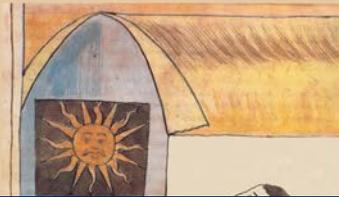


COLECCIÓN ESTUDIOS ANDINOS

Adivinación y oráculos en el mundo andino antiguo

Marco Curatola Petrocchi / Mariusz S. Ziólkowski
Editores



Capítulo 10



INSTITUTO FRANCÉS DE ESTUDIOS ANDINOS
UMIFRE 17, CNRS / MAEE



FONDO
EDITORIAL

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

Adivinación y oráculos en el mundo andino antiguo

Primera edición: marzo de 2008

© Marco Curatola Petrocchi y Mariusz S. Ziółkowski, 2008

De esta edición:

© Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2008

Av. Universitaria 1801, Lima 32, Perú

Teléfono: (51 1) 626-2000

feditor@pucp.edu.pe

www.pucp.edu.pe/publicaciones

© Instituto Francés de Estudios Andinos, UMIFRE 17, CNRS-MAEE, 2008

Av. Arequipa 4595, Lima 18, Perú

Teléfono: (51 1) 447-6070

Fax: (51 1) 445-7650

postmaster@ifea.org.pe

<http://www.ifeanet.org>

Este volumen corresponde al tomo 18 de la Colección «Actes & Mémoires de l'Institut Français d'Études Andines» (ISSN 1816-1278)

Imagen de cubierta: Martín de Murúa, *Historia y Genealogía de los Reyes Incas del Perú*, Manuscrito Galvin (1590)

Diseño de cubierta: Juan Carlos García Miguel

Cuidado de edición: Vanessa Ponce de León

Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio, total o parcialmente, sin permiso expreso de los editores.

ISBN: 978-9972-42-846-3

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2008-03334

Impreso en el Perú – Printed in Peru

Consultando a los ancestros*

Karen Spalding

University of Connecticut

Pontificia Universidad Católica del Perú

A pesar del hecho que muchas sociedades en todo el mundo honran a sus muertos como fuente de sabiduría y consejo, colocando ofrendas en sus tumbas y consultándolos sobre opciones y elecciones familiares, el así llamado culto a los antepasados es a menudo presentado como una costumbre exótica y extraña propia de culturas que aún no se han incorporado al mundo moderno y que viven más en el pasado que en el presente. La Iglesia en los Andes condenó la costumbre de consultar y hacer ofrendas a los muertos como evidencia de que la gente que participaba en dichos rituales había rechazado el cristianismo en favor de la idolatría. Algunos investigadores modernos han utilizado los expedientes judiciales de la Iglesia como prueba del fracaso de la conversión y de la persistencia de la religión andina prehispánica detrás de la fachada del cristianismo. Estudios recientes, sin embargo, han señalado que la suposición bastante común que la Iglesia no se encargó seriamente de convertir a la gente en los Andes sino hasta solo después de las guerras civiles entre los españoles y la imposición de la autoridad de la Corona, queda más a nivel de aserción que de investigación.¹

* Traducción del inglés por María Ximena Fernández Fontenoy.

¹ Para estudios relativamente recientes que están reexaminando las actividades de la Iglesia en las décadas anteriores al Concilio de Trento, véase Assadourian 1994; Acosta 1994; Estenssoro Fuchs 2003.

No obstante el hecho que los españoles encontraran al Estado inca en plena guerra civil y atravesando una profunda crisis, muchos quedaron impresionados no solo por la riqueza y la organización de las sociedades que hallaron, sino también por las costumbres que les parecieron reflejaban lo mejor de los valores de la civilización tal como ellos la concebían. Asimismo, fueron frecuentes las comparaciones con la administración romana, considerada como modelo de un responsable arte de gobernar.² Muchos de los primeros misioneros quedaron a su vez impresionados por las sociedades andinas y las compararon favorablemente con el pasado clásico tal como lo entendían a la luz de los valores esgrimidos por los humanistas clericales y reformadores. Domingo de Santo Tomás argüía que las sociedades nativas de las Américas «se pueden llamar infieles solo por ignorancia» (1951: 9). En la introducción a su *Gramática quechua*, escrita antes de 1555 y publicada en 1560, Santo Tomás insistió, según la tradición humanista, en que la riqueza de una lengua reflejaba la cultura que la producía, lo cual revelaba que los andinos eran «gente de muy gran policia y orden» (1951: 9-10).

Los misioneros que compartieron el punto de vista de Santo Tomás estaban convencidos de que las personas que vivieron en los Andes habían sido preparadas por una cultura que, aunque privada de la verdad del cristianismo, enseñó a sus miembros a comportarse de acuerdo a los principios de la ley natural y moral. En las décadas anteriores al Primer Concilio Limense de 1551, ofrecieron una visión del cristianismo que atrajo a muchos a la nueva fe, la cual también tenía una ventaja inicial sobre las antiguas creencias por su asociación con los victoriosos españoles. Inicialmente, los misioneros centraron sus esfuerzos en los líderes de las sociedades nativas, convencidos de que si estos adoptaban la nueva fe, sus súbditos los seguirían. Y sus esfuerzos parecieron dar fruto, pues contamos con muchos ejemplos de líderes nativos que se volvieron cristianos, al menos formalmente.

Manco fue bautizado como cristiano, así como su pariente Paullu, aunque ambos aparentemente continuaron manteniendo sus prácticas rituales incas, incluidos los ritos que honraban a sus antepasados fundadores, sin la abierta protesta de los misioneros españoles (Lamana, 1996: 86-90). El *curaca* de Cajatambo se convirtió en ferviente cristiano y participó activamente, junto con los misioneros, en las misiones de búsqueda y destrucción de deidades y antepasados por igual, aunque su sucesor, asustado por las epidemias que devastaban los Andes, reestableció los rituales que habían sido abandonados (Hernández Príncipe 1923). El *curaca* de Huarochirí, don Sebastián, sería también recordado como un converso, a pesar de que se decía que también apoyaba el culto de las divinidades andinas (Salomon y Urioste 1991: secc. 93 y 230; Spalding 1984: 222). Guaman Poma

² El Inca Garcilaso de la Vega describió el Estado inca como «Cozco, que fue otra Roma en aquel Imperio», en sus «proemios al lector» (1963); ver también Pedro Sancho de la Hoz (1968: cap. 17), Miguel de Estete (1985) y Pedro de Cieza de León (1985) para comparaciones menos explícitas.

describe a su padre como un converso, un fiel cristiano; había muchos más, conocidos como «indios ladinos», quienes no solo dominaban la lengua hablada por los españoles, sino que también se veían a sí mismos igualmente integrados a la nueva religión (Adorno 1992: 369-395).

La primera generación de misioneros enfatizó las semejanzas entre el cristianismo y las creencias andinas, más que las diferencias, las cuales proporcionaron el fundamento para las campañas de extirpación de idolatrías medio siglo después. Podemos pensar que los andinos simplemente asumieron las formas externas de la nueva fe mientras preservaron sus antiguas creencias detrás de una fachada de cristianismo, o más bien plantear que las costumbres condenadas por la Iglesia después de 1560 fueron producto de la fusión del cristianismo con costumbres populares de larga duración que no habían sido explícitamente condenadas por la Iglesia hasta que el Concilio de Trento revisó la doctrina y la práctica del cristianismo y lo transformó en algo muy diferente. Independientemente de la posición que uno asuma, hubo suficientes semejanzas entre las prácticas cristianas —especialmente en las áreas rurales de España— y las andinas condenadas como idolatría como para dar pie a un interminable debate.

Muchas de estas semejanzas fueron notadas por los españoles, tanto religiosos como laicos, aunque los religiosos —especialmente después del Concilio de Trento— las clasificaron como creaciones del demonio. La práctica de la confesión existía tanto en los idolátricos Andes como en la España cristiana, así como los ruegos y las ofrendas a la deidad. Los cristianos, por supuesto, no definían las ofrendas como un pago por los servicios realizados por la divinidad, sino más bien como detalles o regalos donados libremente a la Iglesia. Sin embargo, al parecer, los campesinos españoles, que se consideraban a sí mismos fieles cristianos, nunca llegaron a absorber los sutiles puntos de la doctrina post-tridentina relacionados con las ofrendas hechas a un santuario en el siglo XX como pago por los servicios brindados. La analogía con las ofrendas andinas es sorprendente. También las costumbres relacionadas con los antepasados en los Andes coloniales tienen mucho en común con las prácticas que se refieren a los santuarios y a los santos personales en la España contemporánea, al igual que en la del siglo XVI. En los Andes, algunos textos misioneros tempranos definían la relación entre Dios y el género humano en términos de parentesco y descendencia, en los mismos términos con los cuales los andinos definían su relación con sus deidades. Los hombres (las mujeres no eran mencionadas) se convertían en «hijos de Dios» como consecuencia del bautismo, mientras los andinos se consideraban a sí mismos —antes de la llegada del cristianismo— como descendientes de los antepasados fundadores, a los cuales debían reverencia y honor.

Se sabe que, en general las sociedades andinas estaban organizadas según el principio de linajes o grupos de descendencia que reivindicaban el acceso a los

bienes y a los recursos de su sociedad en virtud de su descendencia de un antepasado fundador, considerado por los miembros del grupo como el «propietario» original de los recursos que ellos gozaban. Los antepasados, se pensaba, daban a sus descendientes «vida, salud y comida» a cambio de ofrendas y ceremonias en las cuales eran honradas y recordadas sus grandes hazañas. La veneración a los ancestros fue también un elemento importante de la organización política en otras partes del mundo, especialmente en la Mesoamérica maya y en la China, cuyos antiguos estados la asumieron como parte esencial de su proceso de centralización política (cf. McAnany 1995: 10-21 y *passim*). En el siglo XVI, los españoles encontraron que los gobernantes incas fallecidos eran momificados y que continuaban controlando los asuntos de sus descendientes a través de portavoces que transmitían sus mensajes a los vivos. Pedro Pizarro mandó solicitar un compromiso matrimonial entre un miembro de las huestes de su hermano y una mujer inca, para lo cual presentó el pedido a la mujer y a un pariente de ella en presencia de la momia de su antepasado fundador, la cual accedió al casamiento manifestándose a través de su descendiente (Pizarro 1917: 43).

A nivel local, los *malquis* —esto es, las momias de los antepasados venerados como fundadores de los grupos sociales de base (*ayllus*)— eran considerados los protectores de sus descendientes y eran consultados sobre cuestiones importantes para el grupo en su conjunto. Una vez más, esta costumbre andina parece ser muy similar a la actitud de los campesinos españoles hacia los santos locales, ya fuera en el siglo XVI o en el presente. Todavía en la década de 1960, las capillas de los santos que pueblan la península española eran lugares donde las comunidades negociaban con su santo patrón de manera bastante parecida a como lo hacen las personas de estrato social superior con los poderosos del mundo globalizado, pidiendo favores sobrenaturales para ellos mismos y para sus comunidades, tales como la lluvia, una buena cosecha, la desaparición de las langostas, etcétera, y prometiendo servicios y compensaciones si el santo patrón concedía lo solicitado (Christian 1972: 44-45).³

Hasta que el Concilio de Trento no demandó una más intelectual y formal —y menos personal e íntima— relación entre los creyentes y lo sobrenatural, la práctica cristiana en España parece haber coexistido cómodamente con las prácticas milenarias que extendían las relaciones contractuales familiares y políticas, características de su propia sociedad, a lo sobrenatural. No es difícil imaginar que los campesinos andinos no percibieron contraposición alguna entre su costumbre de buscar ayuda y asistencia en sus antepasados y los ruegos cristianos a los santos. El cristianismo ofrecía un contacto todavía más directo entre el solicitante y el

³ En un estudio posterior sobre las prácticas religiosas españolas en el siglo XVI, Christian (1991) notó que los comuneros estaban listos para castigar a un Santo Patrón si es que este fallaba en el cumplimiento del favor solicitado, tirando su imagen en los campos o en los ríos.

intermediario sobrenatural con la deidad a través de las ánimas o almas del purgatorio, a las cuales se esperaba que todos los cristianos rezaran. En la década de 1960, era costumbre en los pueblos rurales orar para pedir favores a las almas del purgatorio. Se suponía que, como ya estaban camino hacia el paraíso, se les podía pedir que intercedieran ante Dios a cambio de contribuciones que las ayudasen en su propia vía. Mientras las doctrinas del Concilio de Trento no sancionaron esta idea, la Iglesia de comienzos del siglo XIX naturalmente la alentó, indicando en un manual oficial para los creyentes que las oraciones y las aportaciones para las ánimas eran «un medio muy eficaz para poner a Dios en deuda con uno para hacer de estas almas sus encarceladas y afligidas esposas».⁴

En los Andes del siglo XVI, los misioneros observaron que los cuerpos momificados de antepasados importantes eran como repositorios e íconos de la identidad del grupo, y sus logros eran recordados y celebrados por sus descendientes. Hacia 1560, los misioneros agustinos descubrieron y quemaron el cuerpo de un famoso guerrero inca (Agustinos 1992: 30) y en la primera década del siglo XVII, en Huarochirí, Francisco de Ávila encontró y quemó una colección de «cuerpos de antiguos y valientes soldados y capitanes», preservando solo uno, que se decía era el cuerpo de Taraquiri, «que con haber más de 600 años que murió, está su cuerpo tan entero que admira».⁵

Desgraciadamente, hay pocas fuentes que describen la presencia o la función del culto a los antepasados a nivel provincial antes del inicio de las investigaciones sobre idolatrías en el siglo XVII, lo que hace imposible examinar históricamente el proceso por el cual ciertos muertos se convirtieron en *malquis* que guiaban, premiaban y castigaban a sus descendientes, y a cambio de ello esperaban sacrificios, servicios y conmemoración. Hasta que no aparezcan otras fuentes más tempranas, la más conocida al momento es el conjunto de documentos relativo a las indagaciones realizadas por extirpadores de idolatría en la provincia de Cajatambo a mediados del siglo XVII. En estos documentos, se ofrece una visión del rol de los ancestros en la sociedad andina a mediados del periodo colonial, cubriendo aproximadamente tres generaciones (asumiendo que una generación equivale a cuarenta años) después de la introducción del cristianismo (Duviols 2003).

En los pueblos de Cajatambo, cada *ayllu* tenía sus propios *malquis*, que eran conservados en cavernas fuera del pueblo o en los asentamientos abandonados en el siglo XVI, cuando la gente fue «reducida», esto es, concentrada forzosamente por las autoridades españolas en grandes poblados. Los *malquis* eran atendidos por individuos que supervisaban las ofrendas, escuchaban las peticiones de sus descendientes y transmitían sus respuestas. Las momias de los antepasados

⁴ A. M. Claret, «Camino recto y seguro para llegar al Cielo», citado en Christian 1972: 94.

⁵ *Carta del padre Fabián de Ayala al Arzobispo*, 12-4-1611, en Arguedas 1966: 252.

fundadores estaban acompañadas por los cuerpos de sus descendientes, así cada *machay* contenía los despojos de muchos individuos fallecidos ya como cristianos, los cuales estaban junto a los que habían muerto antes del advenimiento del cristianismo en los Andes. Un rápido sondeo nos proporciona un ejemplo sobre el alcance de los esfuerzos de la gente por conservar el contacto con sus antepasados. En los pueblos de San Francisco de Cajamarquilla, anexo de la parroquia de Tillo, en 1656, el visitador eclesiástico hizo que la gente lo llevara a más o menos una docena de *machayes*. Removió 18 cuerpos de cristianos del *machay* de Allauca *ayllu*, 23 de Otuco *ayllu*, 33 de Chaupis, 32 del *machay* de Xulca *ayllu*, y encontró en otros señales indicando que los cuerpos de cristianos habían sido removidos, según el extirpador, para ser escondidos en otra parte (Duviols 2003: 184-186).

Un rápido cálculo del registro indica que hubo aproximadamente trescientos cuerpos de cristianos fallecidos removidos de la Iglesia para ser juntados con los de sus parientes precristianos ubicados en los *machayes* de sus respectivos *ayllus*. Aun si la mayoría de los miembros de uno o más *ayllus* moría y aquellos que permanecían eran absorbidos por otro grupo de parentesco, los *malquis* originales no eran olvidados. Según Hernando Chaupiscon, quien servía a los *malquis* de su *ayllu* en el pueblo de San Pedro de Hacas en 1657, «este aillo Yanaqui tenía antiguamente nueve ayllus y cada aillo tiene sus malquis [...]» (Duviols 2003: 347).

Pero en el siglo XVII, las personas vivían en un mundo en el cual necesitaban nuevas respuestas y otras estrategias para sobrevivir; y con optimismo, prosperar. Bajo estas condiciones, los requisitos para determinar quién, entre los miembros de la comunidad, habiendo muerto, podía ser seleccionado para unirse a las filas de los *malquis*, parecen haber cambiado para incluir no solo a aquellos recordados como líderes en un distante pasado prehispánico, sino más bien a otros que podían ser más capaces para enfrentarse a las condiciones del presente. En el contexto represivo de la sociedad post-tridentina, las personas que removían a sus muertos de los cementerios de la Iglesia parroquial para llevarlos a los *machayes* de su *ayllu*, donde podían ser debidamente servidos y consultados, se arriesgaban a ser castigadas por el cura de su doctrina, o por los menos omnipresentes, pero quizá más diligentes y peligrosos, visitadores de idolatrías.

En el Cajatambo del siglo XVII, las características que debían tener las personas escogidas para recibir culto en calidad de importantes antepasados variaban considerablemente. Continuaban siendo los líderes de las comunidades, especialmente aquellos pertenecientes a familias de la élite prehispánica. En 1618, una misión jesuita a las provincias de Ocros y Lampas encontró «dos [cuerpos] de dos casiques antiquísimos vestidos de ropa muy rica con los ojos de oro, y mucha plumería por todo el cuerpo de que hazen lindos vestidos, y vnas como media lunas que ponen en la cabeza a modo de diadema, y otras cosas» (Duviols 2003: 724). En 1621, en el pueblo de Ocros, el visitador Rodrigo Hernández Príncipe

encontró la momia del «muy respetable cacique Poma» al centro de un grupo de otros entierros, sentado en su *duo* (banco bajo de madera usado por personas de alto rango) con una camiseta de *cumbi* y plata (Duviols 2003: 735). También eran honradas las personas que se consideraba habían sido «tocadas» por las deidades. Los mellizos o las personas que habían nacido con cabello rizado o crespo eran, asimismo, considerados como favorecidos por los dioses y, por tal motivo, sus cuerpos eran conservados en los *machayes* de sus *ayllus* (Duviols 2003: 620). Asimismo, las almas de quienes habían sido poderosos sacerdotes de la religión nativa eran trasladadas a los *machayes* de sus respectivos *ayllus*. En San Juan de Machaca en 1657, los investigadores encontraron las momias de dos hombres que «por haber sido grandes hechiceros» fueron sacados de la Iglesia y puestos en el *machay* para ser honrados, donde fueron encontrados con sus ofrendas de ojetas de plata y cuyes (Duviols 2003: 507).

Las mujeres también podían convertirse en antepasados honrados. El cuerpo de Catalina Guacayllano, recordada por algunos testigos como una sacerdotisa de gran capacidad y autoridad, fue removido de la Iglesia de Otuco, parroquia de Acas, e instalado, adecuadamente ataviado y envuelto, en un *machay*. Su momia, que presentaba rastros de haber sido sacada de una sepultura cristiana, fue descubierta por los extirpadores de idolatrías en 1657:

Los difuntos estaban con mortajas muy fresca cosidos con ylo de cabuya y muchos cuerpos frescos que se echabam de ber por el mal olor y entre ellos dos con gusanos que parecian acabados de sacar de la dicha yglesia entre los quales conocieron vn yndio ladino llamado Lorenzo Chaupis por la cusma o camixeta y asi mesmo a la yndia llamada Catalina Guacayllano por otro nombre la dotora y maestra de echizos ritos y ceremonias antiguas por las bestiduras de cumbe que tenia puesta y con que estaba mortajada (Duviols 2003: 185).

Pero a las momias de los antepasados también se les juntaban los cuerpos de individuos cuyas calificaciones parecen haber estado vinculadas a su habilidad para enfrentarse a las nuevas condiciones de vida bajo el dominio español. Al lado de Catalina Guacayllano, en el *machay*, había un hombre llamado Lorenzo Chaupis que fue reconocido por su *cusma* (camiseta) e identificado simplemente como un «indio ladino», es decir, una persona que no solamente entendía castellano, sino que estaba familiarizada con la cultura española y, por tanto, podía negociar con ambas sociedades: la andina y la europea (Duviols 2003: 185).

La inclusión entre los antepasados de una persona recordada principalmente por su habilidad para interactuar y entender a los miembros de la sociedad española sugiere que el culto a los ancestros no era simplemente el producto de un conservadurismo campesino. De hecho, sospecho que el mito del conservadurismo

campesino es simplemente eso —un mito— para personas que tienen poco tiempo disponible para dedicarlo a cuestiones que no los ayuden a lidiar con los asuntos actuales y que no están dispuestas a correr riesgos para mantener actividades poco prácticas e improductivas. De todos modos, estamos tratando de argumentar que la gente sentía que los antepasados podían ayudarlos en los problemas de la vida bajo el régimen colonial. Las investigaciones sobre idolatrías indican que ellos actuaron como si fuera así.

No obstante la prohibición oficial de la Iglesia, los antepasados jugaron un importante rol en la vida social y política de sus comunidades en el siglo XVII. Ellos fueron consultados por los líderes de la comunidad para tratar de evitar las exigencias del Estado colonial o para obtener la remoción de algunos funcionarios coloniales. Por supuesto, los ancestros necesitaban interlocutores vivos para interactuar con sus descendientes. El *malqui* y el sacerdote —hombre o mujer— que se ocupaba del antepasado supervisaba la realización del ritual y transmitía la respuesta del *malqui*. A las peticiones de sus descendientes, formaron una sociedad que, al menos en algunos casos, jugó un rol muy activo en las estrategias desplegadas por la gente para tratar con el sistema colonial español.

Quizá el caso más sorprendente de esta asociación en Cajatambo sea la historia de Hernando Hacasopoma, sacerdote del *malqui* Huamancama, progenitor del *ayllu* Chaucac, en los pueblos de San Pedro de Acas y de San Juan de Matucana en 1656. La historia de Hacasopoma ya ha sido relatada anteriormente (el personaje es quizá más famoso hoy que en el siglo XVII. Cf. Mills 1997), así que paso a resumirla rápidamente. Cuando el maíz comenzaba a madurar, por la época de la celebración del Corpus Christi, toda la comunidad se reunía en la *puna* en el sitio de la caverna del *malqui*: allí Hernando entraba en trance y recibía el mensaje del antepasado que le comunicaba si el año venidero traería buenas cosechas, o al revés, pestes y carestías. Si el mensaje era favorable, la comunidad celebraba, y si no lo era, todos ayunaban, hacían penitencia y ofrecían nuevos sacrificios con la esperanza de alterar la predicción.

Hernando y el *malqui* por el que hablaba también jugaban un rol activo en la organización de las estrategias utilizadas por la comunidad para resistir a las presiones ejercidas sobre ella por parte del Estado colonial. Si la comunidad estaba considerando emprender alguna actividad o proyecto, Hernando consultaba al *malqui* para dar a conocer el parecer de este último a sus descendientes. En su testimonio, el sacerdote andino describió su rol. Las autoridades étnicas de la zona, le pidieron consultar al antepasado sobre cómo llevar a cabo un pleito contra varios sacerdotes de la parroquia de Hacas.⁶ El *malqui* fue consultado, siempre a través de

⁶ Los sacerdotes mencionados por Hacasopoma eran los licenciados Francisco Morales, Diego de Rosas, Cartagena, Góngora y Lucas de Escuer (Duviols 2003: 332-333).

Hernando, también cuando los ancianos trataron de evitar proveer miembros de la comunidad para arreglar un puente que era parte de la ruta oficial de la sierra a la costa; Hernando dijo que para lograr obtener el consejo solicitado por los ancianos, les ordenó a todos ellos que ofrecieran de inmediato sacrificios a la *huaca* y que velaran mientras él ofrecía los sacrificios; seguidamente entró en trance y:

El camaquen del ydolo Huamancama Ratacurca que el alma del dicho malqui bajaba a su corason y le desia lo que se abia de haser en aquel negocio que le consultaban y de la mesma manera que le daba la respuesta bajaba este testigo al pueblo y les desia a todos los yndios principales y demas comun lo que le abia dicho su apo y yayanchi y asi lo executaban como el lo desia y asi sucedio que abiendole dado repuesta el ydolo que dentro de vn año echarian de la doctrina de Hacas al Lizenciado Cartaxena con los capitulos que le ponian y asi puntualmente susedio y al padre Morales dentro de seis meses y que alcansarian la probision para no haser la puente del Rio de Cussi.⁷

El registro de los cargos presentados contra uno de los sacerdotes mencionados por Hacaspoma, tal Lucas de Escuer, se encuentra en los archivos del Arzobispado (Archivo Arzobispal de Lima, sección Capítulos, Leg. 12, Exp. 6). Por supuesto, en los cargos no se hace referencia alguna al asesoramiento sobrenatural, sino exclusivamente a las exacciones del sacerdote, cuyas actividades —tal cual son descritas por sus acusadores— eran bastante típicas de los curas ansiosos por explotar al máximo a sus parroquianos. Escuer fue acusado de requisar diariamente a sus parroquianos grandes cantidades —mucho más de lo que él hubiese podido consumir— de huevos, manteca, papas y maíz con el pretexto de su mantenimiento personal. También los hacía tejer pabellones y *abascas* de lana y algodón que eran transportados a Lima para su venta en mulas proveídas por los propios indígenas. Asimismo, lo acusaban de cobrar por celebrar matrimonios, bautizos y entierros, lo cual estaba expresamente prohibido por los reglamentos eclesiásticos. Cada domingo y día de fiesta —afirmaban los indios— el cura cerraba la puerta de la Iglesia después de la misa, y luego:

Haciendo cerrar la puerta de la iglesia estando toda la gente dentro y acabada la misa le sienta en una silla y por el padron va llamando la gente y cobrando las ofrendas y quitándoles los topos y mantas y a los que no estuvieron en misa los señala y les cobra después la ofrenda.⁸

⁷ Los sacerdotes mencionados por Hacaspoma eran los licenciados Francisco Morales, Diego de Rosas, Cartagena, Góngora y Lucas de Escuer (Duviols 2003: 332-333).

⁸ «Denuncia que hace don Juan Tocas principal y fiscal de la dicha visita contra Hernando Hacas, Cristóbal Poma Libiac y muchos indios del pueblo de San Pedro de Hacas» (Duviols 2003: 333).

La acusación presenta un perfil de cura que no solo consideraba su parroquia como una fuente de ingresos a obtenerse en la menor cantidad de tiempo posible, sino que además fallaba hasta en mantener la apariencia del cumplimiento de las necesidades de su cargo, saliendo a divertirse y dejando a sus feligreses sin acceso a la confesión u otros sacramentos.

Los cargos presentados a las autoridades eclesiásticas están cuidadosamente organizados y expuestos en forma legalmente aceptable y firmados por los tres principales de Acas, aunque la escritura parece ser la de Cristóbal Pomalibia, quien en las confesiones de Hernando Hacaspoma y su asistente Cristóbal Hacasmalqui, obtenidas dos décadas más tarde, es descrito no como el líder ladino de su comunidad sino como un líder que no solamente respeta a sus antepasados sino que tiene un rol activo en mantener los rituales que les conciernen. Ellos declaran, asimismo, que don Cristóbal y los otros líderes comunales pidieron la orientación de Hacaspoma en las negociaciones con las autoridades coloniales, vigilando no solo la recaudación de ofrendas para los *malquis* sino también el mantenimiento del secreto de la comunidad respecto del culto a los ancestros.⁹ Todas las personas interrogadas en 1667 coincidieron en que Hacaspoma era:

El más prinsipal ministro de ydolos de todos los desta doctrina de Hacas y el que de su mano ponía y pone ministros de ydolos en los demas ayillos y quien respetan todos los prinsipales de dicho pueblo porque los dichos prinsipales quando tenían algun negocio o pleito pedían y rogaban a este dicho Hacaspoma consultase y pidiese a los ydolos y guacas le diese respuesta (Duviols 2003: 358).

Aun si no se puede —y no es nuestra intención— demostrar que el *malqui* y Hacaspoma fueron responsables de la partida del cura, la evidencia indica claramente que la pareja desempeñó un importante papel en los esfuerzos de los miembros de la comunidad por definir y limitar su relación con el Estado colonial.

El antepasado de Acas era no solamente un consejero para sus descendientes, sino también un participante activo y visible en las fiestas y rituales que definían la identidad comunitaria de sus miembros. Dos veces al año, en las celebraciones realizadas antes de la siembra —a comienzos de la estación de lluvias (Pocoimita)— y en tiempos de cosecha —Caruamita, coincidente con la fiesta del Corpus Christi—, la comunidad se reunía para hacer ofrendas de *coca*, cuyes y llamas al *malqui* progenitor del *ayllu* y a una serie de ídolos considerados «tíos» del antepasado. El sacerdote del *malqui* y sus asistentes escuchaban las confesiones de los miembros de sus *ayllus*, y luego todos se abstendían de comer sal y ají, así como de

⁹ Para el testimonio sobre Pomalibia y otros principales, véase la «Denuncia que hace don Juan Tocas principal y fiscal de la dicha visita contra Hernando Hacas, Cristóbal Poma Libiac y muchos indios del pueblo de San Pedro de Hacas» (Duviols 2003: 323-477).

tener relaciones sexuales por cinco días, velando la primera noche, porque si alguno se quedaba dormido, el valor de las ofrendas y los sacrificios podía perderse y el dormilón podía enfermarse o morir. Durante cinco días, la gente celebraba bailando y bebiendo. Después de las ofrendas, el sacerdote del *malqui* entraba en trance para recibir la predicción del antepasado para el año agrícola venidero. Si el *malqui* preveía un buen año, todos celebraban con bailes y tamborcillos, pero si el antepasado predecía enfermedades o plagas —ambas calamidades bastante comunes durante los dos siglos que siguieron al contacto europeo—, el sacerdote del *malqui* prescribía ofrendas adicionales, ayuno y abstinencia.

Los sacerdotes de los *malquis* y las *huacas* pedían permiso a los antepasados enterrados en el cementerio para participar en los rituales cristianos de San Pedro —santo patrón de la comunidad— y del Corpus, y cuando la fiesta comenzaba, los alimentaban derramando antes un poco de *chicha* en el piso y diciéndoles que la fiesta era celebrada en su honor. En la primera noche de la celebración, la gente llevaba a cabo el ritual de la *Vecochina*, en el cual los *ayllus* y parcialidades desfilaban por las calles detrás de los sacerdotes de sus *huacas* y de los ancianos, quienes tocaban tamborcillos y entonaban cantos y *taquis*,¹⁰ relatando las historias y las hazañas de sus antepasados y *huacas*, y visitaba las casas de los alfereces de las cofradías por *chicha*. La fiesta duraba toda la noche y las parcialidades competían entre sí para mantenerse despiertas y activas. Se burlaban de quienes se quedaban dormidos porque no sabían cómo adorar a sus ídolos correctamente, mientras que quienes lograban mantener los ojos abiertos eran elogiados como los ganadores de la competencia (Duviols 2003: 325-336).

Los antepasados eran también recordados por sus descendientes durante la limpieza anual de las acequias, cuando sus sacerdotes, con la asistencia de los principales de la comunidad, reunían ofrendas para los *malquis* «porque abian sido los primeros que fundaron sus chacras y hisieron los estanques y allanaron las chacras y pusieron paredes por estribos para que no las robasen las aguas» (Duviols 2003: 338), reforzando —a través del ritual— la noción de la propia historia comunitaria y el derecho a sus tierras y recursos.¹¹ Y, antes de comenzar a trabajar los campos para la siembra, las personas hacían ofrendas a los ancestros como propietarios de estos, derramando un poco de *chicha* en el piso en honor de aquellos que no podían ser removidos del exilio subterráneo del cementerio a los *machayes* de la superficie de la tierra, donde sí podían ser honrados debidamente. Este ritual continúa hasta hoy, aunque desconectado de su origen, entre personas que han buscado hacer lo que podían por respetar a sus antepasados.

¹⁰ Sobre los *taquis*, ver Estenssoro 1992.

¹¹ Para un estudio detallado de un ritual similar en una comunidad de la provincia de Huarochiri y su traducción al lenguaje jurídico del periodo colonial, ver Salomon 1992: 265-293.

La gente de Acas se dirigía a sus antepasados no solo para reafirmar su identidad corporativa, sino también para asuntos íntimos y personales. Menos de una década después de que Hernando Hacas poma describiese la participación de Huamancama —el *malqui* para el cual él hablaba— en las fiestas y en las estrategias de la comunidad, el sacerdote interino de la doctrina informaba sobre otro antepasado cuya intervención era requerida para resolver problemas personales de la vida cotidiana. El antepasado, Tucuy Atipac, fue descrito como «un indio sabio a quien todos consultaban y que adivinaba lo por venir y que curaba los enfermos y que hacía malparir las mugeres con los remedios que aplicaban». ¹² Él, junto con dos de sus discípulos, estaba escondido en un nicho del cerro de Raján, envuelto en ropa de *cumbi* que alguna vez había sido brillante y colorida, y rodeado por los restos de las ofrendas de sangre de llamas y cuyes, sebo y plumas de aves que habían sido dejadas por personas que buscaban su ayuda.

Si sustituimos los nombres quechuas de las *huacas* y *malquis* de Acas por los nombres de santuarios y santos cristianos reverenciados por los campesinos de España septentrional descritos por William Christian en 1970, las semejanzas son tan sorprendentes que hacen surgir la pregunta sobre si la situación en Cajatambo es una evidencia de la fusión del cristianismo popular con la tradición local. En España, la fiesta de un santuario local era un asunto de la comunidad en donde la misa —ahí celebrada— era seguida por vivas a la Virgen inducidas por el sacerdote, almuerzos al aire libre y un baile en la noche (Christian 1972: 55). Los individuos hacían promesas a la Virgen, a un santo particular o a las ánimas, condicionadas a la satisfacción de una petición de ayuda tal como el restablecimiento de una enfermedad, el regreso ileso del servicio militar, la liberación de la cárcel o problemas similares que no podían ser resueltos por el solicitante por sí solo (*Ibid.*: 127-175). Las expectativas individuales —como el regreso sano y salvo de un turno de *mita*, el éxito en un juicio contra un rival en el caso de un *curaca* o principal— eran diferentes en el Acas del siglo XVII y en la España del siglo XX, pero se buscaba su satisfacción de la misma manera, es decir, a través de la intervención de un patrón sobrenatural.

Pero si la tradición popular cristiana permitía a la gente relacionarse con lo sobrenatural en formas que respondían a muchas de las mismas expectativas resueltas en los Andes con la adoración de los antepasados y las divinidades fundadoras, nos debemos preguntar por qué la gente de Acas al parecer se aferró a sus propias tradiciones en vez de aceptar las nuevas, especialmente después de que las antiguas costumbres habían sido denunciadas y los individuos que se mantenían fieles a ellas habían sido castigados por sus actividades. En teoría, el sacerdote de una doctrina era el «padre» designado o el anciano de su parroquia,

¹² «Averiguación sobre las cualidades poderosas del ídolo Tucuy Atipac, hallado en el paraje de Raján, pueblo de San Pedro de Acas [1667]» (Archivo Arzobispal de Lima, sección Hechicerías e Idolatrías, Leg. 5, Exp. 16: f. 1).

responsable del bienestar espiritual de su grey, y mantenía esta posición de por vida a menos que fuera transferido a otra parroquia o removido. Los reglamentos eclesiásticos especificaban que no debía inmiscuirse en negocios de ninguna especie. Recibía un salario, o «sínodo», y no solo se esperaba que viviese de él sino que también este le sirviese para el mantenimiento y la decoración (adornos de los altares, platería, candelabros, imágenes sacras, etcétera) de la iglesia. Estaba permitido que el doctrinero conseguiera comida de sus feligreses, así como asistencia de parte de auxiliares nativos de la parroquia, como el fiscal y el sacristán, pero le estaba específicamente prohibido cobrar a sus parroquianos por la administración de los sacramentos.

Pero desde los primeros tiempos de la Iglesia en los Andes, la práctica de los curas de parroquia tuvo poca semejanza con el comportamiento definido en los reglamentos eclesiásticos, problema que fue reconocido y deplorado por los propios auxiliares de la iglesia, los cuales en sus relaciones vinculaban lo que ellos veían como la idolatría de los indios con la codicia y la crueldad de sus sacerdotes. Muchos sacerdotes convirtieron sus parroquias en empresas comerciales altamente rentables, apropiándose de los bienes y del trabajo de sus feligreses, vendiéndoles varios productos para su provecho personal. Hicieron que los nativos los mantuviesen con sus cosechas y otros bienes, y luego les demandaron que les suministrasen mulas para transportar los bienes a Lima o a otros centros mercantiles de la época, y además que les reembolsasen por cualquier pérdida sufrida en el proceso de transporte. Los párrocos invertían en minas y en obrajes, y explotaban las tierras y los rebaños de las cofradías de la parroquia, usando a sus feligreses como mano de obra. Vendían bienes a los *tambos* locales. Sus innumerables actividades económicas, abiertamente deploradas y continuamente denunciadas por sus parroquianos, eran abiertamente ignoradas por las autoridades judiciales de la Iglesia.¹³

La documentación sobre las actividades del licenciado Lucas de Escuer, asistente del párroco de Acas en 1645 —quien cuatro años después, según el testimonio de personas acusadas de idolatría, fue expulsado de la parroquia con la ayuda de su antepasado— ofrece la imagen de un sacerdote-empresario, y revela la

¹³En casi un año de investigaciones sobre acusaciones de explotación de los indios por sus curas de parroquia en la sección de capítulos del Archivo Arzobispal, hasta ahora no hemos encontrado un caso en el cual el sacerdote hubiese sido removido de su parroquia por sus actividades económicas. Los peores ofensores eran multados, mientras que la mayoría recibían solo una reprimenda que, según los indios, ellos ignoraban. De hecho, a mediados del siglo XVII por lo menos, el sacerdote era considerado por los abogados diocesanos como efectivamente el dueño de su parroquia, de la cual no podía ser removido sin ninguna compensación financiera por su pérdida. Ver la «Causa seguida por don Juan García Fernández, Cristóbal Alvarez, el procurador general de los naturales Alonso Castro y el cacique principal del pueblo de Yaros, don Francisco Chapin Palpa, contra el lic. Cristóbal Martínez de Ureta, por inducir a los indios que declaren cosas falsas en la averiguación de los autos criminales y agravios que hace a los indios [1650]» (Archivo Arzobispal de Lima, sección Capítulos, Leg. 15, Exp. 4: ff. 27-36). Para estudios sobre las actividades económicas de los sacerdotes, véase Acosta 1982; Lavallé 1982.

estrategia de resistencia sugerida por el *malqui* y seguida por sus descendientes.¹⁴ Además de pedir grandes cantidades de comida para su consumo diario, Escuer distribuía entre la población cuarenta arrobas de algodón y otras cuarenta de lana de llama para ser hiladas y posteriormente transformadas en ropa, las de algodón en pabellones y las de lana en *abasca*, y además exigía que el algodón estuviese tejido en forma bien apretada, pagando por supuesto a los trabajadores mucho menos de lo que su prestación realmente valía. Luego, los domingos y los días de guardar, después de que estos últimos habían pasado la semana hilando para él, hacía que el fiscal y el sacristán los reunieran a todos a las siete de la mañana en la iglesia, donde a los hombres se les exigía hacer hilos para tejer y a las mujeres y niños devanar hilos hasta las dos de la tarde. La gente no podía evitar estos pedidos no asistiendo a la iglesia, ya que el sacerdote los multaba con un patacón por su ausencia, forzándolos luego a trabajar hilando para pagar la multa.

El resto de la operación de Escuer era ligeramente más clara y abiertamente explotadora. Cobraba a los indios por los entierros, matrimonios y bautizos, no obstante la explícita prohibición de tales cobros, variando las cantidades recaudadas según la riqueza de las familias involucradas. Recaudaba «ofrendas» de sus parroquianos los domingos y los días de fiesta después de la misa, sentado en una silla, y lo hacía basándose en los padrones de los registros parroquiales. Exigía servicios personales por los que no pagaba nada: dos mujeres para cocinarle, dos para lavar, tres para amasar pan y dos más para cuidar a los niños que había engendrado con las mujeres durante el servicio de *mita* que estas le prestaban. También solicitaba que sus feligreses le proveyesen mulas para mandar alcaparras a Lima y regresar con vino para su pulpería, así como que llevaran papas, vino y queso a Recuay y Huaraz, y trajesen de regreso maíz y trigo, que eran molidos para hacer el pan vendido en su pulpería. Los indios debían cubrir los gastos de transporte y hasta la pérdida de las mulas y de los bienes que transportaban. Finalmente, sostenían los indios, el cura abandonaba frecuentemente la parroquia para ir a divertirse a otra parte, dejando a la gente sin confesión o instrucción.

No obstante estas exacciones, el padre Escuer seguramente no era el peor de los sacerdotes contra quien los nativos presentaron acusaciones y, si fue destituido de su puesto como fue recomendado por el protector de indios —el expediente está incompleto—, fue sin lugar a dudas porque el sacerdote oficial simplemente cedió a presiones de arriba. Sin embargo, es bastante claro —por la lista de cargos— que Escuer tenía poco interés en sus parroquianos, a excepción de como mano de obra y fuente de renta. Y él ciertamente no fue una excepción en las parroquias de Cajatambo en el siglo XVII. No obstante el costo en tiempo y en

¹⁴ «Don Julio Huamán, don Pablo Marca Huamán, don Cristóbal Poma Llibia, principales del corregimiento de Cajatambo, contra el lic. Lucas de Escuer, coadjutor del lic. Luis García de Zurita, sobre agravios [Acas, 1645]» (Archivo Arzobispal de Lima, sección Capítulos, Leg. 12, Exp. 6).

dinero de dichos esfuerzos, entre 1600 y 1700 al menos veinticinco acusaciones formales fueron presentadas a la corte arzobispal, ocho provenientes de la parroquia de Acas (Tineo 1992: 13-109).

Si él era en todo un sacerdote típico de los que servían en la doctrina de Acas, no es difícil entender por qué la Iglesia falló en imponer entre la gente las formas de cristianismo especificadas en el Concilio de Trento. Los curas colocados por la Iglesia en las parroquias andinas tenían poco en común con las personas a quienes ellos debían servir. Ya fuesen españoles o criollos educados en las universidades del virreinato, sus esperanzas de éxito en la profesión elegida estaban en directo conflicto con sus obligaciones como sacerdotes. Las descripciones de méritos y servicios presentadas por sacerdotes que competían por un puesto remarcan, primeramente, sus logros académicos y sus servicios en la burocracia eclesiástica, mencionando al final, casi como una acotación marginal, sus actividades parroquiales. Una carta de esta índole, escrita en respuesta a una solicitud del cura de la parroquia de Cochamarca en Cajatambo, candidato al cargo de canonjía penitenciario (confesor del cabildo) de la Catedral de Lima, certificaba que el candidato había estudiado artes y teología en la Universidad de San Marcos, y estaba a la espera de obtener un grado en derecho con mención en teología moral. Los logros educacionales del candidato se habían alcanzado a expensas de su parroquia, pues, como el garante señalaba, «este cura es muy poco residente en su doctrina».¹⁵

La dedicación al estudio y a la carrera eclesiástica por parte de un cura de doctrina era indudablemente muy diferente de la dedicación a la acumulación de riqueza a costa de los indios, y era probablemente tolerada por estos últimos; sin embargo, ninguna de las dos actividades hizo mucho por inducirlos a abandonar el culto a sus antepasados por las prácticas del cristianismo post-tridentino. La Iglesia en los Andes era un arma del Estado colonial: de sus miembros se esperaba que impusiesen un conjunto de doctrinas y reglas, lo que, desde 1560, hizo que ellos —cualesquiera fueran sus características personales— actuaran más como policías y jueces que como guías y confidentes. Un sacerdote que castigaba a un parroquiano por no asistir a misa debido a que debía atender a un niño enfermo o que comunicaba la información obtenida en confesión a sus superiores, esperaba ser recompensado por su diligencia, en vez de reprendido,¹⁶ mientras que un sacerdote que aceptaba invitaciones a las celebraciones por el techado de una

¹⁵ «Autos de información que hace don José García de los Reyes Miranda de Haro... [Lima, 1710-1814]» (Archivo Arzobispal de Lima, sección Curatos, Leg. 13, Exp. 13: f. 9). La carta fue escrita por solicitud del doctor don Mariano Orué y Mixones en 1790, pero el énfasis en la educación y en el servicio burocrático como un prerrequisito para el éxito en la oposición por puestos en la Iglesia fue una constante a lo largo del periodo colonial.

¹⁶ Los sacerdotes que daban una paliza a sus parroquianos por pequeños errores o transgresiones, o que libremente invadían sus hogares en busca de actividades sexuales fuera de los lazos del matrimonio, o que actuaban en formas que actualmente pueden ser consideradas como excesivas, si no abiertamente violentas, esperaban ser absueltos de todos los cargos de mala conducta presentados por sus parroquianos. Excepto el asesinato, así era.

casa y no solo asistía sino que quizá se unía a la fiesta, compartiendo un trago o cantando, se arriesgaba a ser denunciado por aprobar —o hasta respaldar— prácticas idolátricas.¹⁷

En la Iglesia andina colonial, la doctrina triunfaba frente a la caridad, lo que ponía al sacerdote de la parroquia en seria desventaja comparativa con los representantes de los antepasados que eran conocidos por la comunidad y formaban parte de ella. Una comparación entre las actividades de Lucas de Escuer en Acas, cuyos parroquianos lo llevaron a la corte en 1645, y las de Fernando Caruachin, el sacerdote de una *huaca* en la parroquia de Huamantanga (Canta), menos de una década después, deja poca duda acerca de por qué la gente local parece haber preferido regresar a lo suyo en tiempos de necesidad. Del segundo eran «clientes» mujeres que trataban de curar a un niño epiléptico («mal de corazón»), así como un *curaca* que buscaba asegurarse el éxito en un pleito en Lima sobre la posesión del cargo. En ambos casos, Caruachin pedía a cambio solamente que el solicitante proporcionase las ofrendas que se debían hacer a la *huaca* que él servía. En una temprana visita de idolatrías a la doctrina, él había confesado sus actividades, pero regresaría a ellas años más tarde, después de que un «demonio» se le apareciera varias veces, pidiéndole que retornase al culto del Sol y de las *huacas* y ofreciéndole materiales para curar a los enfermos. Así, Caruachin reasumió su rol de sacerdote de la *huaca* haciendo ofrendas para las personas «cuando tuvieron necesidad alguna quisieren que sus chacaras darán buenas se los digan y lo minguen que este declarante irá a sus huacas a pedir el socorro de sus necesidades».¹⁸ Sin lugar a dudas, Caruachin gozaba de un gran prestigio por su rol de confesor y sacerdote de la *huaca*; pero no hay que olvidar que él era parte de la comunidad, conocía a sus miembros y sus problemas, y podía —por lo visto— ser ubicado por las personas cuando ellos lo deseaban. En efecto, no es que siempre tuvo éxito y obtuviera los resultados que la gente buscaba, pero las oraciones a los santos cristianos no ofrecían mayor seguridad. Y, si fallaba, como en el caso del *curaca*, el decepcionado penitente, al parecer, se sintió libre de expresar sus sentimientos en un modo que no hubiese podido con el sacerdote impuesto por la Iglesia colonial. La Iglesia cristiana no pudo ofrecer a los andinos soluciones para las preocupaciones, miedos y problemas de la vida cotidiana que no fueran también ofrecidas por las *huacas* y los antepasados, cuyos servicios, por lo demás, resultaban de lejos mucho menos costosos.

¹⁷ Ver la «Causa seguida por el lic. Juan Sarmiento de Vivero, visitador general ordinario de las idolatrías, del arzobispado y el promotor fiscal don José de Lara Galán, contra el bachiller Pedro Bermúdez sobre la averiguación de ciertas proposiciones escandalosas [Cajatambo, 1662]» (Archivo Arzobispal de Lima, sección Capítulos, Leg. 17, Exp. 17).

¹⁸ «Causa criminal de idolatría seguida contra Rodrigo Guzmán Rupaychagua, cacique de Huamantanga [Guamantanga, Canta, 1656]», Archivo Arzobispal, sección Hechicerías e Idolatrías, Leg. 3, Exp. 9, f. 6.

¹⁸ «Causa criminal de idolatría seguida contra Rodrigo Guzmán Rupaychagua, cacique de Huamantanga [Guamantanga, Canta, 1656]», Archivo Arzobispal, sección Hechicerías e Idolatrías, Leg. 3, Exp. 9, f. 6.

En los Andes, la Iglesia cristiana tuvo que enfrentar un reto muy similar al que había afrontado en el mundo mediterráneo antiguo al comienzo de su historia. Las piedras angulares de este mundo eran los grupos de parentesco, y la sociedad se mantenía unida por lazos de clientelismo ejercidos por familias ricas y poderosas en nombre de una deidad. Peter Brown, en sus estudios sobre los orígenes del cristianismo, ha sostenido convincentemente que conforme la sociedad romana se fue volviendo más sofisticada y filosófica, los dioses invocados por los miembros de la élite se volvieron más abstractos y distantes, ofreciendo poco consuelo a muchas personas que sentían que se quedaban solas en un mundo cada vez más incierto. La nueva Iglesia cristiana, en contraste, ofrecía un conjunto de creencias basadas en la redefinición de los conceptos de familia y patronato, y según las cuales la comunidad de creyentes se convirtió en un grupo de parentesco artificial organizado alrededor de la veneración de sus propios antepasados reverenciados —los cuerpos de los santos— que respondían a las peticiones de sus parientes a través de la mediación de sus intérpretes y ministros, es decir, los obispos de la Iglesia. En palabras de Brown, la Iglesia —a través del culto de los santos— «designó a seres humanos muertos como los destinatarios de una reverencia pura» y convirtió al obispo en el exclusivo intermediario para las respuestas de esos muertos a las consultas de los miembros de la familia de los creyentes (Brown 1981: 21). Cuando el Mundo Antiguo dio paso al Medioevo, el culto de los santos se convirtió en la base de un «nuevo politeísmo», pues las ciudades y los pueblos pedían a sus propios santos que los protegieran de la hambruna, de la enfermedad y del resto de desastres que amenazaban a las sociedades preindustriales, y a menudo castigaban al santo patrón que fallaba al no prevenir las enfermedades que la comunidad trataba de evitar (Christian 1991).

Pero, ya en el siglo XVII, las posiciones relativas del cristianismo y las creencias y prácticas locales se habían invertido. La Iglesia cristiana había respondido al reto de la revuelta protestante rechazando la cómoda y personal relación de las personas con sus santos patronos por una más abstracta —y ciertamente más distante— definición de la relación entre la gente y lo sobrenatural. En los siglos III y IV, las personas que no encontraban ningún consuelo en las divinidades paganas de las cuales los filósofos argüían tenían poco que ver con los asuntos cotidianos de los hombres de la calle, se cambiaron a la Iglesia cristiana, la cual ofrecía hombres y mujeres comunes y corrientes que después de muertos fungían de patronos celestiales que podían protegerlos y favorecerlos. En el siglo XVII, la Iglesia había abandonado esa función, dejando a la gente, a la cual demandaba devoción, desamparada en un mundo «al revés». Además, se había convertido en un arma de un Estado colonial cuya principal función era la extracción de excedente para sostener a una élite europea y consolidar los objetivos políticos de un gobernante de ultramar. En estas circunstancias, nos sorprende que los andinos se aferraran a sus viejos patronos (*huacas* y *malquis*), que se suponía conocían y entendían sus

necesidades, y paulatinamente los fusionaran con los nuevos patronos, conforme las condiciones de su mundo se fueron volviendo para ellos, si no mejores, por lo menos más inteligibles y manejables. Después de todo, le tomó cerca de cinco siglos al cristianismo prevalecer en Europa; y en este proceso, la nueva fe incorporó muchos elementos de los cultos que reemplazó. ¿Por qué en los Andes el proceso habría tenido que ser diferente?

Documentos de archivo

ARCHIVO ARZOBISPAL DE LIMA (AAL)

Capítulos, Leg. 12, Exp. 6

1645 Don Julio Huamán, don Pablo Marca Huamán, don Cristóbal Poma Libia, principales del corregimiento de Cajatambo, contra el lic. Lucas de Esquer, coadjutor del lic. Luis García de Zurita, sobre agravios [Acas].

Capítulos, Leg. 15, Exp. 4

1650 Causa seguida por don Juan García Fernández, Cristóbal Alvarez, el procurador general de los naturales Alonso Castro y el cacique principal del pueblo de Yaros, don Francisco Chapin Palpa, contra el lic. Cristóbal Martínez de Ureta, por inducir a los indios que declaren cosas falsas en la averiguación de los autos criminales y agravios que hace a los indios [San Juan de Huariaca].

Capítulos, Leg. 3, Exp. 9

1656 Causa criminal de idolatría seguida contra Rodrigo Guzmán Rupaychagua, cacique de Huamantanga [Guamantanga, Canta].

Capítulos, Leg. 17, Exp. 17

1662 Causa seguida por el lic. Juan Sarmiento de Vivero, visitador general ordinario de las idolatrías, del arzobispado y el promotor fiscal don José de Lara Galán, contra el bachiller Pedro Bermúdez sobre la averiguación de ciertas proposiciones escandalosas [Cajatambo].

Curatos, Leg. 13, Exp. 13

1710-1814 Autos de información que hace don José García de los Reyes Miranda de Haro.

Hechicerías e Idolatrías, Leg. 5, Exp. 16

1667 Averiguación sobre las cualidades poderosas del ídolo Tucu y Atipac, hallado en el paraje de Raján, pueblo de San Pedro de Acas.

Bibliografía

- ACOSTA, Antonio, 1982 – Religiosos, doctrinas y excedente económico indígena en el Perú a comienzos del siglo XVI. *Histórica*, 6 (1): 1-34; Lima.
- ACOSTA, Antonio, 1994 – La Iglesia en el Perú colonial temprano: Fray Jerónimo de Loayza, primer obispo de Lima. *Revista Andina*, 14 (1): 53-71; Cuzco.
- ADORNO, Rolena, 1992 – El indio ladino en el Perú colonial. En: *De palabra y obra en el Nuevo Mundo, I: imágenes interétnicas* (Miguel León-Portilla, Manuel Gutiérrez Estévez, Gary H. Gossen, Jorge J. Klor de Alva, eds.): 369-396; Madrid: Siglo XXI.
- AGUSTINOS, 1992 [c. 1560] – *Relación de la religión y ritos del Perú hecha por los Padres Agustinos* (Lucila Castro de Trelles, ed.), 74 p.; Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- ARGUEDAS, José María, (ed.), 1966 [c. 1608] – *Dioses y hombres de Huarochirí*, 278 p.; Lima: Museo Nacional de Historia - Instituto de Estudios Peruanos.
- ASSADOURIAN, Carlos Sempat, 1994 – *Transiciones hacia el sistema colonial andino*, 304 p.; Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- BROWN, Peter, 1981 – *The Cult of the Saints: Its Rise and Function in Late Antiquity*; Chicago: University of Chicago Press.
- CIEZA DE LEÓN, Pedro de, 1985 [1553] – *Crónica del Perú. Segunda parte* (Francesca Cantú, ed.), 238 p.; Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú - Academia Nacional de la Historia.
- CHRISTIAN, William A., Jr., 1972 – *Person and God in a Spanish Valley*, 215 p.; New York: Seminar Press.
- CHRISTIAN, William A., Jr., 1991 – *Religiosidad local en la España de Felipe II*. Madrid: Nerea.
- DUVIOLS, Pierre, 2003 – *Procesos y visitas de idolatrías: Cajatambo, siglo XVII*, 882 p.; Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú - Institut Français d' Études Andines.
- ESTENSSORO FUCHS, Juan Carlos, 1992 – Los bailes de los indios y el proyecto colonial. *Revista Andina*, 20: 353-401; Cuzco.
- ESTENSSORO FUCHS, Juan Carlos, 2003 – *Del paganismo a la santidad: la incorporación de los indios del Perú al Catolicismo, 1532-1750*, 586 p.; Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú - Institut Français d' Études Andines.
- ESTETE, Miguel de, 1985 [1534] – *La relación del viaje que hizo el señor capitán Hernando Pizarro por mandado del señor Gobernador, su hermano, desde el pueblo de Caxamalca a Parcoma y de allí a Jauja*. En: Francisco de Xerez. *Verdadera relación de la conquista del Perú* (Concepción Bravo, ed.), 130-148; Madrid: Historia 16.
- GARCILASO DE LA VEGA, Inca, 1963 [1609]– *Primera parte de los comentarios reales de los Incas* (Carmelo Sáenz de Santa María, ed.). Biblioteca de Autores Españoles, 133; Madrid.
- HERNÁNDEZ PRÍNCIPE, Rodrigo, 1923 – *Idolatría del pueblos de Ocros cabeza desta comunidad. Año de 1621. Inca*, 1 (1): 50-64; Lima: Universidad Mayor de San Marcos.
- LAMANA, Gonzalo, 1996 – Identidad y pertenencia de la nobleza cusqueña en el mundo colonial temprano. *Revista Andina*, 14 (1): 73-106; Cuzco.
- LAVALLÉ, Bernard, 1982 – Las doctrinas de indígenas como núcleos de explotación colonial, siglos XVI-XVII. *Allpanchis*, 19: 151-73; Cuzco.

- McANANY, Patricia A., 1995 – *Living with the Ancestors: Kinship and Kingship in Ancient Maya Society*; Austin: University of Texas Press.
- MILLS, Kenneth, 1997 – *Idolatry and its Enemies: Colonial Andean Religion and Extirpation, 1640-1750*, 337 p.; Princeton: Princeton University Press.
- PIZARRO, Pedro, 1917 [1571] – *Descubrimiento y conquista del Perú* (Horacio H. Urteaga y Carlos A. Romero, eds.). Colección de Libros y Documentos Referentes a la Historia del Perú, VI; Lima: Imprenta y Librería Sanmartí y ca.
- SANCHO DE LA HOZ, Pedro, 1968 [1534] – *Relación para S. M. de lo sucedido en la conquista y pacificación de estas provincias de la Nueva Castilla y de la calidad de la tierra, después que el capitán Hernando Pizarro se partió y llevó a Su Magestad la relación de la victoria de Caxamalca y de la prisión del cacique Atabalipa*. En: *Biblioteca Peruana*, I: 277-343; Lima: Editores Técnicos Asociados.
- SALOMON, Frank, 1992 – Collquiri's Dam: the Colonial Re-Voicing of an Appeal to the Archaic. En: *Making Tradition in the Post-Conquest World* (Elizabeth Hill Boone y Thomas Cummins, eds.): 265-293; Washington: Dumbarton Oaks.
- SALOMON, Frank y URIOSTE, George L. (eds.), 1991 – *The Huarochiri Manuscript: a Testament of Ancient and Colonial Andean Religion*, 273 p.; Austin: University of Texas Press.
- SANTO TOMÁS, Domingo de, 1951 [1560] – *Gramática, o arte de la lengua general de los Indios de los Reynos del Perú* (Raúl Porras Barrenechea, ed.), 207 p.; Lima.
- SANTO TOMÁS, Domingo de, 1951 [1560] – *Lexicon o vocabulario de la lengua general del Perú*, 374 p.; Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- SPALDING, Karen, 1984 – *Huarochiri: an Andean Society under Inca and Spanish Rule*, 364 p.; Stanford: Stanford University Press.
- TINEO MORÓN, Milecio, 1992 – *La fe y las costumbres: catálogo de la sección documental de capítulos (1600-1898)*, 207 p.; Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos «Bartolomé de Las Casas».