

# CRUCES CONTRA *HUACAS* EN LA CRISTIANIZACIÓN ANTIIDOLÁTRICA DEL PERÚ\*

**Jaime Valenzuela Márquez**

*Instituto de Historia*

*Pontificia Universidad Católica de Chile*

En 1577, José de Acosta, tratadista de influencia determinante en las conclusiones y proyecciones del tercer concilio de Lima, reflexionaba sobre el cuidado que había que tener para evitar los sincretismos heterodoxos que se venían observando entre el cristianismo y las antiguas religiones indígenas. Frente a estas desviaciones y a las porfiadas costumbres “idolátricas”, el jesuita recomendaba el uso sistemático de imágenes y de objetos simbólicos católicos, a los que veía como uno de los pilares fundamentales del adoctrinamiento. De esta forma,

*“[...] el agua bendita, las imágenes, los rosarios, las cuentas benditas, los cirios y las demás cosas que aprueba y utiliza frecuentemente la Santa Iglesia son recursos muy convenientes para los recién convertidos, y los sacerdotes tienen que convencerse de ello”<sup>1</sup>.*

A renglón seguido, Acosta ligaba directamente la experiencia provechosa de estas imágenes y objetos piadosos con el uso de la palabra; es decir, de la prédica teatralizada con la que el sacerdote debía incentivar y guiar dicha experiencia. Los sermones, así, “*deben alabar mucho todas estas prácticas, para que la gente se empape de nuevos símbolos cristianos en vez de la superstición antigua*”<sup>2</sup>.

Como todo miembro de la Compañía, Acosta era un fiel militante del proyecto contrarreformista, haciéndose eco de las líneas pastorales y estéticas con que el catolicismo se venía revistiendo desde las reflexiones y conclusiones elaboradas por el Concilio de Trento (1545-1563).

Así, desde la llegada de los jesuitas, en 1569, la cristianización del Perú se diseñó desde una perspectiva acorde a los nuevos tiempos y a sus objetivos: más ortodoxa, menos dialogante, expurgadora sistemática de todo lo que progresivamente se iría incluyendo bajo el concepto de “herejía”. Tendencia que se derivaba no sólo del

espíritu tridentino, sino de la propia realidad andina, en vista de la coincidencia que se daba, por esos mismos años en que se instalaba la Compañía, con la represión antiidolátrica desencadenada contra la insurrección religioso-política llamada *Taki Onqoy*. Recordemos que este fue un movimiento indígena difundido desde 1564 y hasta comienzos de la década siguiente por hechiceros-predicadores que anunciaban el regreso mesiánico del inca desde Vilcabamba y que propugnaban el rechazo a todo lo hispano.

Con respecto a nuestro trabajo, vale destacar que en dicho movimiento lo sobrenatural indígena, representado en las *huacas*, jugará un rol central como aglutinador identitario, toda vez que su culto también implicaba una materialización de la divinidad, tanto o más intensa que la cristiana. En efecto, y en la medida en que, a diferencia del Cristianismo, las creencias andinas prehispánicas no contemplaban la idea abstracta de Dios ni palabra que lo expresara, las distintas divinidades que poblaban su cosmología se canalizaban a través de la voz *huaca*, que contenía una variedad de significados asociados a lo sagrado en general, a los seres sobrenaturales (masculinos o femeninos), a sus manifestaciones materiales y a los santuarios donde se practicaba su culto. De hecho, los cronistas españoles incluyeron bajo este término a los “ídolos”, templos, lugares sacralizados (montículos de piedras, tumbas...) y todo tipo de objetos relacionados con la religiosidad indígena alternativa al catolicismo<sup>3</sup>.

La materialización de lo sobrenatural en los Andes coloniales conllevará, entonces, una coincidencia, paradójica y antagónica, entre las inercias religiosas indígenas - por un lado- y la funcionalidad estética y militante desplegada por la Iglesia contrarreformista -por otro- determinando que la experiencia de las representaciones católicas estuviese desde un comienzo asociada a la refutación de las prácticas “idolátricas”. Sin ir más lejos, como apunta Henrique Urbano, la cristianización andina en su conjunto puede verse, desde un comienzo, por su naturaleza y su contexto, como una permanente “extirpación de idolatrías”, lo que le dará un sentido particularmente activo y sustitutivo a dichas representaciones<sup>4</sup>.

Ya el segundo concilio limense (1567), haciéndose eco de la “resistencia” religiosa indígena que instigaban los curacas, establecía la necesidad de que los sacerdotes fomentasen la delación al interior de las comunidades a fin de destruir los “ídolos” que se guardasen en su interior<sup>5</sup>. El tercer concilio (1582-1583), por su parte, si bien marcó la cristianización con sendos textos doctrinarios en lenguas indígenas y consolidó la organización eclesiástica, permitiendo una mayor presencia y sistematización de la acción misional, tuvo que frenar tempranamente el triunfalismo de sus conclusiones ante el “descubrimiento” inesperado, en 1609, de las prácticas

idolátricas en la zona de Huarochirí, cerca de Lima. Este hecho -que llevó a decir al arzobispo Lobo Guerrero: “*todos estos indios de mi arzobispado y los de los otros obispados están el día de hoy tan infieles y idólatras como cuando se conquistaron*”<sup>6</sup>- no sólo abrió un cuestionamiento global a la conversión de los naturales sino que también permitió instaurar un sistema de visitas, un tribunal especial -con tinte inquisitorial- para juzgar las desviaciones indígenas de la fe, la dictación de reglamentos sinodales específicos (1613) y otras instancias represivas que Pierre Duviols engloba bajo el concepto de “Extirpación”<sup>7</sup>. Este proceso, en el cual tendrá una fuerte participación la Compañía de Jesús, solo vendrá a cerrarse hacia mediados del siglo XVII, con el último decreto destinado a definir y a combatir la “idolatría”, promulgado en 1649, y que, como afirma Estenssoro, puede considerarse como corolario en la consolidación de la Iglesia colonial<sup>8</sup>.

La cristianización del mundo andino se encontrará, pues, en la encrucijada de estos procesos. Por lo mismo, toda la experiencia misional y catequística se verá impregnada con el poder de acción y de persuasión que la Iglesia aplicaba a las representaciones plásticas y simbólicas de las entidades sagradas. Las imágenes de Cristo, de la Virgen y de los santos, a dos o tres dimensiones, se constituirán en una herramienta fundamental para atraer la mirada y establecer vínculos de devoción cultural, ofreciendo un canal de alto impacto psicológico y pedagógico, y sirviendo, por lo mismo, como soporte complementario del catecismo y del sermón<sup>9</sup>. Algo similar ocurrirá con las reliquias y con otros signos y objetos devocionales que fueron utilizados como soporte de sacralidad en la guerra de representaciones desatada durante estas décadas por la Iglesia peruana. Un contraataque pastoral de proporciones, donde todas las cualidades y capacidades con que aquellas representaciones habían sido revestidas por la tradición occidental, por Trento y, específicamente, por los jesuitas, deberán ponerse a disposición de la nueva cruzada que se abría en los Andes. Cruzada que se apoyará en manuales catequísticos más complejos, como el de Juan Pérez Bocanegra (1631), y que apuntaban también a borrar los elementos de la primera evangelización -previa al tercer concilio- que, conforme al nuevo espíritu tridentino, eran leídos como prácticas sincréticas que avalaban la supervivencia de la “idolatría”<sup>10</sup>.

Conforme a la posición tridentina, por lo demás, el uso y la posesión de estampas, grabados, rosarios y cruces era visto como un signo y prueba de religiosidad, y se suponía que todo cristiano debía tener consigo alguno de estos objetos. De ahí que su distribución masiva permitirá que ya hacia fines del siglo XVI aparezcan con frecuencia en los testamentos indígenas.

En esta línea escribía en 1579 el entonces provincial jesuita, José de Acosta, informando que en el pueblo de Juli, después de la misa mayor de cada domingo, a la que concurrían las tres parroquias de la localidad, se catequizaba y hacían preguntas a los indígenas, premiándolos con imágenes y rosarios *"a los que mejor razón dan de la doctrina, y con esto y con algunos cantarcicos devotos se vuelven muy contentos, y en esto gastan las fiestas"*<sup>11</sup>. En las misiones temporales la situación era similar, pues después de los sermones *"se les reparten rosarios, imágenes, cuentas benditas y disciplinas, que de todo esto vamos siempre bien proveídos"*<sup>12</sup>.

Así lo mostrará también, varias décadas más tarde, el tratado sobre extirpación de idolatrías que elaboró en 1621 el jesuita Pablo Joseph de Arriaga, destacando la distribución de objetos religiosos en los pueblos donde llegase un visitador, en forma complementaria a la liturgia, la catequesis y los sermones, *"repartiéndoles por premios rosarios e imágenes, de que conviene ir bien prevenidos"*<sup>13</sup>.

La Compañía de Jesús se destacará una vez más en este sentido, procurando copias y reproducciones ya desde los primeros tiempos, gracias a la existencia, en su seno, de numerosos artistas calificados para ello. De hecho, ya durante la preparación del viaje de los primeros jesuitas al Perú se pedían a la casa central de Roma, rosarios, cuentas benditas e imágenes, *"desas que ai en casa hazen"*<sup>14</sup>.

Pero no se trata sólo de una simple difusión eclesiástica de objetos canónicamente sacralizados *de iure*. Más allá de la conceptualización teológica que pueda rodearlos, su sacralización se basa en gestos mágicos y ritos festivos, vinculados a la majestuosidad misteriosa que rodeaba generalmente su manipulación, y que los cargaban con la necesaria "presencia" sobrenatural, asignándoles la energía necesaria y eficaz para atacar a, y proteger de, las fuerzas malignas<sup>15</sup>.

Las representaciones figurativas (imágenes en pinturas, grabados y tallas), las representaciones "fronterizas" (como el *agnus dei* o el crucifijo, que compartían elementos con lo figurativo y con lo propiamente simbólico), lo mismo que las exclusivamente simbólicas -es decir, no figurativas- (como la cruz o las cuentas del rosario) o aquellos objetos intrínsecamente sagrados (como las reliquias), culminando con la presencia trascendente que irradiaban signos esenciales (como la hostia consagrada), no eran, pues, sólo materia que servía para recordar, como querían los teólogos. Más que simples referentes, constituían artefactos sacralizados, cargados con una presencia sobrenatural y, por lo tanto, con potencialidades milagrosas, características que marcarán el historial de los usos eclesiásticos y de las recepciones indígenas durante el período estudiado.

## CRUZ Y LIGNUM CRUCIS

Un caso representativo de todos estos antecedentes lo constituye el uso catequístico y difusión cultural experimentados por la cruz. Objeto central, sin duda, de la cosmología cristiana, la cruz se instala como referente indispensable desde la primera evangelización andina, aquella que privilegia el *signum* (símbolo) por sobre la imagen. Un signo que no presenta las ambigüedades de ésta última y que -siguiendo a Geertz- se constituye en un verdadero “vehículo material del pensamiento”, que “almacena” una significación intuitivamente sentida, más que concientemente interpretada, lo que le otorga una energía particular. Esta significación, cargada de valor cultural y social, se ve potenciada en la medida en que, además, se trata de un símbolo que contiene y proyecta una dimensión moral<sup>16</sup>. Apostando a un “simbolismo geométrico” más que a uno de tipo “figurativo, y, en este sentido, más afín con las representaciones bidimensionales geometrizadas de antes de la llegada de los hispanos, la cruz es el signo de Cristo por excelencia, que sirve para manifestar la presencia de lo sobrenatural católico en un espacio, persona o situación determinada<sup>17</sup>.

El sínodo diocesano celebrado en Lima en 1613 se encargaba de confirmar estas características y la postura tridentina, estipulando la obligación de “*adoración y veneración a la santísima cruz*”, en memoria de la pasión de Cristo y de la redención que con ella se obtuvo. Mandaba, entonces, “*que donde quiera que estuviere, sea respetada y adorada*”, concediendo indulgencias a todos quienes descubrieran e inclinaran su cabeza cuando pasaren delante de ella. En sentido inverso, se prohibía poner cruces sobre sepulturas, alfombras u otro objeto “*que pueda hollarse con los pies*”<sup>18</sup>.

La cruz, por cierto, encabezaba las misiones temporales que se hacían por la sierra y por los campos, y en torno a ella, actuando como punto aglutinante de la experiencia catequística, se juntaban los indios para escuchar a los sacerdotes<sup>19</sup>. Su rol simbólico será central, también, en las campañas antiidolátricas y antihechiceras de la primera mitad del siglo XVII, instalada sobre la mesa en la que el visitador-extirpador procedía al interrogatorio individual de los habitantes de cada comunidad andina<sup>20</sup>.

Su papel en la cristianización de espacios o en la legitimación de lo sobrenatural católico podrá verse, por ejemplo, en el caso del jesuita Miguel de Urrea, asesinado mientras realizaba una misión entre los indios Chunchos, en la doctrina de Juli. Urrea fue enterrado en la zona según sus indicaciones, poniendo una cruz en cada

esquina de la tumba y a su cabecera un crucifijo, lo cual ayudó para que el lugar fuese tenido *“en grande veneración, porque diversas veces refieren haber visto sobre él muchas luces, y otras una neblina espesa que saliendo del sepulcro se extendía por todos los campos y sembrados”*<sup>21</sup>.

La cruz se plantea, entonces, como un verdadero escudo católico, que irradia protección sobrenatural y, al mismo tiempo, se constituye en una fuente de identidad religiosa y cultural frente al resto de la geografía y de la humanidad americanas, oscurecidas por las fuerzas del mal.

De ahí que, por ejemplo, en la instrucción redactada para reglamentar las visitas diocesanas que debía realizar el obispo o quien éste encomendara -según lo dispuesto en el concilio de Trento-, el tercer concilio limense señalaba que, en caso de reemplazar una iglesia antigua por una nueva, luego de trasladar los restos de fieles allí inhumados y todo lo que se pudiese aprovechar para decorar el nuevo templo, se debían arruinar las paredes de la antigua, *“y hechas un montón de piedra pongan una cruz en medio, no dando lugar a que puedan entrar bestias y ganados y ensuciar aquel lugar; si no se sacaren los huesos de los difuntos conviene más que se ponga la cruz como está dicho”*<sup>22</sup>.

Para el arzobispo de Lima, por su parte, la cruz debía constituir, ya a mediados del siglo XVI, el referente central de las nuevas prácticas religiosas que se estaban implantando en las comunidades, debiendo revestirse con el misterio y respeto que requería un símbolo sagrado de esta magnitud:

*“[...] y dejarán en cada pueblo los muchachos que de allí llevaren ya adoctrinados, y mandarán a todos los indios que los domingos y fiestas que han de guardar conforme a esta instrucción se junten a oír las cosas de nuestra santa fe [...] y el lugar donde se han de juntar sea el más cómodo que ser pueda, y si fuere casa haya en ella a lo menos una cruz y otra alguna imagen si ser pudiere, y si no fuere casa, ponerse ha allí una cruz, haciéndoles entender el acatamiento y reverencia que se ha de tener a la cruz, y que en aquel lugar no se han de juntar a cosas profanas”*<sup>23</sup>.

Junto con este activo y omnipresente símbolo también encontramos con mucha frecuencia el uso de los llamados *lignum crucis*. A diferencia del anterior, aquí no sólo estamos frente a una representación, sino ante un objeto que “contiene” presencia sagrada -como las reliquias- y, por lo tanto, posee virtudes superiores. En efecto, según el discurso que los acompaña, se trataría de fragmentos de la cruz

de Cristo, cuya circulación, bastante común en toda la Cristiandad, se generalizó luego del terremoto que en 1550 obligó a reconstruir parte del templo del Santo Sepulcro de Jerusalén, lo que habría motivado el hallazgo de nuevos trozos<sup>24</sup>.

Los fieles católicos y neófitos indígenas estaban en presencia, aquí, de un objeto que estuvo en contacto con la divinidad encarnada, en uno de los momentos más trascendentes de la historia y de las bases de la Iglesia. Su “contenido” y sus poderes, por lo tanto, eran más directos y elevados, y de ahí que los *lignum crucis* se mencionen a menudo en medio de catástrofes o en situaciones de riesgo desesperado, como defensa ante lo aciago y epicentro de las rogativas para calmar la ira de los cielos y diluir los peligros<sup>25</sup>.

En todo caso, existía una relación directa entre la existencia de un trozo de esta “reliquia” y la difusión del culto al propio símbolo de la cruz. Al menos así lo veían los jesuitas, que pugnaban por adquirir y distribuir fragmentos de *lignum* entre sus establecimientos andinos, asociándolos con su labor pastoral. Así, en el Colegio del Cuzco,

*“Procuróse en todos estos pueblos poner en los corazones de los indios la devoción de la Santa Cruz señalando un día en que se les dava [a] adorar el santo Lignum crucis, trayéndole en procesión, y después de la Missa se les predicaba sus altos misterios y la obligación que ay para tenelle mucha reverencia; y aprovéchanse los indios también desta ocassión, llegando todos [a] adorar la reliquia con gran devoción, poniendo sus rosarios en ella y poniendo cruces en sus casas, limpiándolas y haciendo en ellas altares para poner la santa cruz, y antes que llegasen los Padres a sus pueblos, los aderaban con poner cruces por las calles por donde avia de andar la prosección y se hazia una humillación, diziendo la oración Adoramus te, Christe, en su lengua”<sup>26</sup>.*

## UNA GUERRA DE SÍMBOLOS

Sobre la base de estos usos, significaciones y potencialidades, la cruz adoptará un importante papel en el contexto bélico y militante que asumió el catolicismo en la cristianización del Perú, participando abiertamente en la sustitución y resacralización de lugares y de representaciones que estuviesen consagrados a las “idolatrias” andinas -prehispánicas o coloniales-. Ya en una fecha tan temprana como 1549, antes que se vislumbrasen las conclusiones de Trento, vemos al arzobispo de

## CRUCES CONTRA HUACAS EN LA CRISTIANIZACIÓN ANTIIDOLÁTRICA..

Lima instruir a los religiosos encargados de cristianizar a los indígenas para que tuviesen cuidado en descubrir "*sus guacas y adoratorios, y hacer que los deshagan, poniendo en ellas cruces, siendo lugares decentes para ello*"<sup>27</sup>. El prelado volvía a insistir más adelante en esta recomendación, al tratar sobre los recorridos que debían hacer los doctrineros por los pueblos de su jurisdicción, "*entendiendo si tienen guacas o otros lugares donde acostumbren hacer algunas ceremonias o ritos, y deshacerlas han, y si fuere lugar decente para ello, pondrán una cruz donde mejor les pareciere, y en los días que allí estuvieren, platicales han las cosas de nuestra santa fe*"<sup>28</sup>.

Más tarde, en 1567, el segundo concilio limense dispuso "*que los adoratorios de los caminos que los indios llaman apachitas, procuren los sacerdotes cada uno en su distrito quitarlos y deshacerlos del todo, y en esto se les pone precepto y si les pareciere cosa decente, pongan una cruz en su lugar*"<sup>29</sup>.

La documentación jesuita, por el mismo papel que jugó la orden en la represión de estas prácticas, es particularmente generosa en constatar y describir las numerosas ocasiones en que se descubrieron y destruyeron huacas, así como del gesto sistemático de colocar una cruz en su lugar. Hay casos, como en la región del Cuzco, por ejemplo, donde se halló una cueva con más de trescientos "ídolos" y otros adoratorios en fuentes y manantiales del mismo lugar, "*los cuales se taparon a piedra y lodo, y en la cueva se pusieron cruces y sobre las paredes de ella y de los adoratorios*"<sup>30</sup>. En algunas ocasiones también se ve actuando a trozos de lignum crucis, con el fin de bendecir y resacralizar correctamente el lugar, que ahora podría servir como referente cristiano.

Los ejemplos son abundantes desde inicios del siglo XVII y, sobre todo, desde que comienzan las campañas sistemáticas de extirpación. Ya en 1602, antes de la alerta desatada con el "descubrimiento" de Huarochirí, los jesuitas que cristianizaban la región de Cuzco dieron con un par de "*oratorios antiguos, donde estava cercado de muchos guesos de muertos*". Lo primero que hicieron fue instalar en cada uno de ellos una cruz, que llevaban preparada, procediendo a orar delante de ellas. Luego de este rito **cristianizador**, vino el rito **purificador**, que comenzaba con la "*sentencia del idolo*", declamada "*a voz deregonero*" para que se enterase toda la comunidad. Esta especie de dictamen judicial consistía en un sermón donde el sacerdote declaraba "*los engaños del demonio*" en los que la comunidad del lugar había vivido hasta ese momento. Enseguida se decretaba la destrucción de la imagen o de la estructura, en caso de que la huaca fuese, por ejemplo, un aglomerado de piedras<sup>31</sup>.

Estos mismos jesuitas continuaron, luego, su búsqueda de “*huacas, adoratorios y lugares donde el demonio engañava esta pobre gente*”, con el fin de “*tapiallas y poner cruces*”. En una de ellas, muy famosa en la zona, se sacaron más de cien ídolos. Otra cruz se puso en un manantial, donde la aparición del demonio habría acarreado la muerte de unos indígenas, y la comunidad no se atrevía a volver al lugar. Éste no sólo fue resacralizado con el signo de Cristo, sino que también fue purificado con agua bendita e incluso se le bendijo con un trozo de *lignum crucis*, “*y dió a entender podían en adelante aprovecharse de la fuente*”<sup>32</sup>.

En 1609, al inicio de la campaña de extirpación de idolatrías desplegada por Francisco de Ávila en la doctrina de San Damián de Huarochiri, se descubrió una serie de *huacas* y se desenterraron numerosos *mallquis* o momias de antepasados a los cuales se rendía culto. Como primera medida, se determinó predicar a los indígenas sobre este asunto y adoctrinarlos sobre el sacramento de la confesión -con el fin de generar el sentimiento de culpa que los llevara a repudiar estas prácticas-<sup>33</sup>. Al mismo tiempo, se procedió a fabricar algunas cruces de buen tamaño, para que el domingo siguiente fuesen llevadas en procesión, “*puestas en ombros de algunos indios de los mas conocidos por malos*”. En efecto, el día señalado se cumplió con esta medida ejemplificadora,

*[...] y habiendo precedido misa y sermón del doctor, que predicó con extremado celo y fuerza, y con mucha abundancia de razones y muy buen estilo, por ser muy buen lengua, lleváronse las cruces, como se había tratado, en procesión [...] adonde se habían de colocar para santificar aquellos inmundos lugares con ellas, y fueron colocadas con mucha veneración y música, verso y oración, cantando los cantores un motete de la Cruz*”<sup>34</sup>.

Esta se transformaría en una práctica común de la extirpación jesuita, a juzgar por lo establecido en el manual elaborado por Arriaga en 1621. Según éste, luego de identificar a los culpables y de destruir públicamente los objetos de culto indígena, el visitador debía condenarlos a asistir regularmente a un adoctrinamiento diario y a “*que traigan una cruz de madera del tamaño de un jense al cuello*”. Junto con lo anterior, se fijaba un día para que la comunidad celebrara la fiesta de la Exaltación de la Cruz, “*en memoria de la merced que les hizo Nuestro Señor de sacalles de sus errores e idolatrías*”. “*Y por la misma razón [-añade Arriaga-] se pone para este día, y queda muy bien puesta para adelante, una cruz grande en la plaza*”. En esta fiesta anual se contemplaba, después de la correspondiente misa, una procesión encabezada, ojalá, por un Cristo crucificado o, en su defecto, por una

cruz, objeto cuya majestuosidad sería realizada al llevarlo bajo palio. Los indígenas debían ir cantando “*en la lengua*” la letanía de la Cruz, “que anda impresa”<sup>35</sup>.

Como vemos, la estrategia desplegada en torno a este problema implicaba generar un ambiente litúrgico adecuado, que implicase al menos dos de las principales herramientas con las que la estética barroca revestirá a la religiosidad del siglo XVII: la oratoria persuasiva y la experiencia procesional en el espacio público. Ambos elementos preparaban a la comunidad para el eventual rechazo solemne de sus ritos y cultos, y para su sustitución por las prácticas y signos católicos, como la cruz, ahora “energizados” y realizados ritualmente. En la perspectiva eclesiástica, además, esta experiencia sería tanto más exitosa si los ritos de expurgación fuesen protagonizados por los personajes principales de las respectivas comunidades. Así, por ejemplo, luego de hallar dos *huacas* en la doctrina de Tambo, hacia 1620:

*“Ordenóse una muy solemne procesión llevando una grande y hermosa cruz que los curacas y caciques llevaron sobre sus hombros, los piés descalzos por devoción: llegados todos a lo alto, oyeron sermón y luego hincados de rodillas hicieron protestación en alta voz de nuestra santa fe, abjurando sus idolos. Levantados, apedrearon la huaca, que así llaman sus dioses, y con música de chirimías se enarboló en aquel lugar la santa Cruz, y hecho ésto se movieron los indios e indias de suyo a tomar ramos en las manos, coronando sus hijuelos de flores y guirnaldas y de esta suerte volvieron en procesión a la iglesia cantando la letanía de Nuestra Señora y rebozando alegría. El otro adoratorio era famoso y en él se hizo lo mismo que en el pasado”<sup>36</sup>.*

De la cita anterior debemos desprender un nuevo aspecto que viene a reforzar esta guerra de símbolos desatada por la Iglesia Católica: la destrucción explícita, pública y espectacular de las representaciones materiales y lugares consagrados como *huacas*. En el ejemplo referido, los curacas tuvieron que apedrearlos. Para el caso que hemos citado más arriba, en los “adoratorios” que encontraron los jesuitas en la región de Cuzco, en 1602, el “ídolo” que se halló, de “*piedra labrada, figura de un niño de un año*”,

*“Luego [de ser “sentenciado”] se entregó a los muchachos de la doctrina, los cuales le escupieron y apedrearon, diciendo: Sal, maldito demonio; y otros le hizieron otras afrentas dignas de su persona y hechándole una sogá al cuello, le arrastraron llevándole a un despeñadero, hechándole de un alto risco en pena de las almas que él havia hechado y despeñado en el infierno”<sup>37</sup>.*

Durante la campaña de extirpación que en 1609 llevó a los jesuitas a recorrer Huarochirí, en la doctrina de San Juan, junto con colocar en el antiguo adoratorio “una cruz grande en lugar alto, pidiendo todos al Señor con ternura y lágrimas santificase aquel lugar, donde había sido tan ofendido”, se procedió a destruir las manifestaciones visibles del culto:

*“Luego se quebró una piedra que tenía esculpida una figura muy torpe y deshonesta, a la cual iban antes a adorar los indios, y los pedazos se arrojaron al cerro abajo, y se purificaron aquellos inmundos lugares con oraciones y agua bendita, diciendo algunos versos a propósito [...]. También se desbarató otra huaca en este pueblo y se quemaron algunos difuntos al modo dicho”<sup>38</sup>.*

La cruz se articulaba en una manifestación explícita de triunfo católico y, por ende, de derrota del espacio/objeto sagrado indígena. Derrota que debía ser evidente y palpable, y que incluía gestos de gran significación, como arrojar los fragmentos de figuras “idolátricas” por las quebradas y quemar -con la fuerza purificadora que la Iglesia asignaba al fuego inquisitorial- los *mallquis* de antepasados que se custodiaban en las *huacas*. El cumplimiento de la “sentencia del ídolo” se transformaba, así, en un verdadero auto de fe.

Así, en 1611, al dar cuenta al rey de su desazón por la idolatría descubierta en Huarochirí, el arzobispo Lobo Guerrero informaba de los numerosos ídolos que se habían encontrado con la acción del clérigo Francisco de Ávila, “mandando se quemasen públicamente en los pueblos y que en los santuarios, adoratorios y cerros que tenían por dioses se pusiesen cruces”<sup>39</sup>.

Igual suerte corrían las casas de los “hechiceros” que abrigaban sus propias *huacas*, como le sucedió a uno que encontraron en el Cuzco haciendo sacrificios a una imagen de piedra “con figura de un indio antiguo vestido de tocayo, que entre ellos era la vestidura rica”. La representación estaba sobre un altar y delante de ella había un brasero, en el cual el indígena le quemaba sebo:

*“Castigóse al auctor y el provisor de aquel distrito repartió el ganado [del hechicero] para la iglesia, quemando aquella casa para exemplo de los demás, y en ella y en la cuadra della está puesta una cruz en el lugar donde estava puesta la guaca”<sup>40</sup>.*

Incluso hacia 1620, cuando la “idolatría” y su represión eran ya un fenómeno generalizado en buena parte del mundo andino, los visitantes del pueblo de Huanchor *“descubrieron el cuerpo del mismo fundador, llamado Huanchor Vilca, que era el ídolo principal, y públicamente se quemó”*. Los mismos religiosos, luego, se dirigieron a la comunidad de Carampoma, donde se descubrió una “capilla” de piedra repleta de “ídolos” de diversos tamaños *“y cuerpos muertos de sus antepasados, a los cuales también adoraban. Plantóse aquí una cruz y los ídolos públicamente se deshicieron, echándolos con los cuerpos muertos en los más profundo de los despeñaderos”*<sup>41</sup>.

### ***EFFECTOS INDESEADOS Y CONTRAATAQUES***

Gracias a una abundante y conocida historiografía sabemos que estos intentos de sustitución y reemplazo dieron origen a una particular cultura de hibridación, cuyos ejemplos también se fueron multiplicando en forma paralela al proceso que hemos descrito en los párrafos anteriores. Así, en el pueblo de San Miguel de Uscomayo, sus habitantes no tuvieron ninguna contradicción en recibir con alegría y buena disposición a los misioneros jesuitas que los visitaron en 1613, pese a venerar abiertamente una *huaca* de piedra. También encontramos actitudes de ocultamiento sincrético, como en esta misma comunidad, que, junto con dicha *huaca*, poseía y veneraba una cruz, aunque a sus pies habían enterrado las “reliquias” óseas de uno de sus antepasados, *“los cuales adoraban con color de hazer reverencia a la Cruz”*<sup>42</sup>. Algo similar sucedía en el pueblo de Carampoma, donde se había construido una capilla para que sirviese como punto de convergencia de las procesiones. Allí, al pie de una cruz, los visitantes encontraron otros cuatro “ídolos”<sup>43</sup>.

Sobre la base de esta experiencia, no nos parece contradictoria ni inverosímil, entonces, la información exitista proporcionada por el mercedario Martín de Murúa, que residió en Cuzco, en Arequipa y en las cercanías del lago Titicaca, cuando, al escribir en 1611 sobre la erradicación de “ídolos” que se experimentó en esta última región, afirmaba que *“en lugar dellos, [los indios] tomaron gran devoción a la cruz”*. Más adelante subrayaba: *“Hay gran suma hoy en día bautizados, y tienen cruces en algunas partes y en muchas a manera de iglesias, y piden con grandes ansias entre religiosos”*<sup>44</sup>.

Los ejemplos de transposiciones y de sustituciones, así como de “resacralizaciones” cristianas y “contrasacralizaciones” indígenas, son numerosos en este período de “guerra de ídolos”. Así, por ejemplo, en la comunidad de Ocos,

cerca de Cajatambo, la *huaca* Llulla, que había sido destruida por un visitador dominico, fue más tarde restaurada por el cacique, “*en la misma peaña de la cruz que el fraile mandó poner*”. La contrasacralización, sin embargo, fue en este caso más agresiva, pues la autoridad andina decidió luego borrar la presencia cristiana de aquel sincretismo estético, ... quemando la cruz<sup>45</sup>.

Actitudes como éstas nos muestran dos situaciones aparentemente antagónicas, pero que formaban parte esencial del proceso de hibridación que se estaba desarrollando en el mundo colonial americano. Por una parte, el rechazo abierto y, muchas veces, violento, a la simbología y a los referentes cristianos -respuesta a la contraparte agresiva desplegada por los agentes eclesiásticos-. Por otra -y consustancial a la anterior- la aceptación del éxito relativo en la difusión de esos elementos y, más aún, en el poder y la presencia sagrada que contenían las representaciones y símbolos católicos; aceptación que se manifestaba en la necesidad de destruirlos sacrílegamente.

De hecho, ya durante el movimiento insurreccional del *Taki Onqoy* -entre mediados de la década de 1560 y comienzos de la siguiente-, los hechiceros que lo instigaban persuadían a las comunidades para “*que creyesen que las guacas volvían ya sobre sí y llevaban en vencida al Dios de los cristianos*”<sup>46</sup>. Los “*ídolos*” andinos debían volver a ocupar sus lugares usurpados, y para ello, paralelamente, debía producirse un contraataque efectivo a las representaciones cristianas:

*“Luego predicaban no creyesen en todo lo que nosotros creemos y confesamos, y hazían destruir las cruces de los caminos e imágenes donde podían sin ser sentidos”*<sup>47</sup>.

Hacia finales del siglo XVI también nos encontramos con un “*hechicero*” que realizaba una propaganda activa en contra de la cristianización que estaban llevando a cabo los jesuitas en la región del Cuzco, y “*tenía muy engañada y pervertida toda esta tierra y le quitaba los rosarios e imágenes y cruces a cuantos podía*”<sup>48</sup>. Cuando por esos mismos años la provincia de los Vilcas fue afectada por una “*enfermedad de pestilencia*”, se difundió la noticia -¿reminiscencia del *Taki Onqoy*?- de que sería un castigo que enviaba la *huaca* por haberse hecho cristianos sus habitantes, y “*que todos los indios que adorasen lo que los cristianos adoraban, y tuviesen cruces, rosarios, imágenes y vestidos de los españoles habían de perecer*”. Confirmando, pues, la difusión masiva de los objetos de la cultura material y religiosa europea y, al mismo tiempo, su capacidad para provocar la ira de lo sobrenatural indígena -y, por lo tanto, su poder de representación- los indios se persuadieron “*con tanto afecto y determinación que echaron de sí todo*

*lo sobredicho, arrojando en los caminos y quebradas [-;como los sacerdotes arrojaban sus "ídolos"!-] todas las cruces, rosarios e imágenes, sombreros, zapatos, calzones", sin querer entrar más en la iglesia. Hubo más de alguno que, "cuando pasaba por la cruz, volvía la cabeza por no verla ni quitarle el llauto que en ella trae que es su sombrero". Los jesuitas informaban escandalizados de esta situación, viendo cómo llegaban los fiscales "de la puna, y caminos, cargados de cruces, imágenes y sombreros" <sup>49</sup>.*

## **COMENTARIOS FINALES**

A lo largo de este trabajo hemos visto cómo el catolicismo que se despliega en los Andes peruanos durante la segunda mitad del siglo XVI y primeras décadas del XVII se articula fundamentalmente en torno a una lucha contra las cosmovisiones y prácticas religiosas indígenas materializadas en sus *huacas*.

Dentro de las diversas herramientas -discursivas, materiales, rituales,...- que utilizó la Iglesia para llevar a cabo esta "guerra" de destrucción y de sustitución, hemos querido centrar la atención en un objeto particular y, al mismo tiempo, esencial para el cristianismo. A través de la cruz y de sus usos hemos podido observar la experiencia de resacralización -y, por lo tanto, de resignificación- de espacios, de personas y de situaciones. Hemos visto, también, las características que esta estrategia asumió a partir de las proyecciones tridentinas del tercer concilio limense y de los "descubrimientos" idolátricos de 1609.

Con estas coyunturas, en efecto, las representaciones y objetos sagrados -como la cruz- revitalizan su papel como continentes de lo sobrenatural cristiano, encabezando activamente la "guerra" simbólica desatada contra las representaciones materiales de la religiosidad indígena.

Subrayamos, en este sentido, el carácter "indígena" de esta religiosidad, en el entendido de que no estamos en presencia de una manifestación "prehispánica", supuestamente resistente y conservada en sus formas "puras" a través de las décadas y siglos de construcción colonial. Esta clásica interpretación reivindicatoria, políticamente correcta en círculos de trasnochado indigenismo, ha cedido su lugar a una antropología histórica que vincula los procesos de mestizaje cultural a la construcción de imaginarios híbridos. En este nivel, las prácticas e identidades religiosas, si bien pueden contener signos y elementos similares a aquellos observados por los cronistas de la conquista, ya no presentan las mismas

significaciones, en la medida en que se hayan articulados con otros signos y contenidos adaptados de la influencia cristiano-occidental.

Es a partir de este prisma que hemos explorado las paradójicas coincidencias que se presentaron en la “guerra de representaciones” desatada en los Andes peruanos y, también, las contradicciones intrínsecas y ambigüedades con las cuales se vivió la incorporación o el rechazo de los elementos cristianos. El estudio de estos componentes y de sus tensiones -como la lucha entre cruces y *huacas*-, se nos presenta, entonces, como una puerta de entrada específica y diferente a la experiencia de construcción del catolicismo indígena, durante un período que es, a la vez, formativo y cristizador del mundo colonial americano. □

## Notas

- \* *Este trabajo forma parte del proyecto de investigación “Circulación y usos de la imagen religiosa en el sur del Virreinato del Perú (siglos XVI-XVII)”, financiado por FONDECYT (N° 1051031). Agradecemos la colaboración de Rafael Gaune y Juan Luis Ossa.*
- 1 *Acosta (1984), II, pp. 276-277. Véase, también, Sánchez (2002) y Klaiber (1976). Sobre la capacidad mimética del demonio y los procesos de cristianización andina, véase Estenssoro (2001).*
  - 2 *Acosta, ibidem.*
  - 3 *Rostworowski (1988), pp. 9-10. Véase también Celestino (1998). Ejemplos de la variedad de formas, categorías, materias y lugares que podían ser considerados como huaca se pueden ver en la lista confeccionada por el visitador-extirpador que encabezó la represión. Cristóbal de Albornoz, en Albornoz (1989), pp. 179-191 y 194. También, los documentos y estudios compilados por Millones (1990).*
  - 4 *Urbano (1993), p. 28.*
  - 5 *Lisi (1990), p. 44; Duviols (2003), p. 23.*
  - 6 *Carta del arzobispo al rey, 20 de abril de 1611, en Lissón Chávez (1943-1946), vol. IV, n° 22, pp. 624-625.*
  - 7 *Duviols (1971); Duviols (2003), pp. 48-52; Estenssoro (2003); Griffiths (1998); Antonio Acosta (1982).*
  - 8 *Estenssoro (2003), p. 243.*
  - 9 *Lacoste (1998), p. 553.*
  - 10 *Estenssoro (2003), p. 337.*

## CRUCES CONTRA HUACAS EN LA CRISTIANIZACIÓN ANTIIDOLÁTRICA..

- 11 *Carta a Everardo Mercuriano*. Lima, 11 de abril de 1579. Monumenta peruana [en adelante, M.Per.], II, p. 620.
- 12 *Carta de Pablo Joseph de Arriaga a Claudio Aquaviva*. Lima, 6 de abril de 1594. M.Per., V, p. 359. Un relato similar en el testimonio del padre Gregorio de Cisneros, relatando su actividad pastoral entre los pueblos de la zona de Cuzco: "Annua de la Provincia del Perú" (1600), Lima, 30 de abril de 1601, M.Per., VII, p. 395.
- 13 Arriaga (1999), p. 119.
- 14 *Carta de 21 de febrero de 1567*: M.Per., I, p. 113.
- 15 Goody (1961); Rivière (1997), cap. "Le rite en théorie", pp. 80-89; Mauss (1950).
- 16 Geertz (1992), pp. 118-119; Jimeno Salvatierra (2006), pp. 51-52 y 73. Hemos trabajado el tema de la imagen cristiana y las ambigüedades "idolátricas" que rodeaban su uso e interpretación, en Valenzuela Márquez (2007a); sobre el mismo tema, pero incluyendo un análisis sobre el uso de reliquias, en Valenzuela Márquez (2006).
- 17 Cummins (1993); Estenssoro (2003), pp. 276-278; Mauss (1967), pp. 244 y ss.
- 18 *Sinodo de Lima de 1613*, libro tercero, título X, cap. V, p. 78v, en AA.VV. (1987). Ya en el segundo concilio limense (1567) se había estipulado "que los mercaderes no marquen sus fardos o cajas con la cruz ni se ponga en las bestias con hierro por señal y sea castigado el que lo hiciere": "Sumario del concilio provincial que se celebró en la ciudad de los Reyes el año de mill y 567 [...]". Lissón Chávez (1943-1946), III, n° 12, p. 176.
- 19 Mateos (1944), II, pp. 101-102 y 107.
- 20 Arriaga (1999), p. 135.
- 21 Mateos (1944), II, p. 422.
- 22 "Instrucción para visitadores", en Lissón Chavez (1943-1946), III, n° 13, cap. 25, p. 265.
- 23 *Fray Jerónimo de Loayza*. "Instrucción de la horden que se a de tener en la doctrina de los naturales". 14 de febrero de 1549, en Lissón Chavez (1943-1946), I, n° 4, pp. 142-143.
- 24 M.Per., III, p. 537 (nota al pie).
- 25 Sobre este tema, véase Valenzuela Márquez (2006), pp. 58-62.
- 26 *Carta de Rodrigo de Cabredo a Claudio Aquaviva*. Lima, 20 de abril de 1600. M.Per., VII, pp. 67-68.
- 27 *Fray Jerónimo de Loayza*. "Instrucción de la horden que se a de tener en la doctrina de los naturales". 14 de febrero de 1549, en Lissón Chavez (1943-1946), I, n° 4, p. 136.
- 28 *Ibid.*, p. 142.
- 29 "Sumario del concilio provincial que se celebró en la ciudad de los Reyes el año de mill y 567 [...]". en Lissón Chávez (1943-1946), vol. III, n° 12, p. 198.

- 30 Mateos (1944). II, p. 114; otro ejemplo en p. 104.
- 31 Carta de Rodrigo de Cabredo a Claudio Aquaviva, Juli, 1<sup>o</sup> de marzo de 1602, M.Per., VII, pp. 733-735.
- 32 Ibidem; véase también, *Anua de la Provincia del Perú (1602)*; M.Per., VIII, pp. 223-224. *La cruz también sirvió como escudo antidemoniaco en un arroyo que con sus crecidas inundaba el camino, y donde los indios evitaban tender un puente pues "era aquella la casa del demonio, que como víbora se les aparecía allí con barbas y orejas largas, muriendo luego cuantos lo miraban. Pusieron luego una cruz, con que se entiende no le verán más"*: AA.VV. (1900), p. 60.
- 33 Valenzuela Márquez (2007b).
- 34 "Letras annuas dela Provincia del Piru deeste año de 1609", en Polia Meconi (1999), pp. 267-273; también en Taylor (2000), p. 80.
- 35 Arriaga (1999), pp. 139-140.
- 36 AA.VV. (1900), p. 72.
- 37 Carta de Rodrigo de Cabredo a Claudio Aquaviva, Juli, 1<sup>o</sup> de marzo de 1602, M.Per., VII, pp. 732-733.
- 38 Taylor (2000), p. 85.
- 39 Carta del arzobispo al rey, 20 de abril de 1611, en Lissón Chávez (1943-1946), vol. IV, n<sup>o</sup> 22, p. 625.
- 40 Carta de Rodrigo de Cabredo a Claudio Aquaviva, Lima, 20 de abril de 1600, M.Per., VII, pp. 76-77.
- 41 AA.VV. (1900), p. 60.
- 42 "Mission al Pueblo de Chinchacocha y a otros donde ha uvido idolatrias", *Anua de la Provincia del Perú (1613)*, en Polia Meconi (1999), p. 321.
- 43 AA.VV. (1900), p. 60.
- 44 Murúa (2001), pp. 474 y 476.
- 45 "Visita de Rodrigo Hernández Príncipe a Ocros (1621)", en Duviols (2003), pp. 745-746. *Este mismo caso es mencionado por Oliva (1998), p. 167, donde informa sobre la represión sistemática de huacas que llevó a cabo este fraile -Francisco Cano-, apuntando que, pese a la destrucción, "han tenido tan gran tesón en adorallas que han venerado, y veneran sólo su nombre dellas; y más algunos pedaços de las mismas huacas que no se pudieron quemar". Sobre este tema, véase también Mills (2000).*
- 46 Albornoz (1989), p. 194.
- 47 Ibid., p. 195.

## CRUCES CONTRA HUACAS EN LA CRISTIANIZACIÓN ANTIIDOLÁTRICA..

48 *Carta de Pablo Joseph de Arriaga a Claudio Aquaviva. Lima, 6 de abril de 1594. M.Per., V. pp. 354.*

49 *Carta anónima con información remitida por el jesuita Gregorio de Cisneros al Provincial, ca. 1594-1595, reproducida en Polia Meconi (1999), p. 209; la misma en Mateos (1944), II, p. 116.*

### Bibliografía

AA.VV.

1900 "Letras annuas de la Provincia del Perú del año de 1620", *Revista de archivos y bibliotecas nacionales*, Lima, año III, vol. V, pp. 35-80.

1987 *Sinodos de Lima de 1613 y de 1636* [ed. Facsimilar], Madrid-Salamanca, C.S.I.C.

ACOSTA Antonio,

1982 "Los doctrineros y la extirpación de la religión indígena en el arzobispado de Lima, 1600-1620", *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas*, Köln/Weimar/Wien, Böhlau Verlag, nº 19.

ACOSTA José de

1984 *De procuranda Indorum Salute*, Madrid, C.S.I.C., 2 vols.

ALBORNOZ Cristóbal de

1989 "Instrucción para descubrir todas las guacas del Pirú y sus camayos y haziendas", en Enrique Urbano y Pierre Duviols (eds.), *Fábulas y mitos de los incas*, Madrid, Historia 16.

ARRIAGA Pablo Joseph de

1999 *La extirpación de la idolatría en el Pirú (1621)*, Cuzco, Centro Bartolomé de las Casas.

CELESTINO, Olinda

1998 "Transformaciones religiosas en los Andes peruanos. 2: Evangelizaciones", *Gaceta de antropología*, Granada, Universidad de Granada, nº 14 (disponible en: [http://www.ugr.es/~pwlac/G14\\_05Olinda\\_Celestino.html](http://www.ugr.es/~pwlac/G14_05Olinda_Celestino.html)).

CUMMINS, Thomas.

1993 "La representación en el siglo XVI: la imagen colonial del inca". en

- Henrique Urbano (comp.), *Mito y simbolismo en los Andes. la figura y la palabra*, Cuzco, Centro Bartolomé de Las Casas.
- DUVIOLS, Pierre.  
1971 *La lutte contre les religions autochtones du Pérou colonial: "L'extirpation de l'idolâtrie" entre 1532 et 1660*, Paris/Lima, I.F.E.A.
- 2003 *Procesos y visitas de idolatrías. Cajatambo, siglo XVII, con documentos anexos*, Lima, I.F.E.A./Pontificia Universidad Católica del Perú
- EGAÑA, Antonio de (comp.)  
1954-1986 *Monumenta peruana*, Roma, Institutum Historicum Societatis Jesu, 8 vols.
- ESTENSSORO FUCHS, Juan Carlos.  
2001 "El simio de Dios. Los indígenas y la Iglesia frente a la evangelización del Perú, siglos XVI-XVIII", *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, vol. 30, n° 3, Lima, I.F.E.A., pp. 455-474.
- 2003 *Del paganismo a la santidad. La incorporación de los indios del Perú al catolicismo. 1532-1750*, Lima, I.F.E.A./Instituto Riva-Agüero.
- GEERTZ, Clifford.  
1992 *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa (1ª ed. 1973).
- GOODY, Jack.  
1961 "Religion and Ritual: The Definitional Problem", *The British Journal of Sociology*. London, The London School of Economics and Political Science, vol. XII, n° 2.
- GRIFFITHS, Nicholas.  
1998 *La cruz y la serpiente. La represión y el resurgimiento religioso en el Perú colonial*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú.
- JIMENO SALVATIERRA, Pilar.  
2006 *La creación de cultura. Signos, símbolos, antropología y antropólogos*, Madrid, Ediciones Universidad Autónoma de Madrid.
- KLAIBER, Jeffrey.  
1976 "The posthumous christianization of the Inca empire in colonial Peru", *Journal of the history of ideas*, vol. 37, n° 3, jul-sept., pp. 507-520.

## CRUCES CONTRA HUACAS EN LA CRISTIANIZACIÓN ANTIIDOLÁTRICA..

- LACOSTE, Jean-Yves (dir.)  
1998 *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, Presses Universitaires de France.
- LISI, Francesco.  
1990 *El tercer concilio limense y la aculturación de los indígenas sudamericanos*, Salamanca, Universidad de Salamanca.
- LISSÓN CHÁVEZ, Emilio (comp.)  
1943-1946 *La Iglesia de España en el Perú. Colección de documentos para la historia de la Iglesia en el Perú. que se encuentran en varios archivos*, Sevilla, s/ed.
- MATEOS, Francisco (ed.)  
1944 *Historia general de la Compañía de Jesús en la Provincia del Perú* [ca. 1600], Madrid, C.S.I.C., 2 vols.
- MAUSS, Marcel.  
1950 "Esquisse d'une théorie générale de la magie" [1902-1903], en *Sociologie et anthropologie*, Paris, Presses Universitaires de France.  
1967 *Manuel d'ethnographie*, Paris. Payot (1ª ed., 1947).
- MILLONES, Luis.  
1990 *El retorno de las huacas. Estudios y documentos del siglo XVI*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos / Sociedad Peruana de Psicoanálisis.
- MILLS, Kenneth.  
2000 "The Limits of Religious Coercion in Midcolonial Peru", en John F. Schwaller (ed.), *The Church in Colonial Latin America*, Wilmington, Scholarly Resources Inc.
- MURÚA, Fray Martín de.  
2001 *Historia general del Perú* [1611], Madrid, Dastin.
- OCAÑA, Diego de.  
1987 *A través de la América del Sur* [ca. 1605], Madrid, Historia 16.
- OLIVA, Giovanni Anello.  
1998 *Historia del reino y provincias del Perú y vidas de los varones insignes de la Compañía de Jesús* [ca. 1630], Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú.

- POLIA MECONI, Mario.  
1999 *La cosmovisión religiosa andina en los documentos inéditos del Archivo Romano de la Compañía de Jesús. 1581-1752*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú.
- RIVIÈRE, Claude.  
1997 *Socio-anthropologie des religions*, Paris, Armand Colin.
- ROSTWOROWSKI DE DIEZ CANSECO, María.  
1988 *Estructuras andinas del poder. Ideología religiosa y política*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos.
- SÁNCHEZ, Sebastián.  
2002 “Demonología en Indias. Idolatría y mimesis diabólica en la obra de José de Acosta”, *Revista complutense de historia de América*, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, nº 28, pp. 9-34.
- TAYLOR, Gérald.  
2000 “Cultos y fiestas de la comunidad de San Damián (Huarochiri) según la carta annua de 1609”, en *Camac, camay y camasca, y otros ensayos sobre Huarochiri y Yauyos*, Lima, I.F.E.A. / Centro Bartolomé de las Casas.
- URBANO, Henrique.  
1993 “Ídolos, figuras, imágenes. La representación como discurso ideológico”, en Gabriela Ramos y Henrique Urbano (comps.), *Catolicismo y extirpación de idolatrías. Siglos XVI-XVIII*, Cuzco, Centro Bartolomé de Las Casas.
- VALENZUELA MÁRQUEZ, Jaime.  
2006 “...que las ymagenes son los ydolos de los christianos. Imágenes y reliquias en la cristianización del Perú (1569-1649)”, *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas*, Köln Weimar/Wien, Böhlau Verlag, nº 43.
- 2007a “El culto a las imágenes en la cristianización del Perú: herencias, ambigüedades y resignificaciones”, *Rivista di storia del cristianesimo*, Brescia, Editrice Morcelliana, vol. 4, nº 2.
- 2007b “Confesando a los indígenas. Pecado, culpa y aculturación en América colonial”, *Revista española de antropología americana*, Madrid: Universidad Complutense de Madrid, vol. 37, nº 2.