

LOS DEMONIOS PERUANOS DEL SIGLO XVII. UNA INTERPRETACIÓN PSICOANALÍTICA DE LAS “IDOLATRÍAS”

Moisés Lemlij
Luis Millones

Resumen

En 1650, Juana Ycha, mujer india del pueblo de Pomacocha, corregimiento de Canta, fue acusada de hechicera y, particularmente, de haber hecho un pacto con el demonio. El siglo XVII fue el periodo en que la Iglesia colonial llevó a cabo de manera más agresiva la persecución de las religiones andinas, sin embargo, para este siglo, el desarrollo del pensamiento científico en Europa y la familiaridad por parte de los doctrineros con las tradiciones religiosas rurales convirtieron al demonio en un ser relativamente mundano, en comparación con su imagen medieval. Por otro lado, el forzar al demonio dentro de conceptos andinos carentes de la idea del “mal”, así como la adaptación por parte de la población andina de conceptos cristianos a sus prácticas religiosas tradicionales, generó en los extirpadores de la idolatría una imagen de proliferación de la presencia del “gran enemigo” en todos los espacios de la vida indígena.

Palabras clave

Demonio / Idolatrías / Evangelización / Asimilación cultural

Abstract

In 1650, Juana Ycha, an indigenous woman from Pomacocha, in the *corregimiento*

of Canta, was accused of being a sorcerer, but above all, of having a pact with the devil. During the seventeenth century, the Catholic Church performed the most aggressive anti-idolatry campaigns of the colonial era, but during the same period, the development of scientific ideas in Europe, and the *doctrineros*' familiarity with rural religious traditions turned the devil into a relatively mundane character when compared to its medieval counterpart. Meanwhile, by forcing the notion of the devil into "non-evil" Andean concepts, and because of natives adapting Christian concepts to their traditional religious practices, extirpators of idolatry came to believe that the "great enemy" was ever-present in every aspect of native life.

Keywords

Devil / Idolatries / Evangelization / Cultural Assimilation

La importación del Mal desde Europa

Una mirada a la Europa Occidental del siglo XVII nos muestra el renacer de factores conocidos al final de la Edad Media que creíamos desaparecidos, pero que los historiadores nos los recuerdan al descubrir en este siglo lo que han llamado "reacción señorial" o bien "fracaso de la burguesía". Las dificultades para analizar este período parecerían despejadas por el avance científico, tal como lo muestra la presencia de Galileo Galilei a comienzos de la centuria (1609) y el invento del telescopio, que dejó fuera de juego a las propuestas de Aristóteles y Ptolomeo, quienes colocaban a la Tierra como centro del universo. A esto podríamos agregar el hecho de que a fines de ese mismo siglo (1680), Isaac Newton nos regalara la tesis de la gravitación universal en su *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*, inspirada o no por la manzana que cayó de un árbol, pero en la que nuestro físico explicó con maestría la manera en que se mueven los cuerpos en el tiempo y en el espacio.

Pero las controversias científicas que generaron ambos descubrimientos apenas pudieron ser visibles en medio de la serie de conflictos bélicos que tuvieron su origen en el siglo anterior, en la llamada Paz de Augsburgo (1555)—el acuerdo

firmado por Carlos V y los 360 príncipes alemanes—que realmente inaugura una etapa de conflictos militares apenas interrumpida por cortos espacios de paz, y que tiene su expresión más elocuente en la Guerra de los Treinta Años (1618-1648), la cual arruina al imperio español, especialmente a lo que hoy es Alemania y da paso al surgimiento de Suecia y al predominio europeo de Francia.

Para poner cifras a este contexto, bastaría decir que “después de 1600, los sectores comercial e industrial [de Europa] empiezan a carecer del apoyo de la agricultura. Se mantendrán todavía durante dos decenios, pero perderán toda fuerza de aceleración después de 1620... el siglo XVII se caracteriza por un estancamiento que afecta la economía en su conjunto, excepto Holanda e Inglaterra”.¹

El proceso enunciado tiene un alto grado de controversia religiosa, ya que el siglo anterior fue el escenario de la Reforma protestante y de la llamada Contrarreforma de la Iglesia católica. Lutero en Wittenberg (1517), Zuinglio en Zurich (1519) y Calvino en Noyun (1534), hicieron visible que el catolicismo había perdido la hegemonía en Europa. Siguiendo fuentes de clara orientación cristiana, podría decirse que “desde 1648, el papa, en cuanto rey de un Estado temporal, significaba apenas nada en el tablero político de Europa, y aún en el juego político de las pequeñas potencias italianas”.²

Los autores mencionados se refieren específicamente al Rey Sol de Francia y Navarra, Luis XIV, que gobernó de 1654 a 1715, apoyado por el Parlamento de París y los obispos de Francia. En especial por Jacques-Bénigne Bossuet (1627-1704), obispo de Condom (departamento de Gers, al sur de Francia) y tutor del príncipe heredero. Bossuet fue un intelectual brillante que a través de sus sermones y libros defendió la separación del Estado y la Iglesia, logró la conversión al catolicismo de notables personalidades protestantes y defendió con energía la teoría del origen divino del poder, apoyando el absolutismo de Luis XIV.

¹ Ruggiero Romano, *Coyunturas opuestas. La crisis del siglo XVII en Europa e Hispanoamérica* (México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1993), 24.

² Bernardino Llorca, Ricardo García-Villoslada y Juan María Laboa, *Historia de la Iglesia Católica, t. IV, Edad moderna. La época del absolutismo monárquico (1648-1814)* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1991), 14.

Todo lo contrario sucedió en la España del mismo siglo; los reyes que sucedieron a Felipe II—Felipe III, Felipe IV y Carlos II—realmente no gobernaron, dejando que sus validos, favoritos o privados asumieran las decisiones políticas y económicas del Estado. Quienes ocuparon este cargo (el Duque de Lerma y el Conde-Duque de Olivares, durante los períodos de los Felipes) gozaron de la confianza de los monarcas en todos los asuntos temporales, mientras que sus confesores lo hacían con respecto a los temas espirituales. Carlos II, el Hechizado, asumió el trono aquejado de una grave enfermedad que hoy se supone que fuera el síndrome de Klinefelter (causado por los sucesivos matrimonios consanguíneos en la familia real). A la muerte de su padre, Felipe IV, su madre, Mariana de Austria, tomó la regencia del reino. Su valido fue su también confesor, el jesuita Juan Everardo Nithard.

La explotación de las colonias americanas no fue suficiente para compensar las continuas derrotas en el campo de batalla y la desorganizada y desigual organización de la economía española. El malestar despertó el desconcierto y la falta de confianza más allá de las circunstancias temporales, y puso en duda las antiguas certezas de la ideología que alumbraba el pensamiento del total de la sociedad hispana y sus posesiones de ultramar.

Conviene recordar que más allá de los oficiales de la Iglesia católica, la percepción general de la religión distinguía en campos opuestos la figura del bien encarnado por Cristo y la antítesis o mal absoluto percibido, desde siglos anteriores, siguiendo la descripción de Dante, por el Satán de la *Divina Comedia*. Toda manifestación religiosa extraña al pensamiento católico fue sancionada como idolatría, es decir la adoración a dioses falsos, o hechicería, lo que equivalía a estar al servicio del demonio. La creación de la Inquisición (1478) y la persecución de musulmanes y judíos desde fines del siglo XV, dieron empuje a la severidad con que se castigó a los infractores e hizo notoria la acusación y sanciones a los acusados (en especial mujeres) de brujería. Situación que se repitió en los estados protestantes o católicos.

Sin embargo, el siglo XVII muestra que las incertidumbres políticas y sociales hacen temblar también a los sistemas religiosos y los atributos de sus protagonistas sufren las debilidades que caracterizan al total de la sociedad a la que pertenecen.

Cuando Freud recogió los documentos para escribir “Una neurosis demoníaca en el siglo XVII”, su material de trabajo le llegó teñido de las circunstancias vividas por la Viena de ese siglo; es por eso que el demonio que aparece tentando al pintor retratado por el padre del psicoanálisis carece de la omnipotencia que luciera siglos anteriores. El artista de Freud puede “negociar” con él y logra escapar del Infierno.

El viaje del Infierno a las Américas

Si nos trasladamos a las colonias americanas y, de manera específica, al virreinato peruano, debemos lidiar con quince virreyes que gobernaron su extenso territorio desde 1596 hasta 1705, a los que hay que sumar cuatro períodos en los que se encargó el poder a la Real Audiencia (1606-1807; 1621-1622; 1666-1667 y 1672-1674).

En el territorio colonial se repitió la controversia entre el Estado español y la Iglesia, que a inicios del XVII se personalizó a través de Toribio Alfonso de Mogrovejo y Robledo, segundo arzobispo de Lima, más conocido como Santo Toribio, y el virrey Luis de Velasco, Marqués de Salinas. El motivo visible de esta disputa fue el interés del arzobispo en convocar el Quinto Concilio Límense, que era un foro donde competían los derechos de la Iglesia con las regalías de la Corona. Las prevenciones para que tal reunión no se llevara a cabo llegaron a Lima de manos de Felipe II, que hacia fines de su reinado ya veía tambalear el poder del estado español y le urgía la necesidad de afirmar su poder frente al clero. El Concilio fue postergado por un período más largo que lo previsto por Mogrovejo, quien murió sin ver que recién en 1772 pudieron reunirse los obispos.

En todo caso, Santo Toribio alcanzó ser testigo del Auto de Fe que se celebró en Lima en 1605. Según el relato de fray Diego de Ocaña, el acto

se celebra con mucha más magestad que en España porque se hace en la plaza [de armas] un teatro y cadalzo muy grande y alto, donde cabe la mayor parte de la ciudad. Asiste a él el virrey [Gaspar de Zúñiga y Acevedo, Conde de Monterrey] y oidores, la universidad y los dos Cabildos, eclesiástico y seglar, y todas las órdenes [religiosas], que es mucho de ver adonde agora sesenta años no se conocía al verdadero Dios y que están las cosas de la fe católica tan

adelante que se celebran con tanta magestad... Salieron en este último acto 23 judíos, todos portugueses, de los cuales quemaron a los tres vivos que no se quisieron convertir y todos los demás judaizantes con sambenitos reconciliados. Hay también por acá muchas hechiceras, particularmente indias y negras, que engañan con sus embustes a otras mujeres que fácilmente y de ligero se creen de ellas; y se tuvo de buen orden no sacarlas al acto a estas mujeres, sino allá en la capilla las penitenciaron, porque cuando les leen los procesos aprenden otras aquellos embustes... Duró el acto de la Inquisición desde las 7 de la mañana hasta las ocho de la noche... y todo este tiempo anduvieron las compañías de lanzas y arcabuces por las calles cercando y guardando la ciudad con la guarda del virrey que son cincuenta alabarderos...³

El fraile de la Orden de San Jerónimo que nos relata, con total complacencia, el sacrificio humano que se realizó en Lima y pone en evidencia la vitalidad de las creencias de los habitantes de la capital, arriba a la conclusión de que es un logro que se realice tal masacre, cuando “sesenta años atrás”, los pobladores eran idólatras y ahora asisten a la celebración en masa.

El acto central, es decir, convertir en piras humanas a los portugueses, necesita una explicación adicional. La inmigración de Portugal a las Indias, que se realiza de 1580 en adelante, hasta el reinado de Felipe IV, se explica por la presencia de conversos en Portugal. Alrededor de 100 000 judíos cruzaron las fronteras de España para refugiarse en el país vecino a causa del edicto de expulsión promulgado por los Reyes Católicos, pero tampoco en Portugal su existencia fue fácil. A éstos se les impuso el bautismo forzoso unido a toda serie de arbitrariedades no exentas de violencia física, generando que la fe judía se siguiera practicando de manera clandestina como respuesta a la imposición del cristianismo.

El auto de fe es una evidencia más de la necesidad de cerrar las filas en la lucha contra el demonio; los judíos que se negaron a convertirse eran considerados, para los ajusticiadores y para el público creyente, como seguidores de una fe demoníaca, condenada desde siglos atrás con la llegada del Mesías. Por su parte, las mujeres acusadas por brujería eran servidoras del Enemigo, percibido en las

³ Fray Diego de Ocaña, *Viaje por el Nuevo Mundo de Guadalupe a Potosí, 1559-1605*, edición crítica de Blanca López de Mariscal y Abraham Madroñal (Madrid: Universidad de Navarra / Iberoamericana-Vervuert, 2010), 504.

imágenes como los sátiros de la Antigüedad o como un macho cabrío, que agregaba a sus abominaciones el trato sexual con “negras e indias”, agregando a su desprecio el hecho de no ser caucásicas.

Naturalmente que detrás de la parafernalia religiosa hubo también motivaciones más concretas para la persecución de los judíos en este siglo. Tal es el caso de las acciones inquisitoriales de 1535 que condenaron 114 acusados de judíos o judaizantes. Hay indicios que tal acto de fe respondía a los intereses del Tribunal del Consulado. Era éste un juzgado privativo o constituido en la capital del virreinato a instancias del gremio de comerciantes limeños con el fin de atender los litigios y juicios originados por las transacciones comerciales y mercantiles. El XVII no fue un siglo feliz para la gran inversión y jugoso provecho al que estaban acostumbrados los comerciantes limeños hasta los inicios del siglo. Hay el registro de varias quiebras y las pérdidas que nacían del creciente contrabando que se convertirían en crisis en el XVIII, cuando el producto de las minas de Potosí, en lugar de dirigirse a Lima, llegaban por rutas clandestinas y sobornos a Buenos Aires. No sería raro que esta persecución hubiese estado influida por los celos profesionales de los comerciantes criollos y españoles ante aquellos que habían llegado a Lima desde Portugal.

Las brujas condenadas en el auto de fe de 1605, aunque Ocaña menciona “indias”, lo más probable es que fueran mestizas o radicadas en Lima y participantes de la cultura urbana desde varias generaciones atrás. La Inquisición no podía actuar sobre las poblaciones indígenas; desde los inicios de la conquista se hizo la distinción entre los que serían castigados como herejes—españoles, criollos y de origen africano, además del cada vez más amplio juego de los cruces raciales—y los indígenas, que se les calificó como “neófitos”. Su conversión, bautismo, etc., o, en una palabra, su cristianización, quedaba en manos de los encomenderos, que deberían mantener al sacerdote encargado de esas labores.

En el Perú del siglo XVI, las guerras desatadas entre los conquistadores devenidos en encomenderos y la Corona española hizo que la evangelización de manera organizada recién tuviera forma no mucho antes de la llegada del virrey Toledo, quien dio estructura definida al gobierno español sobre el extenso territorio y poblaciones de la región andina.

El Diablo aprende quechua

Son pocos los testimonios de las imágenes (orales o visuales) del Infierno o del demonio que llegaron con las prédicas iniciales, aunque es indudable que fueron parte del primer mensaje evangelizador. Si queremos ubicar las expresiones oficiales de esta época, no podemos evitar lo que se dijo en los Concilios Limenses. El primero se celebró en los años 1551 y 1552. En su tercera Constitución reafirma la idea, ya en ejecución, de

deshacer las [casas e iglesias] que están hechas en honra y culto del demonio, pues allende de ser contra ley natural, es en gran perjuicio e incentivo para volverse los ya cristianos a los ritos antiguos, por estar juntos los cristianos con padres y hermanos infieles, y a los mismos infieles es grande estorbo para tomarse cristianos.⁴

Más adelante el mensaje se torna más directo; la Constitución 38 nos dice que

los que viven en este mundo [y] no son hijos de Dios, ni se bautizan e no guardan sus mandamientos, cuando mueren, luego los demonios, que son nuestros enemigos, toman sus ánimas y las llevan al infierno que es la casa dellos, e donde hay muy grande obscuridad, e muy grande hedor, y muy grandísimo fuego, donde para siempre se estarán quemando sin jamás acabarse de quemar, con sed y hambre, y enfermedad y dolor, y desearán morir por el gran tormento que pasan, y Dios no quiere que mueran, sino para siempre estén allí padeciendo por sus pecados. Y decirles han cómo todos sus antepasados y señores, porque no conocieron a Dios ni le adoraron, sino al sol y las piedras y a las demás criaturas, están ahora en aquel lugar con gran pena.⁵

La propuesta cristiana no tuvo ningún atractivo para una población cuya base se asienta en familias extensas de interacción continua. Más aún, el culto a los antepasados tiene como componente principal la convivencia o por lo menos cerca-

⁴ Rubén Vargas Ugarte, S. J., *Concilios Limenses (1551-1772)*, t. I (Lima: Tipografía Peruana, 1951), 8.

⁵ *Ibid.*, 29.

nía con los muertos. Las familias comunes en muchos lugares de los Andes tenían a sus padres o abuelos enterrados en el piso de sus aldeas o incluso de sus casas. Sin que tengamos que mencionar que la nobleza incaica (y los curacazgos más importantes), habiendo momificado a sus parientes cercanos, participaba en ese estado de las reuniones importantes a las que llegaban en andas, cargados por el personal encargado de cuidarlos. No eran asistentes mudos; un servidor (que los europeos llamaron mayordomo) se encargaba de hacer de intérprete del cadáver noble, que de esta forma seguía activo en la política del imperio. Y si bien el espectáculo de la presencia de las momias o “bultos” (en ocasiones, el fardo estaba cerrado y se presumía que dentro de él estaba el cuerpo o un objeto que lo remplazaba) fue inmediatamente perseguido, no fue fácil erradicar esta vinculación con los familiares muertos. La doctrina católica, al condenar al fuego eterno a todos ellos, solo consiguió su rechazo abierto o una aceptación mentirosa.

El diablo toma nombre quechua muy pronto. Pero recién hacia 1560 son varios los documentos ligados a la Iglesia que hacen pública esa denominación. Destaca el *Lexicon* de Domingo de Santo Tomás, que formalmente traduce la palabra demonio al quechua. Las dificultades conceptuales saltan a la vista. El sacerdote usa cuatro definiciones para *supay*, la palabra que encuentra más apropiada para esa tarea: “ángel bueno o malo” y “demonio o trago de la casa”.⁶ Las cuatro versiones invocan temas diferentes y más bien revelan parte del proceso de la construcción del quechua colonial, que trata de servir de vehículo de comunicación entre los dos universos.

Ese mismo año, los religiosos agustinos, asentados en la sierra norte del Perú, debieron enfrentarse a un culto que había resistido a las furias de Atahualpa, el último de los pretendientes al gobierno del Tahuantinsuyo. El santuario de Huamachuco, ubicado posiblemente en el cerro Rodogay, debió ser el centro de peregrinaje de la región, alentado por la capacidad profética de Catequil, la divinidad que equívocamente pronosticó el triunfo de Huáscar, el hermano y rival de Atahualpa. Cuando llegaron los agustinos, en 1551, encontraron los restos de lo que pudo ser la imagen pétrea del dios, destruida por las tropas del inca vencedor, y cuyos res-

⁶ Domingo de Santo Tomás, *Lexicón o vocabulario de la lengua general del Perú* (Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1951), 279.

tos habían sido escondidos por sus fieles. Los agustinos, sin demora alguna, apenas descubrieron las reliquias sobrevivientes las hicieron pedazos, dispersándolas a los cuatro vientos, para eliminar toda supervivencia religiosa.

Naturalmente, todo recuerdo de tal imagen fue interpretado como acción del demonio, en especial su condición de hablante. Es así como el documento anónimo de los religiosos agustinos de 1560 (atribuido a fray Juan de San Pedro) remarca en varias oportunidades que pensar, soñar, y por supuesto, hablar con las guacas (*wakas*), es decir con cualquier objeto sagrado perteneciente a las religiones pre-españolas, es parte del engaño demoniaco.⁷

Esta condición de las *wakas* ya había sido denunciada en 1559 por el corregidor del Cusco, Juan Polo Ondegardo, quien descubrió a “otro género de hechiceros entre indios, permitidos por los Ingas, [que] en cierta manera son como brujos. Que toman la figura que quieren y van por el aire en breve tiempo mucho camino; ven lo que pasa: hablan con el demonio: el cual les responde en ciertas piedras, o en otras cosas que veneran mucho”. Poco más adelante reafirma la existencia de esta conversación: “los hechiceros [...] habiendo hablado con el demonio en lugar obscuro, de manera que se oye su voz mas no se ve con quien hablan ni lo que dicen, y hacen mil ceremonias y sacrificios para este efecto, allende que invocan para esto al demonio y emborráchanse [...] y para este oficio particular usan de una yerba llamada villca, echando el zumo de ella en la chicha, o tomándola por la otra vía [como enema]”.⁸

La fecha es importante porque revela que la presencia del demonio se ha mimetizado con la nueva religiosidad andina, que va tomando forma luego de treinta años de presencia europea. A falta de imágenes que puedan mostrarse en público, los indígenas rescataron la voz de sus deidades, que les hablan en su idioma y al hacerlo en la época colonial, refuerzan las adaptaciones que se van creando bajo el peso del clero y autoridades civiles extranjeras. Pero ni en estas fechas, es decir antes del

⁷ Luis Millones, “Relación de las cosas que yo alcanzo”, en *La persecución del demonio: Crónica de los primeros agustinos en el norte del Perú (1560)*, Luis Millones, John Topic y José González, eds. (Granada: Editorial Algazara, 1992), 112-113.

⁸ Polo Ondegardo, “Los errores y supersticiones de los indios sacadas del Tratado y averiguación que hizo el Licenciado Polo”, en *Pensamiento colonial crítico. Textos y actos de Polo Ondegardo*, Gonzalo Lamana Ferrario, ed. (Cusco: Instituto Francés de Estudios Andinos / Centro de Estudios Regionales Andinos “Bartolomé de Las Casas”, 2012), 354.

Tercer Concilio Limense (1582-1583) ni mucho después, estos cambios en el pensamiento andino debieron nacer sobre todo por la influencia del trato cotidiano con españoles y las primeras generaciones de mestizos y criollos, cuyo bagaje de conversación religiosa incluía toda la tradición europea de brujas, ángeles, fantasmas, aparecidos, santos, etc., no siempre reconocidos por la Iglesia y con ellos muchas variedades de demonios. A esto hay que agregar otros tantos seres sobrenaturales que trajeron españoles y africanos de su pasaje por México y Centro América.

No hay que olvidar que la influencia fue mutua. Dados los niveles sociales de los migrantes que recibió el virreinato del Perú en los primeros decenios del siglo XVI, es posible suponer que el peso de las tradiciones andinas tuvo resonancia en el pensamiento de quienes llegaron a un paisaje físico y social tan diferente del que provenían. Mencionaremos uno de los muchos ejemplos que podríamos recoger: poco antes de que fuera asesinado Francisco Pizarro (junio de 1541), este recibió más de un aviso de que los almagristas conspiraban contra él. A nosotros nos interesa la certeza con que uno de los curacas reveló al encomendero Gregorio de Setiel que su waka le había dicho que los antiguos seguidores de Diego de Almagro iban a matar al gobernador Pizarro. Ante las dudas del español, el informante le ofreció llevarlo ante el adoratorio de su dios para que el encomendero reciba directamente el aviso. Setiel no vaciló y, una vez en el lugar, a pedido del curaca, el asombrado encomendero escuchó a la waka decir: “Es verdad: yo te dije que lo quieren matar”.⁹ Don Gregorio corrió a advertir al gobernador, pero su aviso tuvo tan poca fortuna como otros tantos avisos, y el gobernador murió junto con su hermano Martín de Alcántara bajo la espada de los seguidores de Almagro, el Mozo, hijo de su antiguo socio.

Lo importante de este episodio es que para Pedro Pizarro, narrador de esta anécdota, no queda duda de que es el demonio, escondido bajo la voz de la waka, quien formula la advertencia, y que Setiel estaba de acuerdo en consultarlo. Es por eso que acepta la propuesta del curaca de ir al santuario, con seguridad en lugar oculto, y recibir a viva voz el mensaje, al que le da todo el crédito necesario.

⁹ Pedro Pizarro, *Relación del descubrimiento y conquista de los reinos del Perú* (Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 1978), 205-206.

Mesianismo andino: La herencia española en los mitos andinos

La década de 1560 es notable porque sale a luz la existencia del movimiento mesiánico que sus seguidores llamaron *ayras* o *Taqui Onqo* (*Taki Onqoy*), que podría traducirse como la enfermedad del canto. Las noticias de esta rebelión religiosa son muchas, si bien la información más completa reposa en las informaciones de servicios del padre Cristóbal de Albornoz.¹⁰ A nosotros nos interesa referirnos a él porque sus acciones y su ideología fueron proclamadas por las wakas “que decían que habían vencido al dios de los cristianos” [...] “que no creyesen en Dios ni en sus mandamientos, ni adorasen las cruces e imágenes, ni entrasen en las iglesias, ni se confesasen con los clérigos ni frailes, sino con ellos”.¹¹

Es importante recalcar que en esta oportunidad, los dioses andinos proclamaron a viva voz su rechazo radical a la evangelización y, más aún, se apropiaron del sacramento de la confesión, que descansaba en el poder de la conversación secreta con el sacerdote católico, para privilegiar a sus propios especialistas. El tema de los “confesores indios” ya era sujeto de condena en la Iglesia católica y tiene instrucciones específicas en la Constitución 39 del primer Concilio Limense.¹² Pero el Taki Onqoy va más allá de la proclama citada: sus seguidores llevaban cruces a “la casa de las huacas”, las ponían en un rincón “e los tales predicadores hechiceros hablaban en la dicha casa con sus guacas e como las dichas guacas les respondían a los que predicaban [decían]: veis como ese palo no habla [por la cruz], y que éste que nos habla es nuestro dios y criador y a éste hemos de adorar e creer, e los demás que nos dicen e prediquen los cristianos es cosa de burla”.¹³

El movimiento fue puesto en evidencia en Ayacucho hacia 1565, pero sus ecos salieron del obispado del Cusco y todavía resonaban en 1588 en la localidad

¹⁰ Millones, “Un movimiento nativista del siglo XVI: el Taki Onqoy”, en *Ideología mesiánica del mundo andino*, Juan Ossio, ed. (Lima: Ignacio Prado Pastor, 1973), 83-94; *Taki Onqoy: de la enfermedad del canto a la epidemia* (Santiago de Chile: Centro de Investigaciones Diego Barros Arana, 2007) y Millones, comp., *El retorno de las huacas. Estudios y documentos sobre el Taki Onqoy. Siglo XVI* (Lima: Instituto de Estudios Peruanos / Sociedad Peruana de Psicoanálisis, 1990).

¹¹ Millones, *Taki Onqoy: de la enfermedad del canto a la epidemia*, 166.

¹² Vargas Ugarte, *Concilios Limenses*, t. I, 31-33.

¹³ Millones, *Taki Onqoy: de la enfermedad del canto a la epidemia*, 173.

de Pampa Aullagas (Oruro, Bolivia). Su ideología revela la incorporación de elementos cristianos en una propuesta tan lejana a la doctrina del Vaticano como a la religión imperial de los incas privados de sus templos precolombinos, de dimensiones monumentales y decoración colorida; los indígenas debieron contentarse con lo que podían ocultar en las cuevas o cumbres de montañas, apartadas de la visión de los europeos y de sus aliados mestizos e indígenas. La ventaja, en medio de la persecución que se sufría, es que los dioses conservan o incrementan el poder de la palabra y la credibilidad suficiente para organizar su vida bajo el yugo colonial.

Esta supervivencia implica adaptaciones de las viejas religiones a la situación moderna. Es así que el presunto líder del Taki Onqoy, Juan Choqne, estaba acompañado por un grupo de seguidores cercanos, entre los que el padre Albornoz descubrió con no pequeña sorpresa a dos mujeres que se hacían llamar María y María Magdalena, lo que prueba la utilización de la prédica aun en un estallido anticristiano. No es necesario decir que el Taki Onqoy también fue calificado de demoniaco, condenándose todos los rituales que se le atribuyeron, muchos de los cuales ya eran conocidos desde épocas previas, aunque Choqne y su gente los adecuaron al proceso mesiánico que estaban desarrollando.

Un elemento importante que también es incorporado a la ideología del Taki Onqoy es el culto a los cerros. De acuerdo con la prédica del demonio, quienes llevaron a cabo la revuelta anticristiana eran los cerros de la cordillera andina y se les menciona con nombre propio desde lo que hoy día es Ecuador hasta el sur de Chile, pasando por las más notables elevaciones de Perú y Bolivia, sin dejar de mencionar al lago Titicaca y a los imponentes restos arquitectónicos de Tiawanaku, como aliados y wakas principales de la subversión.¹⁴ Desbaratado el movimiento, su memoria ha inspirado en tiempos modernos a un tipo de danza muy peculiar (danza de tijeras), cuyos actores reclaman ser descendientes de los rebeldes del siglo XVI.

¹⁴ *Ibid.*, 169.

La persecución del Demonio

Lo dicho hasta ahora nos muestra un panorama de permisividad o descuido con respecto a la evangelización—que ya había sido adelantado en la sección anterior al comparar la labor de la Iglesia en los virreinos de Nueva España y del Perú. Por encima de los esfuerzos del arzobispo Jerónimo de Loayza y de los dos primeros Concilios Limenses, la situación política del virreinato peruano era inestable en razón de los sucesivos enfrentamientos de la Corona con los conquistadores y sus descendientes. El descontento nacía a partir de las Leyes Nuevas que reformaban el sistema de encomiendas desde 1542, justamente un año después del asesinato de Pizarro, que dejó esta parte del continente en medio de un conflicto no resuelto. El arribo de los jesuitas en 1568 y del virrey Francisco de Toledo al año siguiente, cambió la situación del virreinato. El virrey, con gran tino, se ubicó por un largo período en el Cusco y organizó el sistema de labor forzada para hacer productivo el trabajo de las minas, especialmente la de Potosí, que enriqueció las remesas de plata a una España presa de enemigos en el Mediterráneo. El triunfo de Lepanto, en 1571, probó a la larga ser tan heroico como efímero, y no pasaron muchos años para que el *mare nostrum* dejase de ser de dominio hispánico.

Toledo acabó con las guerras intestinas y redujo a la nobleza indígena a una condición de socio silencioso, especialmente luego de capturar y ejecutar a Manco II, el último miembro de la familia imperial, proclamado rebelde, que se había refugiado en Vilcabamba. Y aunque sus relaciones con la Compañía de Jesús no siempre fueron felices, la presencia de ambos poderes reordenó las condiciones de las poblaciones indígenas. Esta congregación “se fundó con una profunda vocación misionera, diferenciándose de las órdenes religiosas de origen medieval porque no se proponía una vida comunitaria monástica ni conventual y porque exigía un cierto rigor intelectual de sus integrantes. Fue justamente la búsqueda de miembros preparados espiritual y académicamente una de las motivaciones que llevó a la Compañía a centrarse en la enseñanza, lo que se convirtió rápidamente en una de sus tareas más importantes”.¹⁵

¹⁵ Domingo Ledezma y Luis Millones Figueroa, eds., *El saber de los jesuitas, historias naturales y el Nuevo Mundo* (Madrid: Iberoamericana, 2005), 10.

A esta situación de postguerra que necesitaba cambios en la relación con las poblaciones aborígenes, se sumó el nuevo arzobispo Toribio Alfonso de Mogrovejo, cuyo deseo de conocer y cristianizar el virreinato lo llevó a viajar incansablemente por su territorio, llegando incluso a morir en una de estas acciones misioneras. Sacó adelante el Tercer Concilio Limense en 1583 haciendo especial hincapié en seguir las líneas generales del Concilio General Tridentino, dando énfasis a disposiciones tíbiamente cumplidas del Segundo Concilio Limense, especialmente las referidas a “lo que se ha de enseñar a cada uno de la doctrina cristiana”,¹⁶ con mandato expreso “a todos los curas de Yndios en virtud de la santa obediencia y so pena de excomunión que tengan y usen de este catecismo que con su autoridad se publica, dejados todos los demás”.¹⁷ Es importante anotar que mucho antes de este Tercer Concilio ya existieron considerables esfuerzos por hacer que el sacramento de la confesión sea parte del quehacer de los indígenas bautizados y se exigió que los misioneros fueran capaces de abrir avenidas de comprensión para evitar a los “confesores” indígenas. Es así que se puso atención a la práctica de emplear los quipus para recordar los pecados y usarlos en el acto de confesarse. Permitir esto abría la posibilidad de que el mismo quipu (cordones anudados de distintos colores, que ciertas veces incluían objetos pequeños en los nudos) fuera utilizado por más de un feligrés, asegurando así una penitencia ya conocida, que circulaba de mano en mano entre quienes acudían al confesionario.

La denuncia de estas prácticas, atribuidas a la inspiración de los especialistas religiosos (“brujos”, “curanderos”, “hechiceros”, etc.), constituía una de las normas de la Iglesia, que en la segunda mitad del XVI ya tenía claro que el solo bautismo no aseguraba la permanencia de la nueva fe. Se buscó entonces de estandarizar la prédica en un quechua que fuera comprensible en todas las regiones en que se hablaba, por encima de las variantes regionales. Las acciones no podían ser efectivas en un territorio tan vasto, con pobladores que tenían culturas e idiomas diferentes. Es posible pensar que la medida adaptada por hacer del quechua una “lengua general” haya contribuido a una expansión lingüística, incluso mayor de la lograda por los incas. Pero si fue así, era indispensable hacerlo como parte de la búsqueda de las equivalencias entre los dos idiomas, que hicieran posible explicar la propuesta cristiana de fe en las sociedades amerindias.

¹⁶ Vargas Ugarte, *Concilios Limenses*, t. I, 323.

¹⁷ *Ibid.*

Tan temprano como 1567, Juan de Matienzo, oidor de la Audiencia de Charcas, y luego de Lima, tenía escrito su *Gobierno del Perú*, donde hizo un diagnóstico durísimo de la catequización indígena en el que recomendó “hacerles entender” que

a los malos que no fueren cristianos bautizados y no guardaren sus mandamientos, en muriendo, sus ánimas irán al infierno con el supay (que es el demonio), adonde estarán siempre en oscuridad, llorando y gimiendo, con grandes penas y quemándose siempre en oscuridad, y muriendo, nunca jamás acabarán de morir, sino padecerán grandes tormentos, y este supay es el que anda de continuo engañándoles, haciéndoles adorar las huacas [wakas] y haciéndoles desesperar para llevarlos consigo al infierno para que padezcan para siempre.¹⁸

Obsérvese que el oidor ya adoptó como traducción estándar el término supay para dar a conocer el concepto cristiano de demonio, por encima de los desconciertos del *Lexicón* de Santo Tomás. Diccionarios posteriores, como el *Vocabulario* de 1608, también optarán por utilizar esta fórmula.¹⁹ La traducción, como en otros casos de lenguas amerindias, nace de forzar una palabra quechua con un significado que alude a algunas características que se suponen inherentes al demonio cristiano, para transformarla en el espejo necesario que traslada la idea evangelizadora. Supay para el quechuahablante moderno evoca la idea de poder o abundancia, así por ejemplo supaycha significa bello, hermoso o bonito; y si quiero demostrar que lo es en exceso, basta repetir “supay, supay”.²⁰

Hay que advertir que esta vocación uniformadora tuvo después el respaldo oficial de quienes ejercieron la labor misionera. Así se pronunció Fernando de Avendaño, arcediano de la Iglesia Metropolitana de Lima. En el prólogo a sus *Sermones de los misterios de nuestra santa fe católica* (cuyo texto es bilingüe: español y quechua), el autor nos explica las razones por las que escribió su libro, y al hacerlo confirma lo dicho líneas arriba: “en la traducción afecté [afectar = procurar alguna cosa

¹⁸ Juan de Matienzo, *Gobierno del Perú* (Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos, 1967), 121.

¹⁹ Diego González Holguín, *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú* (Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1952), 477.

²⁰ Ladislao Landa, comunicación personal.

con ansia y ahínco]²¹ cuidadosamente las frases más ordinarias, y vulgares para que las entienda el pueblo contra la opinión de los cultos, que gustan de lo más oscuro [...] estos sermones que principalmente se van a predicar en este Arzobispado, en que el vulgo habla la lengua Chinchaysuyo, es esta la más genuina, y más corriente traducción”.²² Naturalmente, la voz *supay* es la que usa para traducir demonio.²³

Esta opción no tuvo una aceptación plena. César Itier propone que el clero cusqueño buscó otros caminos para evangelizar su grey “reutilizando abundantes términos referentes a las instituciones políticas, sociales y religiosas de los Incas”.²⁴ Itier explica esta situación prologando a Pérez Bocanegra, donde explica que el

programa de traducción del cristianismo al quechua que se habrá desarrollado en el Cuzco antes del Concilio [Tercer Concilio Limense], los jesuitas habían privilegiado como vehículo de la catequesis, la forma de lengua general que se estaba propagando en muchas regiones del Perú [...]. Se trataba de una opción lógica para una orden que no tenía una implantación fuerte en ninguna sociedad indígena regional, si no que realizaba misiones por todo el país. La obra de Juan Pérez Bocanegra representa la opción inversa y en cierta medida marca un retorno a la tradición cuzqueña anterior.²⁵

La voz que usa el autor del *Ritual formulario* es *atilla* cuya traducción (competencia, contienda; *atilla* = el que compite, el contendiente) nos lleva a la misma estrategia con la que se usó para forzar el término *supay*. En la actualidad los nombres del diablo se han multiplicado, en Ayacucho es posible escuchar *uchití*, que literalmente significa travieso. También se usa *millay* (por ejemplo: *millayruna* = persona que da asco; o bien *millaky* = tener asco), invocando el asco que produce su

²¹ Sebastián de Covarrubias, *Tesoro de la lengua castellana o española* (Barcelona: Alta Fulla, 1993 [1611]), 46.

²² Fernando de Avendaño, *Sermones de los misterios de nuestra santa fe, en lengua castellana y la general del Inca* (Lima: Impresión de Jorge López Herrera, 1649), s/n.

²³ *Ibid.*, 9.

²⁴ Juan Pérez Bocanegra, *Ritual formulario; e institución de curas para administrar a los naturales* (Cusco: Universidad de San Antonio Abad del Cusco, 2012), XXXIX.

²⁵ César Itier, “Juan Pérez Bocanegra y el Ritual formularios”, en *Ritual formulario; e Institución de curas, para administrar a los naturales de este reyno* (Cusco: Universidad Nacional de San Antonio Abad del Cusco, 2012), LV.

presencia. En otras ocasiones se le puede llamar *qanra*, que podría traducirse como suciedad o basura, pero que también evoca su capacidad de hacer daño como ser perverso.²⁶

Para terminar, es bueno revisar testimonios de regiones alejadas de la antigua capital del imperio, pero que habían logrado una cierta cohesión ideológica. Un caso bien documentado es el de la etnia checa cuyo eje sagrado era la montaña Paria-caca, que ejercía dominio desde la sierra central donde se eleva su cumbre, hasta la costa del Pacífico.²⁷ La información sobre esta región está contenida en el documento de Huarochirí, escrito en quechua en una fecha imprecisa a fines del siglo XVI o en los primeros años del siglo siguiente. Traducido a varios idiomas, las versiones al español más difundidas pertenecen a José María Arguedas²⁸ y a Gerald Taylor.²⁹ En este caso nos interesa la manera en que el anónimo autor del manuscrito describe el combate espiritual de un indígena cristiano, Cristóbal Choquecaxa, con el demonio, que lo incita a regresar al culto de sus antepasados. Esta presión se acentúa con el recuerdo del padre, don Gerónimo Choquehuamán, que al final de su vida había retomado el culto de sus ancestros porque “muchos perversos y antiguos diablos lo habían confundido”.³⁰ Lo interesante es que el documento identifica a este demonio y le da el nombre de Llocllayhuancupa (posiblemente de *llocllay* o *lloqllay* = aluvión o alud; y *huancu* = que envuelve) que se podría traducir como “el que envuelve el aluvión”. Esto no pasaría de ser anecdótico si la relación entre los vientos desatados o ráfagas intensas no fuera una de las señales con las que surgen o reaparecen las divinidades andinas, algo tampoco desconocido en el universo sobrenatural europeo, con respecto al demonio cristiano. Lo que este documento nos está diciendo es que hacia el cambio de siglo, la identidad entre los dioses de origen precolombino y el averno cristiano han encontrado puntos de coincidencia. Pero lejos de someterse a la

²⁶ Comunicación personal de Víctor Cárdenas y Ladislao Landa.

²⁷ Millones y Renata Mayer, *La fauna sagrada de Huarochirí* (Instituto de Estudios Peruanos / Instituto Francés de Estudios Andinos, 2012), 32-33.

²⁸ José María Arguedas, trad., *Dioses y hombres de Huarochirí. Narración quechua recogida por Francisco de Ávila [¿1598?]*, estudio introductorio de Luis Millones y Hiroyasu Tomoeda (Lima: Universidad Antonio Ruiz de Montoya, 2007).

²⁹ Gerald Taylor, ed., *Ritos y tradiciones de Huarochirí. Edición bilingüe quechua normalizado-castellano* (Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos / Instituto de Estudios Peruanos / Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2008).

³⁰ Arguedas, trad. *Dioses y hombres*, 109.

propuesta doctrinaria que llega de España, retienen el poder de convocatoria a través de una percepción paralela al cristianismo. A pesar de las sucesivas oleadas de persecución, que se concentraron especialmente en el siglo XVII, las religiones andinas incorporaron el mensaje cristiano a una matriz renovada, conservando las valencias sagradas suficientes, para disputar alma por alma el destino final de las personas.

Desde poco antes del siglo XVII y en el transcurso de esa centuria, la capital del virreinato compensó las idolatrías de las áreas ruarles con el surgimiento de un número sorprendente de personas cuyo celo cristiano las ha llevado a los altares o están en camino a la santidad. Empecemos por la patrona limeña, Santa Rosa, y quien suele ser su pareja masculina en las procesiones que se llevan a cabo en Quives: San Martín de Porras. No podemos olvidar al ya notable Santo Toribio de Mogrovejo, ni al franciscano Francisco Solano. Otros de santidad o beatitud más reciente, como Juan Macías o Nicolás de Ayllón, surgen en estas fechas y vamos dejando a muchos más de prestigio en el coloniaje, que coinciden en algún momento en las orillas del Rímac.

La gracia divina que privilegió la ciudad de Lima tenía su contraparte en la amenaza del Enemigo, que persiguió con saña a nuestros bienaventurados. La manera en que muchos de ellos atormentaron su cuerpo se explica por la decisión de ahuyentar las tentaciones del demonio. Hay que tomar en cuenta que la influencia de la Iglesia de alguna forma predispuso a sus pobladores a que su relación con lo sobrenatural tuviera esas proporciones. Sobre un total de más de 40 000 habitantes, por lo menos el diez por ciento eran miembros del clero, que prestaban servicio en medio centenar de iglesias y capillas.

Las iglesias tenían una asistencia sostenida en los días de culto y albergaban asociaciones de fieles, dando el ritmo a la ciudad, que incluso se podía seguir a través del tañido de sus campanas. “En el último tercio del siglo XVII se vive en Lima otro momento de cierta efervescencia espiritual, que en parte se refleja en la fundación de nueve beaterios entre 1669 y 1691. Posiblemente aquel fenómeno es consecuencia del gran impacto social producido por la beatificación de Rosa de Santa María en 1668 y su posterior canonización en la capital virreinal en febrero de 1672.”³¹ A ello,

³¹ Millones, “Introducción”, en *Una partecita del cielo. La vida de Santa Rosa narrada por Don Gon-*

hay que agregar las repercusiones que tuvieron en la sociedad limeña la beatificación de 1680 de Toribio de Mogrovejo y el cierre de las informaciones por la beatificación de Martín de Porras, en 1686, que se celebraron con llamativas fiestas. También pudo influir la muerte, en 1677, en olor de santidad del indígena [de origen mochica] Nicolás de Ayllón, que gozaba de gran popularidad”.³²

Las idolatrías del Corregimiento de Canta

La pérdida de respeto a la cristianización de más de un siglo en territorio peruano corre en paralelo con la decadencia del estado español en el siglo XVII. Curiosamente, las muestras de severidad en la evangelización, como los procesos de extirpación de idolatrías, no hicieron otra cosa que poner en evidencia que si bien la prédica había conseguido divulgar en la población indígena los relatos de la doctrina, nombres y acciones rituales de la Iglesia católica, entre otras cosas, la percepción de toda esa enseñanza flotaba sobre un universo de concepciones de lo sobrenatural que se asentaban en el medio ambiente y en el discurso familiar indígena con el que crecían los “nuevos cristianos”.

Como se explicó en las secciones precedentes, la construcción del imperio colonial español, si bien se asentaba en los poderes de la Iglesia y los representantes del Estado, estuvo lejos de mantener una relación perfecta entre tales entidades. Desde el inicio de la conquista fueron construyendo entre ambas un tercer elemento de autoridad de absoluta necesidad, que fue el cacique o curaca. Dado el patrón agrario o pastoril de los futuros fieles, el solo hecho de reunir a los miembros de una comunidad (para predicarles, reclamar el tributo al rey, o exigir su labor en las minas y en las posesiones de la doctrina), hacía indispensable la presencia de un líder indígena que conociera a los comuneros y pudiese comunicarles las exigencias del corregidor y del sacerdote.

No fue difícil que el curaca, cualquiera que fuese la forma en que hubiese llegado al cargo, descubriese su importancia en el juego colonial de poderes y pudie-

zalo de la Maza, a quien ella llamaba padre (Lima: Editorial Horizonte, 1993).

³² René Millar. *Misticismo e Inquisición en el virreinato peruano: los procesos a los alumbrados de Santiago de Chile, 1710-1736* (Santiago de Chile: Ediciones Universidad Católica, 2000), 113-114.

ra manejar las necesidades españolas para convertirlas en ventajas personales. A su vez, el corregidor y el doctrinero cedieron de inmediato a este intercambio de favores que garantizaba en términos globales la satisfacción de las autoridades coloniales.

En lo que respecta a la difusión del credo católico, que es el tema de nuestro trabajo, el curaca debió ser el menos interesado en la occidentalización de la población que le obedecía. En primer lugar, porque las razones de su mandato, cualquiera que fuese la forma en que hubiese llegado al cargo, en última instancia se apoyaban en una vieja tradición andina, incluso anterior a los Incas.

La situación de mediador entre lo que se conocía como “las dos naciones” le permitía ser el árbitro de las ambiciones y supervivencia de españoles e indios. Aprovechando el acceso a la totalidad o mayoría de la población, era el único que podía dar cuenta del número de tributarios y de los tiempos de servicio con que podían contar los oficiales españoles. Esto le daba poder para beneficiar, hacer difícil o comprometer a las autoridades y al mismo tiempo hacer sentir su autoridad sobre su gente.

Los curacas con áreas de control importante, como Condorcanqui o Puma-cahua podían incluso gozar de los servicios de contadores y abogados (que podrían ser españoles o criollos) y llevar sus reclamos a las Audiencias que tenían autoridad sobre sus tierras. O bien, llegar a Lima para asegurar el éxito de sus empresas.

Los curacas de menor rango fueron, sin embargo, el eje del control de la población asentada a lo largo del inmenso territorio del virreinato peruano. La lejanía de los centros principales del corregimiento o intendencia le daban al curaca una autonomía envidiable y un poder de negociación con el sacerdote y el corregidor que fue criticado por el cronista-dibujante Guamán Poma, quien ilustró su crónica mostrando a ese trío poderoso como explotadores de la sociedad indígena.³³

Es en este ambiente de curacas de medio y bajo rango, con poblaciones indígenas apenas catequizadas, donde encontramos a los personajes de nuestro estudio. Empezaremos con Juana Ycha, a la que ubicamos en el año 1650 en una de las reducciones del corregimiento de Canta, dependiente del Arzobispado de Lima. En

³³ Archivo Arzobispal de Lima (en adelante AAL), Sección Idolatrías y Hechicerías, Legajo II-A: expediente 12. 1661/1665, 370ff. En adelante, este será referido como Documento n° 2.

esa época, su distancia de la capital (más de cien kilómetros) y su altitud (casi tres mil metros sobre el nivel del mar), la colocaban en un punto lejano de los centros de poder, a pesar de la riqueza de sus tierras de cultivo y de la vasta población con que contaba en el siglo XVII, favorecida por la cercanía del río Chillón que corre de Este a Oeste, en dirección al Océano Pacífico. Las ruinas de Cantamarca nos dicen que la región, en épocas precolombinas, había llegado a un desarrollo suficiente para construir lo que hoy se supone que fue un centro ceremonial al que concurrían los curacazgos de Yauyos, Huarochirí y Canta, que hacia el año 350 d. C. fueron conquistados por los Incas.

Tampoco los españoles perdieron tiempo en ocupar la zona, que la entendieron como parte de una gran confederación que agrupaba Yauyos, Huarochirí, el curacazgo de Huamantanga y el pueblo de Socos. Todos esos territorios fueron entregados a Martín Pizarro, primo del conquistador, bajo la forma de “encomienda”, pero don Francisco decidió recobrarla para sí mismo bajo la denominación de “los Atavillos”, que más tarde dio nombre al Marquesado al que aspiraba Pizarro, pero fue asesinado antes de formalizar la petición. Un bisnieto suyo, Juan Francisco Pizarro, fue el primer Marqués de Atavillos.

Como sabemos, lo que se hizo como sistema de gobierno al interior de las colonias, en la práctica convertía al encomendero en el dueño de las actividades de los encomendados y de los territorios que ellos ocupaban. Lo que a juicio de los historiadores hizo aparecer en América formas feudales que en más de un caso (Gonzalo Pizarro, por ejemplo) empezaban a competir con los mandatos de España. Estas actitudes fueron advertidas en la metrópoli y eso nos explica la pronta llegada del primer virrey, Blasco Núñez de Vela, y su fracaso, así como el envío del “pacificador” La Gasca y de otros funcionarios que hicieron lo posible por desaparecer el sistema de encomiendas y reemplazarlo por el de corregidores.

Para las fechas de nuestro documento (1650 en adelante) ya eran vigentes los corregidores, el sacerdote evangelizador y el curaca; si bien formalmente eran dependientes del gobierno central, habían conseguido organizar sus funciones más en beneficio personal que en cumplimiento del plan orgánico diseñado en España. La situación descrita era mucho más evidente cuando se dirige la mirada a regiones

fuera del control inmediato de lo que podríamos llamar centros urbanos. Los documentos a estudiar en Canta y Cajatambo son ejemplos de la lejanía.

Empezaremos con el corregimiento de Canta, que para la necesidad de la cristianización estaba bajo el control del arzobispo de Lima. En términos reales, como en la mayoría de casos, el sacerdote era la única presencia española en las comunidades y se constituía en la representación del Estado y la Iglesia, y como ya se ha dicho, con la inevitable colaboración del curaca. En reducciones de indios alejadas, sin la presencia del corregidor o de delegados suyos, sólo era necesario el curaca para recoger los tributos y supervisar las tareas cotidianas.

La Iglesia tenía un mucho mejor sistema de vigilancia a través del visitador de idolatrías, que en Canta solo tenemos el registro de su presencia en los años 1634 (licenciado Luis Sánchez) y 1656 (licenciado Pedro de Quijano).

El romance de Juana Ycha y Apo Parato

Las persecuciones que la Iglesia llevó a cabo en el siglo XVII sobre presuntos judíos y judaizantes y sobre la población indígena, no son una muestra de poder, también pueden interpretarse como parte de la crisis que sufre España en los años en que se desarmó la monarquía que siguió a los tiempos de Carlos V y Felipe II. Secuestrar el dinero de comerciantes portugueses y desatar tres etapas de persecución de idólatras en la Audiencia de Lima también nos dice que el monopolio económico no producía las rentas necesarias para las guerras en Europa o bien para administrar, sin corrupción, la vastedad de las colonias americanas.

Es en este rubro de decadencia española el que debemos analizar la situación que nos presenta el caso de Juana Ycha.³⁴ Estamos en el año 1650 y el conflicto se desarrolla en el pueblo de Limpia Concepción de Pomacocha (hoy se ubica en el distrito de Huachupampa, provincia de Huarochirí, departamento de Lima), que entonces era parte del corregimiento de Canta. Es una localidad de altura, a 4008 metros

³⁴ AAL, Legajo III: expediente 1 (IV: 14). 1650, 32ff., incompleto. En adelante, este será referido como Documento n° 1.

sobre el nivel del mar. Se trata de la denuncia que hacen los esposos Phelipe Curi-chagua e Ysabel Chacpa contra Juana Ycha, a quien acusan de “hechicera y bruja... y mochadora y que pronostica sucesos malos que han de suceder y han sucedido”.³⁵

Cabe aclarar que los cargos de hechicería y bruja son los comúnmente utilizados en lenguaje legal para denominar a quienes se califica de idólatras, término que involucra toda actividad de reverencia a divinidades ajenas al cristianismo, que al mismo tiempo se consideran inspiradas y dirigidas por el demonio. La acusación de “mochadora” confirma estos cargos. La palabra hispaniza del concepto quechua *muchay*, que deriva de la forma en que la población indígena, en momentos de contacto expresaba su respeto a los dioses prehispánicos y que en sentido literal puede traducirse como dar besos o adorar. Así, por ejemplo: *much'ani*, *much'aykuni* o adorar, orar, besar, rogar, reverenciar, honrar, venerar; la información proviene de un vocabulario de 1586, publicado en Lima.³⁶

Uno de los acusadores, Phelipe, añadió a los cargos que Juana Ycha “mocha la tierra y las estrellas y llora al agua, la candela y a la paja... y ve el infierno”. Más aún, el testigo le ha visto arrastrarse con las asentaderas y hacer ceremonias con la ceniza.³⁷ En estas renovadas acusaciones hay que destacar las que el testigo hacía buscando complacer a Antonio de Cázeres, el “teniente cura de las doctrinas”, que reemplazaba al padre mercedario fray Pedro de Zárate, que era el “propietario de estas doctrinas”. Sin embargo, al estudiar el expediente encontramos que la acusada, al confesar, aceptó entre sus acciones el uso de fogatas, en las que ardían las ofrendas dirigidas al cerro Apu Parato (Apo en la versión original), pero aun siendo arrestada, en prisión y sujeta a un cepo, negó los otros cargos que pudieron nacer también de las acciones consideradas como indignas de las personas, tal como sería “arrastrar” el ano por el suelo, lo que hoy tiene una carga psicoanalítica muy definida.

Conviene aclarar que, al igual que en las acciones de la Inquisición, el aparato judicial que rodeaba la castigo por idolatría tenía formalmente la estructura legal que incluía desde la acusación, que como en este caso podía surgir de cualquiera de

³⁵ Documento n° 1, f. 1.

³⁶ Antonio Ricardo, *Arte y vocabulario de la lengua del Perú, llamada quichua, y en la lengua española*, t. 1 (Lima: Editorial Argos, 2018 [1586]), 148.

³⁷ Documento n° 1, f. 2.

sus vecinos, hasta las declaraciones de testigos convocados por la autoridad eclesiástica que asumía el caso a lo que se sumaba la prisión del acusado.

En este caso, como los cargos son presentados a quien reemplaza al cura propietario de la doctrina, varios de los pasos administrativos y legales son obviados. Cázeres no era un visitador de idolatrías, no se han producido las ceremonias que anuncian su llegada, ni los avisos de castigos a los posibles delincuentes, ni premios o beneficios a los acusadores (tal como se aprecia en la “idolatría” narrada el Documento n° 2). El volumen de acusadores que confirman la acusación mencionada y la larga actividad de Juana Ycha, precipitaron las acciones del “teniente cura”, que incluso debió improvisar como cárcel una de sus casas y mandar hacer un cepo para que no se le escape la acusada. El peso de este juicio lo lleva Cázeres, pero cuenta con el apoyo del alcalde ordinario de Pomacocha, don Pedro Esteban, y otros dos indígenas que asumen el rol de fiscales.

Aun así, para dar forma legal a lo actuado, fue necesario que se nombre como defensor a don Agustín de Narváez y Segura, también residente en Pomacocha, que se limitó a solicitar que sea

tratada benignamente y habiendo de ser castigada con misericordia, pues ha confesado todos sus errores y siendo como es yndia por esta parte facilísima de apercibir los engaños que le hecho el demonio tan enemigo nuestro y de la salvación de nuestras almas y en esta conformidad con la verdad de los hechos confesados, y en nombre de mi parte pido conclusión de la causa y no pido más término que el que fuese necesario para que la dicha mi parte ratifique con la confesión hecha y conforme a derecho y a los méritos de dicha causa se sentencie definitivamente por Su Señoría Ilustrísima o por el señor provisor o visitador o por quien Su Señoría Ilustrísima mandase y fuese servido.³⁸

En otras palabras, simplemente devolvió el caso sin intentar ninguna defensa.

Pero lo más interesante de este documento es el relato de las relaciones de Juana Ycha con el demonio, quien a la muerte de su esposo ocupó su lugar en el

³⁸ Documento n° 1, f. 27.

total de la vida cotidiana de la viuda, que a su vez, usufructuaba a las cualidades sobrenaturales de supay. Previamente haremos algunas precisiones que apoyarán la comprensión del documento.

Empecemos con reflexionar sobre la voz quechua que acabamos de mencionar. Su empleo para nombrar al Enemigo de la religión católica es una decisión del clero evangelizador. No hay equivalente del mal absoluto en el quechua o *runasimi* (“lengua del hombre”); los diccionarios de los primeros tiempos coloniales traducen directamente supay como demonio.³⁹ En el quechua contemporáneo se le usa más bien como adjetivo, así tenemos *supayllaña*, que indica una sensación o percepción como de pena o dolor en exceso. Por ejemplo, *supayllaña intirupachkan*, que podría traducirse como “calor del sol que abruma”. Mucho menos frecuente en los diccionarios, pero todavía en uso en el sur del Perú, tenemos la voz *saqra* para denominar al diablo. El diccionario citado nos trae la voz *saqra* traducida como “cosa tosca, vil, baladí, mal hecho, o bosta o sucia”.⁴⁰ Hoy día, un quechuahablante la traducirá como “malogrado, averiado, destartalado”; por ejemplo, *manka saqran kasqa*, que nos está diciendo “la olla está malograda”.⁴¹

Otra característica del juicio a Juana Ycha, que también conviene aclarar, es que la acusación de hechizos es una situación recurrente en el universo comunal indígena de la colonia. Incluso en el repartimiento de Guaribamba (hoy provincia de Tayacaja, departamento de Huancavelica), en el año 1700, se acusa al curaca Pedro Ygnacio Sulca de haber matado con hechizos a Luis Gutiérrez Solano, sacerdote de Pampas, por lo que se le apresó y se le envió a Lima, lo que prueba que la acusación de hechicería tenía (y en algunos casos aún tiene) validez legal.⁴²

Conviene hacer un recuento del adiestramiento como “hechicera” de Juana Ycha. Son tres los maestros que la vinculan con lo sagrado: Alonso Caxa Guaranga,

³⁹ González Holguín, *Vocabulario*, 88.

⁴⁰ *Ibid.*, 75.

⁴¹ Millones, “Epílogo. El demonio en América”, en *Cuernos y colas. Reflexiones en torno al Demonio en los Andes y Mesoamérica*, Alfredo López Austin y Luis Millones, eds. (México D. F.: Instituto de Investigaciones Antropológicas / Universidad Nacional Autónoma de México, 2015), 404.

⁴² Millones, “Logros y azares de la cristianización colonial. El obispado de Huamanga”, en *Historia, religión y ritual de los pueblos ayacuchanos*, Luis Millones, Hiroyasu Tomoeda y Tatsuhiko Fujii, eds. (Osaka: National Museum of Ethnology, 1998), 42.

Catalina Suyo y Juan Carrillo. Queda claro que Alonso o Juan establecían su relación con lo sagrado a través de los cerros, por lo que es fácil deducir que Apu Parato es una de las cumbres cercana al pueblo de Pomacocha. Carrillo trató de que Juana Ycha “adorase” a otra montaña, y aunque ella participó de sus ceremonias, mantuvo su fe en Apo Parato. Catalina Suyo le enseñó a curar y una fórmula de invocación al “demonio” diferente a la de los otros maestros que detallaremos más adelante.

El eje de la convocatoria a los cerros era la entrega de “alimentos” reclamada por ellos a los seres humanos. Fórmula válida hasta nuestros días, que en el caso que estudiamos se concentraba en ofrendas compuestas por grasa de llama, coca, maíz negro y maíz blanco molidos, que Juana Ycha quemaba en un fogón preparado con ese propósito. Sucedió también que la montaña reclamase la ofrenda con un enorme ruido, que Juana y sus maestros interpretaban como un mandato urgente, o bien la aparición inesperada de fuertes vientos en forma de remolinos, a los que había que ofrecer grasa de llama y hojas de coca. Esta manifestación de poder también podía provocarse; la maestra Catalina lo hacía con dos piedras de colores diferentes (rojo y amarillo) y tierra blanca. Colocados los tres elementos de convocación, el viento arremolinado no tardaba en presentarse.⁴³ Fórmula de convocatoria sobrenatural que Juana Ycha heredó.

El maestro Alonso le enseñó a Juana que una vez convocado el Apu se podía conversar con él. Para ello se cubría con una manta negra y se le ofrecía “unos matecitos pequeños con chicha, maíz negro, maíz blanco, una mazamorra que denominaban zango y un cuy degollado de color rojo”. Caxa Guaranga tenía consigo una pequeña imagen de plata con figura humana de “una cuarta” (aproximadamente 22.8 centímetros) que lo acompañaba al cubrirse bajo la manta. Una vez cubierto el maestro, conversaba con el cerro.

El ritual descrito no es ninguna novedad en la historia de las religiones andinas. En el expediente seguido contra los indígenas de Huanca, Lluta, Yanahuara y Yura por el delito de idolatría (Arequipa, 1788), refiriéndose a los delitos del acusado Pascual Mamani, se reporta que “en el citado cerro (que podría ser el Ticllo, el Tacra o el Condorillo) extendía a manera de pabellón, sobre piedras una yacolla (manto de

⁴³ Documento n° 1, f. 6.

uso masculino) negra y debajo de ella se ponía el confesante sentado y con los ojos cerrados, habiendo rezado primero un credo, para que con este modo hablara el cerro lo que le habría de suceder en el futuro”.⁴⁴

Volviendo al caso de Ycha, también se repite la acusación principal: Apo Parato le pronostica lo venidero. Conviene anotar que en Arequipa, el acusado Pascual Mamani agrega a las invocaciones el rezar un credo, lo que nos muestra la consolidación de una religión andina que acoge elementos cristianos en la ceremonia del culto ancestral a las montañas, algo que también pudieron hacer los maestros de Juana Ycha.

La acusación más seria que se le hace a la denunciada por idolatría es de “pacto expreso con el demonio” (folio 10) incomprensible para la prisionera. Al hacerla, el presbítero Cázeres recurría a una fórmula legal largamente conocida en Europa y notoria en ese mismo siglo. Cuando Freud recoge el manuscrito *Trophaeum Mariano-Cellense*, del pintor bávaro Christoph Haizmann (setiembre 5, 1677),⁴⁵ la idea de tal pacto ya está plenamente establecida. Lo que además nos propone la posibilidad de negociar las condiciones en que se hace el acuerdo y nos lleva a los capítulos que preceden al presente. Es decir que el demonio cristiano del XVII ya no es la figura dantesca de la Edad Media. En la neurosis recogida por Freud, el Demonio y Dios son parte del complejo paterno y Satán aún mantiene su naturaleza divina, a pesar de ser uno de los arcángeles caídos, pero ya es posible notar que el pintor lo imagina sin la grandiosidad del pasado. El relato bíblico en que el Demonio se presenta como la contraparte de Dios, haciéndonos pensar que quizá en su origen pudieron haber sido escindidos de un poder sin fronteras, como el que mostraba Yaveh, no tiene ninguna vigencia.

“El texto de Freud *Una neurosis demoníaca del siglo XVII*, parte del presupuesto de que las enfermedades neuróticas durante el Medioevo se presentaban con una vestidura demonológica. Esta idea da cuenta de un cambio de mentalidades, promovido por el surgimiento del discurso científico y de la reinterpretación que

⁴⁴ Millones, “Los ganados del Señor. Mecanismos de poder en las comunidades andinas. Arequipa, siglos XVII- XIX”, *Historia y Cultura* 11 (1978): 16.

⁴⁵ Sigmund Freud, “Una neurosis demoníaca del siglo XVII”, en *Obras completas*, v. XIX (Buenos Aires: Amorrortu, 1979 [1923]), 67-106.

éste permite acerca de los fenómenos pensados anteriormente desde las coordenadas de una metafísica... ya no se trata de la creencia medieval en las posesiones, ni de la fantasía eclesiástica del demonio, sino de una fórmula psicológica”.⁴⁶ En el siglo XVII no solo se puede negociar con él, se puede hacer burla de él, se puede recordarle bromeando su poder desvanecido. Así lo retratan los escritores españoles en su literatura y en las versiones populares y romances, visible por ejemplo en *El Diablo Cojuelo*,⁴⁷ que no tardan en llegar a América.

Pero la idea del pacto es totalmente ajena a Juana Ycha, que habiendo enviudado, su esposo reaparecía en sus sueños; por lo menos ella recuerda que sucedió dos veces, en las que tuvieron relaciones sexuales, sintiendo que el cuerpo de su marido era muy frío (lo que equivale a decir que una parte de ella sabe que está muerto). Luego Apu Parato (la montaña o el demonio) lo reemplazó, incluso como conviviente, visitándola con frecuencia, aunque podía ausentarse dos o tres semanas. Su poder lo ejercía a pedido de Juana, que podía pronosticar (y desencadenar) desgracias a quienes le molestaban a ella o a su hija Violante. Al mismo tiempo, Apo Parato esperaba que Ycha lo alimentase. Él nunca le daba regalos y frecuentemente la golpeaba, palizas que ella podía evitar amenazándolo con dejar de proporcionarle comida. El cerro (o demonio) siempre mostró temor a los “viracochas” (españoles o criollos) y tampoco se acercaba a su casa o terrenos si estaban presentes otras personas. Alguna vez lo hizo cuando la visitaba una india, pero siempre se mantuvo distante de quienes llegaban a la casa de su mujer.⁴⁸ Incluso cuando Juana fue apresada y puesta en cepo por el padre Cázeres, Apo Parato no se atrevió a darle ayuda.

Para terminar, vale la pena recordar que la aparición del demonio en la documentación sobre idolatrías es constante, así como el hecho de que se usase esta denominación cuando los indígenas coloniales daban cuenta de sucesos que los españoles consideraban anticristianos, casi siempre enmascarando un santuario precolombino o una montaña o un ser sobrenatural ajeno a la doctrina oficial. La palabra quechua generalizada por los hispanohablantes para denominar objetos o monumentos sacralizados por los indígenas era huaca (waka).

⁴⁶ Mario Elkin Ramírez Ortiz, “Una mentalidad demoniaca del siglo XVII”, *Affectio Societatis* 1, n° 1 (1998): 1, <http://antares.udea.edu.co/~psicoan/affectio1.html>.

⁴⁷ Luis Vélez de Guevara, *El diablo cojuelo* (Madrid: Castalia, 1988), 246.

⁴⁸ Documento n° 1, f. 12v.

A continuación, copiaremos un corto texto en el que se narra la posesión que el demonio (o la huaca) tomó sobre toda una familia:

En el último pueblo que se Chupamarca (Castrovirreyna, Huancavelica), descubrí una huaca y su ministro, mozo y de buen talle, casado y con hijos, y es la persona con quien al descubierto ha tratado el demonio más familiarmente que con otra ninguna: Comenzó a tratar entre sueños algunos días; y después, de día, poco a poco se fue desvergonzando, que estando con su mujer hablando, y comiendo venía, hasta que últimamente se acostaba en medio de los dos y venía a ser íncubo y súcubo el demonio, y aunque la mujer el principio entendió, que era alguna india y manceba de su marido y que venía por eso algunas veces con su marido, y después que se le descubrió el marido por consejo del demonio se espantó y tembló y al fin vino a ser ella también súcuba del demonio y tratar muy familiarmente, porque le engañó con mil promesas trayéndole maíz y ganado, y alguna plata y oro, que le desaparecía muy presto. Y duró la amistad cuatro años; comía el demonio con ellos, y bebía y reía y bailaba y se entretenía; muchas veces los convidó con el infierno, diciéndoles había mucho contento, fiestas, comida, bebida, y no lo que los españoles y padres predicaban, que era mentira; y los exhortaba a que se ahorcasen, o se echasen en el río.⁴⁹

Todos los pecados atribuidos a Ycha palidecen frente a este testimonio: el demonio (íncubo y súcubo) convive con la pareja y, al igual que Apu Parato, no contribuye en nada para su manutención, y más aún, los incita a suicidarse. Pero lo notable de este retazo de información es que el marido era “ministro” de la huaca, esa palabra cuyo sentido más exacto se refiere siempre a la piedra (monte, peña, piedra en posición vertical, etc.) lo que convierte al concepto cristiano de demonio en una interesada e inexacta interpretación.

Lo que nos lleva a la tarea imposible de evangelizar, entendiendo que dicho proceso reemplace la o las religiones andinas, a partir de una comprensión de la doctrina cristiana. Sobre todo, porque también el cristianismo, como cualquier otra religión, se asienta en principios que no tienen otra explicación que la fe de sus creyentes.

⁴⁹ Luis de Teruel, “Idolatrías de los indios Huachos y Yauyos”, *Revista Histórica* 6, n° 2 (1919): 195; Millones, “Una familia endemoniada de Chupamarca”, *Temas sobre psiquiatría y psicoanálisis* 1, n° 1 (1985): 51.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Fuentes primarias

Archivo Arzobispal de Lima (AAL)

Sección Idolatrías y Hechicerías

- Documento n° 1: Legajo III: expediente 1 (IV: 14). 1650: Yauli, Pomacocha, Canta. Causa criminal contra una yndia llamada Juana Ycha, viuda, de echizos y pactos expresos con un demonio llamado Apoparato y de otros maestros que la dicha conoce y de mingadoras que la an mingado para que hiciese muchos echizos para diversos intetos, por don Antonio de Cazeris sustanciada.
- Documento n° 2: Legajo II-A: expediente 12. 1661/1665: Ámbar. Causa criminal contra don Juan Rodríguez Pilco, cacique y gobernador del pueblo de Ambar, por haber permitido a un indio hacer un simulacro de misa y de bautismo en la fiesta del Corpus. 370ff. Visitadores bachiller Juan Sarmiento de Vivero y licenciado Diego Barreto de Castro.

Fuentes secundarias

Arguedas, José María, trad. *Dioses y hombres de Huarochirí. Narración quechua recogida por Francisco de Ávila [¿1598?]*. Estudio introductorio de Luis Millones y Hiroyasu Tomoeda. Lima: Universidad Antonio Ruiz de Montoya, 2007.

Avendaño, Fernando de. *Sermones de los misterios de nuestra santa fe, en lengua castellana y la general del Inca*. Lima: Impresión de Jorge López Herrera, 1649.

Covarrubias, Sebastián de. *Tesoro de la lengua castellana o española*. Barcelona: Alta Fulla, 1993 [1611].

Freud, Sigmund. “Una neurosis demoníaca del siglo XVII”. En *Obras completas*. Volumen XIX. Buenos Aires: Amorrortu, 1979 [1923].

González Holguín, Diego. *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1952.

Itier, César. “Juan Pérez Bocanegra y el Ritual formularios”. En *Ritual formulario; e Institución de curas, para administrar a los naturales de este reyno*, 49-72. Cusco: Universidad Nacional de San Antonio Abad del Cusco, 2012.

- Ledezma, Domingo y Luis Millones Figueroa, eds. *El saber de los jesuitas, historias naturales y el Nuevo Mundo*. Madrid: Iberoamericana, 2005.
- León Fernández, Dino. “Evangelización y control social de la doctrina de Canta, siglos XVI y XVII”. Tesis de maestría. Pontificia Universidad Católica del Perú, 2008.
- Llorca, Bernardino, Ricardo García-Villoslada y Juan María Laboa. *Historia de la Iglesia Católica. Tomo IV. Edad moderna. La época del absolutismo monárquico (1648-1814)*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1991.
- Matienco, Juan de. *Gobierno del Perú*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos, 1967.
- Millar, René. *Misticismo e Inquisición en el virreinato peruano: los procesos a los alumbrados de Santiago de Chile, 1710-1736*. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Católica, 2000.
- Millones, Luis. “Epílogo. El demonio en América”. En *Cuernos y colas. Reflexiones en torno al Demonio en los Andes y Mesoamérica*, editado por Alfredo López Austin y Luis Millones. México D. F.: Instituto de Investigaciones Antropológicas / Universidad Nacional Autónoma de México, 2015.
- “Logros y azares de la cristianización colonial. El obispado de Huamanga”. En *Historia, religión y ritual de los pueblos ayacuchanos*, editado por Luis Millones, Hiroyasu Tomoeda y Tatsuhiko Fujii, 29-49. Osaka: National Museum of Ethnology, 1998.
- “Los ganados del Señor. Mecanismos de poder en las comunidades andinas. Arequipa, siglos XVII- XIX”. *Historia y Cultura* 11 (1978): 7-43.
- “Relación de las cosas que yo alcanzo”. En *La persecución del demonio: Crónica de los primeros agustinos en el norte del Perú (1560)*, editado por Luis Millones, John Topic y José González. Granada: Editorial Algazara, 1992.
- *Taki Onqoy: de la enfermedad del canto a la epidemia*. Santiago de Chile: Centro de Investigaciones Diego Barros Arana, 2007.
- “Un movimiento nativista del siglo XVI: el Taki Onqoy”. En *Ideología mesiánica del mundo andino*, editado por Juan Ossio, 83-94. Lima: Ignacio Prado Pastor, 1973.
- “Una familia endemoniada de Chupamarca”. *Temas sobre psiquiatría y psicoanálisis* 1, n° 1 (1985): 51-58.
- *Una partecita del cielo. La vida de Santa Rosa narrada por Don Gonzalo de la Maza, a quien ella llamaba padre*. Lima: Editorial Horizonte, 1993.

- Millones, Luis, comp. *El retorno de las huacas. Estudios y documentos sobre el Taki Onqoy. Siglo XVI*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos / Sociedad Peruana de Psicoanálisis, 1990.
- Millones, Luis y Renata Mayer. *La fauna sagrada de Huarochirí*. Instituto de Estudios Peruanos / Instituto Francés de Estudios Andinos, 2012.
- Ocaña, Fray Diego de. *Viaje por el Nuevo Mundo de Guadalupe a Potosí, 1559-1605*. Edición crítica de Blanca López de Mariscal y Abraham Madroñal. Madrid: Universidad de Navarra / Iberoamericana-Vervuert, 2010.
- Ondegardo, Polo. “Los errores y supersticiones de los indios sacadas del Tratado y averiguación que hizo el Licenciado Polo”. En *Pensamiento colonial crítico. Textos y actos de Polo Ondegardo*, editado por Gonzalo Lamana Ferrario, 343-363. Cusco: Instituto Francés de Estudios Andinos / Centro de Estudios Regionales Andinos “Bartolomé de Las Casas”, 2012.
- Pérez Bocanegra, Juan. *Ritual formulario; e institución de curas para administrar a los naturales*. Cusco: Universidad de San Antonio Abad del Cusco, 2012.
- Pizarro, Pedro. *Relación del descubrimiento y conquista de los reinos del Perú*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 1978.
- Ramírez Ortiz, Mario Elkin. “Una mentalidad demoniaca del siglo XVII”. *Affectio Societatis* 1, n° 1 (1998). <http://antares.udea.edu.co/~psicoan/affectio1.html>.
- Ricardo, Antonio. *Arte y vocabulario de la lengua del Perú, llamada quichua, y en la lengua española*. 2 tomos. Lima: Editorial Argos, 2018 [1586].
- Romano, Ruggiero. *Coyunturas opuestas. La crisis del siglo XVII en Europa e Hispanoamérica*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1993.
- Santo Tomás, Domingo de. *Lexicón o vocabulario de la lengua general del Perú*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1951.
- Taylor, Gerald, ed. *Ritos y tradiciones de Huarochirí. Edición bilingüe quechua normalizado-castellano*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos / Instituto de Estudios Peruanos / Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2008.
- Teruel, Luis de. “Idolatrías de los indios Huachos y Yauyos”. *Revista Histórica* 6, n° 2 (1919): 180-197.
- Vargas Ugarte, Rubén, S. J. *Concilios Limenses (1551-1772)*. Tomo I. Lima: Tipografía Peruana, 1951.
- Vélez de Guevara, Luis. *El diablo cojuelo*. Madrid: Castalia, 1988.