovar el pacto entre grupo étnico y deidades andinas. Como consecuencia de esto, también menguó la capacidad de las religiones autóctonas de actuar como factor integrante de la identidad cultural —al menos en la etnia—. Hay que resaltar, sin embargo, que también los habitantes de Huarochirí lograron conservar sus religiones autóctonas en los *ayllu*, o sea en los núcleos socio-políticos. Las campañas de extirpación de las idolatrías tuvieron un éxito parcial al fraccionar los grandes cultos regionales, pero no lograron destruir ni hacer desaparecer totalmente las religiones andinas. Éstas, según parece, más bien se acomodaron en el nicho que les había quedado.

Quisiera concluir retomando una sugerencia de Carlo Ginzburg. En su libro sobre el aquelarre de las brujas, el historiador italiano nos hizo recordar la importancia de las creencias y pensamientos para la conservación de la identidad cultural. Cuando los acusados en los procesos de brujería interiorizaron el modelo del *sabbat* estereotipado que propusieron los cazadores de brujas, entonces —dice Ginzburg (1990: 20)— perdieron su propia identidad cultural. Por lo tanto, quizá no sea de-

masiado aventurado concluir respecto a las sociedades andinas que éstas, al lograr defender sus religiones antiguas —aunque fuera de forma modificada— lograron asimismo conservar su identidad cultural.

Bibliografía

- Acosta, Antonio (1979). *El pleito de los indios de San Damián (Huarochiri) contra Francisco de Ávila 1607*. Historiografía y Bibliografía Americanistas xxiii, pp.3-31.
- _____ (1987). “Francisco de Ávila”. En: Taylor, Gerald. *Ritos y tradiciones de Huarochiri...*, pp. 551-616.
- Arriaga, P. J. (1968) [1621]. *Extirpación de la idolatría del Perú*. Biblioteca de autores españoles 209, Atlas, Madrid.
- Ávila, Francisco de (1918) [1648]. *Prefación al libro de los Sermones, o homilias en la lengua castellana y la indica general quechua*. Colección de libros y documentos referentes a la historia del Perú xi, ed. de H. H. Urteaga y C. A. Romero. Sanmartín, Lima, pp. 57-98.
- Bennassar, Bartolomé [con la colaboración de Catherine Brault-Noble, Jean-Pierre Dedieu, Claire Guilhem, Marie-José Marc y Dominique Peyre] (1979). *L’Inquisition espagnole XV^e-XIX^e siècle*. Hachette, Paris.
- Burga, Manuel (1988). *Nacimiento de una utopía. Muerte y resurrección de los incas*. Instituto de Apoyo Agrario, Lima.
- Duviols, Pierre (1967). “Un inédit de Cristóbal de Albornoz: la instrucción para descubrir todas las guacas del Pirú y sus camayos y haziendas”. En: *Journal de la Société des Américanistes* 56:1, pp. 7-39.
- _____ (1967). “La idolatría en cifras: una relación peruana de 1619”. En: *Études Latino-Américaines* [Aix-en-Provence] 3, pp. 87-100.
- _____ (1971). *La lutte contre les religions autochtones dans le Pérou colonial. L’extirpation de l’idolâtrie entre 1532 et 1660*. (Travaux de l’Institut Français d’Études Andines 13). Institut Français d’Études Andines, Lima-Paris, s. f. (i. e. 1971).
- _____ (1986). *Cultura andina y represión. Procesos y visitas de idolatrías y hechicerías, Cajatambo, siglo xvii*. (Archivos de Historia Andina 5). Bartolomé de las Casas, Cusco.
- Escandell Bonet, Bartolomé (1983-84). “Caracteres de la Inquisición española en Indias”. En: *Annuario del Istituto Storico Italiano per l’Età Moderna e Contemporanea* 35/36, pp. 97-114.
- García Cabrera, Juan Carlos (1994). *Ofensas a dios, pleitos e injurias: causas de idolatrías y hechicerías. Cajatambo siglos xvii-xix*. (Cuadernos para la historia de la evangelización en América Latina, 10. Monumenta idolátrica andina, 1) Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas, Cusco.
- Gareis, Iris (1987). *Religiöse Spezialisten des zentralen Andengebietes zur Zeit der Inka und während der spanischen Kolonialherrschaft* (Münchner Beiträge zur Amerikanistik 19). Klaus Renner Verlag, Hohenschäftlarn.
- _____ (1989). “Extirpación de idolatrías e Inquisición en el Virreinato del Perú”. *Boletín del Instituto Riva-Agüero* No. 16, pp. 55-74.
- _____ (1991a). “Transformaciones de los oficios religiosos andinos en la época colonial temprana (siglo xvi)”. En: Ziólkowski, M. (ed.). *El culto estatal del imperio inca*, Memorias del 46.º Congreso Internacional de Americanistas, Amsterdam 1988, (Estudios y Memorias 2) Warszawa: Universidad de Varsovia, CESLA, pp. 113-126.

- Gareis, Iris (1991b). "La metamorfosis de los dioses: cambio cultural en las sociedades andinas". En: *Anthropologica* 9, pp. 245-257.
- _____ (1994). "Una bucólica andina: curanderos y brujos en la costa norte del Perú (siglo XVIII)". En: Millones, Luis y Lemlij, Moisés (eds.). *En el Nombre del Señor. Shamanes, demonios y curanderos del norte del Perú*. Biblioteca Peruana de Psicoanálisis, Lima, pp.211-230.
- _____ (1999). "Repression and cultural change: the 'Extirpation of Idolatry' in colonial Peru. En: Griffiths, Nicholas y Cervantes, Fernando (eds.). *Spiritual Encounters. Interactions between Christianity and native religions in colonial America*. The University of Birmingham Press, Birmingham, pp. 230-254.
- _____ (2002). "Religione e identità tra gli Indiani del Perù coloniale". En: Prodi, Paolo y Reinhard, Wolfgang (eds.). *Identità collettive tra Medioevo ed Età Moderna. Convegno internazionale di studio* (Quaderni di Discipline Storiche 17) CLUEB-Università di Bologna, Bologna, pp. 125-146.
- Ginzburg, Carlo (1990) [1989]. *Hexensabbat. Entzifferung einer nächtlichen Geschichte*. Klaus Wagenbach, Berlin.
- González Holguín, Diego (1952) [1608]. *Vocabulario de la lengua general de todo el Perù llamada lengua Qquichua o del Inca*. (Ed. de R. Porras Barrenechea) Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima.
- Greenleaf, Richard E. (1985). *Inquisición y sociedad en el México colonial* (Colección "Chimalistac" de libros y documentos acerca de la Nueva España, 44) Porrúa Turanzas, Madrid.
- Griffiths, Nicholas (1998). *La cruz y la serpiente. La represión y el resurgimiento religioso en el Perú colonial*. (Trad. de C. Baliñas Pérez). Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.
- Gutiérrez Arbulú, Laura (1992). *Índice de los documentos de la Sección "Hechicerías e Idolatrías" del Archivo Arzobispal de Lima*, Lima. Manuscrito.
- Huertas Vallejos, Lorenzo (1981). *La religión en una sociedad rural andina, siglo XVII*. Univ. San Cristóbal de Huamanga, Ayacucho.
- Marzal, Manuel M. (1988) [1983]. *La transformación religiosa peruana*. Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.
- Medina, José Toribio (1887). *Historia del Santo Oficio de la Inquisición de Lima 1569-1820*, 2 ts., Imp. Gutenberg, Santiago de Chile.
- Pease G. Y., Franklin (1968). "El Príncipe de Esquilache y una relación sobre la extirpación de la idolatría". *Cuadernos del Seminario de Historia*, Instituto Riva-Agüero, VII: 9, pp. 81-92.
- Solórzano Pereyra, Juan de (1930) [1648]. *Política Indiana*. 5 ts. Compañía Iberoamericana de Publicaciones, Madrid.
- Spalding, Karen (1984). *Huarochirí. An Andean Society under Inca and Spanish Rule*. Stanford Univ. Press, Stanford.
- Taylor, Gerald (1987). *Ritos y tradiciones de Huarochirí. Manuscrito quechua de comienzos del siglo XVII*. (Historia Andina 12) IEP, IFEA, Lima.

Siglas

- AAL Archivo Arzobispal de Lima
 AGI Archivo General de Indias, Sevilla
 IH Sección: Idolatrías y Hechicerías
 Lima Audiencia de Lima