

## **RELACIÓN ENTRE UN JUICIO POR IDOLATRÍAS Y UNA CAUSA POR CAPÍTULOS EN LA DOCTRINA DE SANTIAGO DE MARAY (1677-1678)**

*Agustín Bardales Padilla*

### **Resumen**

La doctrina de Santiago de Maray, ubicada en la sierra del corregimiento de Chancay, actual provincia de Huaura, fue el escenario de un juicio por extirpación de “idolatrías” y otro de capítulos ocurridos de manera concatenada entre los años 1677 y 1678 respectivamente. En estas querellas, el cura doctrinero Juan de Esquivel y Águila pasó de ser acusador a acusado, enfrascándose en una prolongada batalla legal contra sus feligreses. Estos litigios nos proporcionan vías de acceso no solo para comprender la dinámica social de un pueblo colonial, sino también la complejidad y la profunda interrelación entre religión, cultura y economía que existió al interior de esta comunidad.

### **Palabras clave**

Idolatrías / Capítulos / Doctrinas / Etnohistoria/ Hermenéutica.

### **Abstract**

Between 1677 and 1678, the *doctrina* of Santiago de Maray, under the jurisdiction of the highland *corregimiento* of Chancay, present-day Huaura Province, was the backdrop of consecutive judicial actions against the native practitioners of local religion (*extirpación de “idolatrías”*) and against the parish priest, Juan de Esquivel y Águila (*capítulos*). Therefore, the priest went from accuser to accused, engaging in a pro-

tracted legal battle against his parishioners. These litigations provide an access route that allows us to understand not only the social dynamics of a colonial community, but also the complexity and deep interrelation between religion, culture, and economy that existed within it.

### Keywords

Idolatries / *Capítulos* / *Doctrinas* / Ethnohistory/ Hermeneutics.

La información contenida en los juicios por extirpación de “idolatrías”<sup>1</sup> ha sido siempre utilizada para comprender mejor el aspecto ritual de los pueblos coloniales. En ellos podemos encontrar la descripción de rituales, huacas,<sup>2</sup> huancas,<sup>3</sup> dioses, accidentes geográficos ligados a deidades, entre otras. Por su parte, los juicios por capítulos, o las llamadas “causas de capítulos”,<sup>4</sup> expresan el descontento indígena frente a los abusos de sus párrocos. Allí podemos encontrar desde curas que explotaban económicamente a los indios de su doctrina, hasta párrocos que no estaban presentes en sus doctrinas o que sencillamente llevaban una vida no acorde a los principios cristianos. Estos procesos estaban directamente ligados a los abusos de poder de los doctrineros. Pierre Duviols señala que la falta de controles, la amplitud del territorio, el aislamiento y sojuzgamiento hacia las poblaciones nativas eran el contexto preciso para que dichos abusos sean “inevitables” por la generalizada corrupción. Asimismo, los juicios por capítulos consolidan la imagen de los doctrineros como funcionarios despóticos, explotadores, lascivos y violentos. Por ello, cuando los indígenas capitulaban a su párroco, se consideraba dicha acción como su “peor venganza”, no tanto por los posibles castigos contra el cura, ya que el doctrinero tenía todo el sistema judicial a su favor, sino por “la tediosa tramitación que inevitablemente provocaban”.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> Las campañas de “extirpación de idolatrías” o “Nueva Extirpación” fueron persecuciones religiosas y judiciales emprendidas por la Iglesia católica en contra de las religiones nativas a partir del año 1610, con la finalidad de eliminar todo vestigio de creencias locales que aleje a los indios de la “fe verdadera”. Este proceso se realizaba a través de las “visitas de idolatrías”, donde tenía lugar un juicio y las respectivas investigaciones.

<sup>2</sup> Hace referencia a todo lo sagrado.

<sup>3</sup> Piedras alargadas que representaban a los antepasados petrificados.

<sup>4</sup> Las causas de capítulos eran juicios entablados por la feligresía en contra de aquellos curas que se excedían o abusaban de sus funciones.

<sup>5</sup> Pierre Duviols, *La destrucción de las religiones andinas (conquista y colonia)* (México D. F.: Universidad Nacional Autónoma de México, 1977), 397, 398, 410, 412.

Por lo general, estos expedientes (“idolatrias” y capítulos) siempre se han analizado por separado, siendo pocas las oportunidades en las que se puede establecer relaciones o conexiones entre ambos procesos y en un mismo pueblo, como es el caso de la doctrina de Santiago de Maray que se analizará en el presente artículo.<sup>6</sup>

## Geografía

Durante el periodo colonial, Santiago de Maray era el principal poblado de los nueve curatos<sup>7</sup> de la provincia o corregimiento de Chancay, que pertenecía al arzobispado de Lima, elevado en 1548 (Imagen 1). El geógrafo Cosme Bueno describe esta zona, llamada generalmente los Checras,<sup>8</sup> de la siguiente manera:

El distrito de esta Provincia comprende dos territorios, uno de temperamento frío hacia la cordillera, por el Este, nombrado de los *Checras* y otro caliente en los valles hacia el mar por el Oeste, que es de donde recibe su denominación Chancay... En la parte oriental y fría de esta Provincia se cogen las frutas correspondientes a la sierra, como son papas, ocas y algún trigo y maíz. Criase algún ganado...<sup>9</sup>

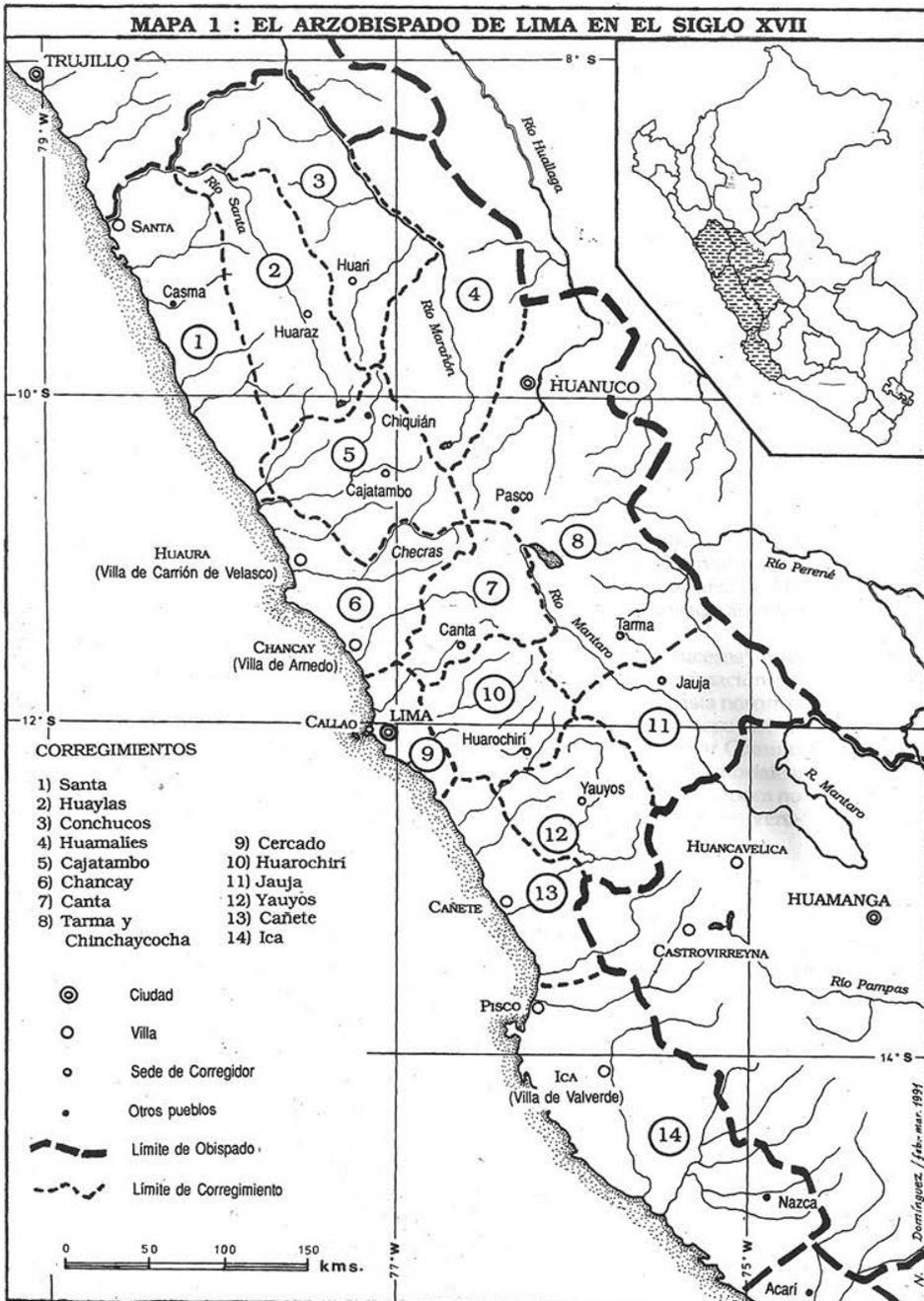
---

<sup>6</sup> Este trabajo está basado en la tesis de licenciatura en historia presentada por el autor en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, titulada “Idolatría y resistencia indígena. El caso de Santiago de Maray (1677-1678)”, <http://cybertesis.unmsm.edu.pe/handle/cybertesis/5444>.

<sup>7</sup> Un curato era la residencia del cura doctrinero y la jurisdicción sobre la que el párroco tenía autoridad. Ver Cosme Bueno, *Geografía del Perú Virreinal (Siglos XVIII y XIX)* (Lima: Editorial de Carlos Daniel Valcárcel, 1951 [1764]), 37.

<sup>8</sup> Clorinda Medina Susano publicó un interesante libro que aborda múltiples aspectos de la zona, describiendo, por ejemplo, las fiestas patronales, geografía, clima e historia. Ver Medina, *Checras* (Lima: CONCYTEC, 1989).

<sup>9</sup> Bueno, 17, 37.



**Imagen 1.** Mapa del Arzobispado de Lima en el siglo XVII. En Ana Sánchez, *Amancebados, hechiceros y rebeldes. Chancay, siglo XVII.*



**Imagen 2.** El pueblo de Santiago de Maray en la actualidad (Foto: A. Bardales).

Actualmente, Santiago de Maray (Imagen 2) es la capital del distrito de Chercras,<sup>10</sup> uno de los doce que conforman la provincia de Huaura (departamento de Lima). Es una comunidad que, a pesar del tiempo transcurrido, conserva algunas fiestas tradicionales que se practican desde la época colonial, como la fiesta dedicada al Apóstol Santiago, o el culto al agua o “champería”.<sup>11</sup>

### **Contexto histórico**

El 27 de julio de 1677, el doctrinero del pueblo de Santiago de Maray, Juan de Esquivel y Águila, encontró indicios de prácticas rituales nativas dentro de su doctrina, lo cual desencadenó un juicio por “idolatrías”. Después de algunas averiguaciones, el doctrinero acusó a Juan Gutiérrez, Pedro Nicolás y Gonzalo Paico de ser los responsables de fomentar y realizar rituales “idolátricos”. Sin embargo, esta denuncia abrió la caja de Pandora, ya que provocó una respuesta legal por parte de los indios:

<sup>10</sup> Además de Santiago de Maray, que es la capital, este distrito, actualmente, está conformado por los siguientes pueblos: Tongos, Tulpay, Puñún y Canín.

<sup>11</sup> Esto lo pude corroborar en mi visita a la zona los años 2010, 2013, 2016 y 2017.

una acusación por capítulos (1678) que resultó muy reveladora porque describió el accionar del párroco ante los ojos de los indígenas. Cabe mencionar que ya existían acusaciones previas en contra del doctrinero por parte de los indios y de otros párrocos de las zonas circundantes antes de las denuncias señaladas en 1678,<sup>12</sup> pero ninguna con la resonancia y repercusión de los juicios por “idolatrías” y capítulos que se estaban desarrollando.

El periodo en que transcurren los acontecimientos, desde los antecedentes mencionados (1675-1676) a la acusación por “idolatrías” (1677) y la denuncia de capítulos (1678), fue una época de transición y cambios estructurales, tanto a nivel económico como a nivel político-social, donde la metrópoli ya no percibía los ingentes ingresos fiscales que la convirtieron en el imperio colonial más grande y poderoso del mundo. Esta, en cambio, era la época del rey Carlos II, “El Hechizado” (1665-1700), último monarca de la Casa de Austria y que gobernó en medio de una seria crisis fiscal que se había agudizado desde 1660 durante el gobierno de su padre, Felipe IV.<sup>13</sup> En el plano local, era virrey del Perú Baltasar de la Cueva y Enríquez de Cabrera, conde de Castellar (1674-1678), quien fue destituido por el rey en medio de fuertes enfrentamientos con los comerciantes limeños. Fue reemplazado por Melchor de Liñán y Cisneros—arzobispo de Lima de 1678 a 1708—, quien, entre 1678 y 1681, se convirtió en el primer clérigo en ocupar tan alto cargo en el Perú.<sup>14</sup>

A diferencia de la situación de la metrópoli española, las colonias americanas experimentaban una diversificación económica en sus regiones, producto de la consolidación de los circuitos económicos rurales que se fueron gestando en los alrededores de las minas en el siglo XVI y que para el XVII eran totalmente autosuficientes, al punto de poder hacer frente al declive productivo de los centros mineros que se venía experimentando desde el primer tercio del siglo XVII.

<sup>12</sup> Específicamente fueron dos las denuncias previas. En la primera, los indios de los pueblos de San Agustín de Puñun y de Canín (vecinos de Santiago de Maray) se negaban a pagarle las primicias al doctrinero Esquivel por considerarlas excesivas y estar sometidos a malos tratos. Ver Archivo Arzobispal de Lima (en adelante AAL), Primicias. leg. I (1675). La otra denuncia fue interpuesta por los indios de otro pueblo vecino, el de Churín, quienes señalaban que el cura realizaba cobros en una jurisdicción que no era la suya. Ver AAL, Convento de Nuestra Señora de la Merced, leg. VII: 23 (1676/1677). Ambos procesos son cortos y escuetos.

<sup>13</sup> Kenneth J. Andrien, *Crisis y decadencia. El virreinato del Perú en el siglo XVII* (Lima: Banco Central de Reserva del Perú / Instituto de Estudios Peruanos, 2011), 19.

<sup>14</sup> Ruben Vargas Ugarte, S. J., *Historia de la Iglesia en el Perú*, t. 2 (Lima: Imprenta Santa María, 1959), 192.

## **Los documentos y las denuncias**

Los casos se desarrollan alrededor de dos extensos expedientes (un expediente de “idolatrías” y otro de capítulos) que suman un total de 228 folios. Si bien la búsqueda de este material se origina por mi interés en la vida ritual del pueblo de Maray, la documentación me permitió analizar además varios aspectos de la vida social del pueblo. Ambos documentos se pueden consultar en el Archivo Arzobispal de Lima en las secciones Idolatrías<sup>15</sup> y Capítulos.<sup>16</sup>

## **El expediente de “idolatrías” de 1677**

Este expediente consta de 66 folios y está incompleto. Aunque la sentencia no figura, por lo manifestado en el último folio se desprende que al menos uno de los acusados fue hallado culpable y remitido a la ciudad de Lima.

## **Las acusaciones de “idolatrías”**

El 4 de septiembre de 1677, el licenciado Juan de Esquivel y Águila, cura de la doctrina de Santiago de Maray, acusó a tres ancianos—Juan Gutiérrez, Gonzalo Paico y Pedro Nicolás—de ser hechiceros. Según la manifestación del propio párroco, todo se inició al mediodía del martes 27 de julio de 1677, dos días después de las celebraciones de la fiesta de Santiago Apóstol, cuando un español llamado Joseph de Yjar comunicó al párroco que había encontrado en las cercanías del pueblo de Maray “una piedra del alto poco más de la estatura de un hombre parado que los indios llaman guanca” y que estaba “por todas partes vañada con sangre y en ella apegados muchos pelos negros de cuy y assi mismo la piedra untada de sebo de llama”.

Al día siguiente, el doctrinero, llevando una cruz, organizó una procesión hacia la zona y dio un sermón en el mismo lugar, demostrando el triunfo del sistema religioso cristiano sobre el “pagano”. Era un acto no solo litúrgico, sino también político dentro de un contexto colonial. En apariencia, el episodio había

<sup>15</sup> AAL, Idolatrías y hechicerías, leg. VII: 14 (V: 15), 1677.

<sup>16</sup> AAL, Capítulos, leg. 22: VIII, 1678.

culminado, sin embargo, un indio cantor abordó al cura cuando éste se dirigía a su casa después del sermón y le contó que en “otro paraje avia visto él de lejos yendo a otro pueblo circunvecino que se dice San Agustín de Canín muchos yndios e yndias puestas de rodillas”. Ante esta nueva revelación, el doctrinero se dirigió al lugar señalado y encontró “muchas guancas” colocadas en “sirculo haciendo una como plazoleta” y al costado una cruz destruida que el doctrinero mando a reedificar. Después de lo ocurrido, el párroco manifestó que regresó a su casa, donde fueron a verlo algunos indios para denunciar que los responsables del cuidado y sacrificios a las guancas que se habían encontrado eran tres “indios viejos” del pueblo de Maray: Juan Gutiérrez, Gonzalo Paico y Pedro Nicolás. Sin embargo, no procedió a detenerlos hasta que el fiscal mayor de la doctrina, Cristóbal Malqui, le advirtió que el indio Juan Gutiérrez estaba indagando sobre su situación legal. Esto desencadenó la detención de los tres indios, que fueron recluidos en la cárcel del pueblo vecino de San Juan de Tulpay, en donde se realizó el interrogatorio y posterior confesión de los implicados el 5 de agosto de 1677, después de varios días de silencio.

Las confesiones de los tres acusados de por sí constituyen un rico documento etnohistórico. En mi caso, solo mencionaré algunos aspectos relevantes para darnos una idea del alcance y el arraigo que estas creencias tenían dentro del pueblo de Santiago de Maray en 1677, considerado un periodo tardío dentro del esquema de Duviols sobre la periodización de las campañas de extirpación de “idolatrías”. De esta forma se registró el culto al agua, a los muertos, al sol, a la luna, al rayo, a las estrellas, al arco iris, a los remolinos, a la tierra, a los animales, a las plantas, al mar, a las cochas, a los puquios, a los ríos, al fuego, entre otros. También se menciona como la gente acudía a los hechiceros para tener, “buenas cosechas” o “buenos sucesos” en las actividades que emprendían los indios, remarcándose siempre la participación de todo el pueblo representado en la presencia del camachico. Dentro de la amplia variedad de rituales que se describen, es el ritual al agua o de la limpia acequia el que se destaca no solo por su detallada descripción, sino porque dicho ritual perdura hasta ahora.

La documentación también expone el mito de origen del pueblo de Maray, descrito de la siguiente manera en las palabras de Juan Gutiérrez, uno de los hechiceros:

Y dixo que este Ydolo Guacrayaru avia sido antes un hombre y era el sacerdote del sol y en aquel lugar [Llaullacayan] se avia convertido en piedra y por esta razón lo adoraba para que intercediese por ellos con el sol y asimismo dixo era el marcacharac y marcaioc esto es el Dios que adoran por guarda de su pueblo y que antes de convertirse en piedra llamo a Rupaigirca que era un valentísimo hombre para que guardasse dicho pueblo y llegando este a el en compañía de un hermano suio nombrado Punchaugirca y de una hermana nombrada Chuchupuquio los dos hermanos se convirtieron en piedra y la hermana en un puquio y están junto al dicho lugar Llaullacallan...<sup>17</sup>

Este relato, de los cuatro hermanos que fundan o son guardianes de un pueblo para luego convertirse en dioses, es recurrente en las sociedades andinas y requeriría un estudio aparte. En nuestro caso, y para los objetivos de este artículo, aprovecharemos esta narración para señalar que estas deidades locales poseían un relato mito-histórico que de por sí expresaba una lógica sociocultural propia, al tiempo que le daba más sentido e identidad y estaba profundamente conectada con la configuración social y geográfica del pueblo de Santiago de Maray, conjugando una serie de elementos que se engarzaban y se expresaban en los distintos rituales y representaciones de dioses (guancas o mallquis por ejemplo).

En el expediente también se mencionaba que a cada ayllu del pueblo de Santiago de Maray le correspondía un ídolo determinado. Así, los indios del ayllu Allauca se confesaban y adoraban al ídolo Guacrayaru y los del ayllu Ichoca con el ídolo Utcupullan, existiendo una jerarquía en la que Juan Gutiérrez era sacerdote de Allauca y el indio Francisco Llacuas lo era de Ichoca y, si este faltaba, era reemplazado por Gutiérrez en la realización de los rituales y sacrificios.

El otro acusado, Gonzalo Paico, que era un indio natural de Maray y tenía 60 años, señaló que “desde el pueblo ofrezía sacrificio de chicha y coca a dos cerros *Guanpucani* y *Carhuallacolca* que se miran desde el dicho pueblo”.<sup>18</sup> La mención de estos dos cerros (*Guanpucani* y *Carhuallacolca*) como deidades tutelares del pueblo será de suma importancia, ya que posteriormente el doctrinero la usará como una prueba del carácter “idolátrico” de los indios que lo denunciaron.

<sup>17</sup> AAL, Idolatrias y hechicerías, VII: 14, f. 2r, 1677.

<sup>18</sup> AAL, Idolatrias y hechicerías, f. 3v. El énfasis es mío.

Terminadas las declaraciones de los tres acusados, el doctrinero Esquivel decidió retornar a Santiago de Maray el 16 de agosto de 1677, trasladando consigo a los indios y emprendiendo una auténtica cacería y destrucción de los principales referentes religiosos del pueblo. Así, se dirigió al lugar conocido como Llaullacayan, señalado como el centro ceremonial dedicado a las deidades andinas, realizó un sermón y procedió a destruir todas las huacas que había en el lugar, no sin antes obligar a los tres acusados a confesar sus culpas y renunciar públicamente a sus creencias. Se procedió también a realizar dos detenciones más bajo la acusación de hechicería.

Ante lo abrumador de las evidencias, las autoridades eclesiásticas decidieron nombrar al doctrinero Juan de Esquivel y Águila como “juez visitador de idolatrías” de su propio pueblo, ordenándole que “remita” a Lima a los tres ancianos acusados de hechicería. El 1 de octubre de 1677, Esquivel juramentó como juez comisario de idolatrías, procediendo a realizar el interrogatorio a los testigos que en total fueron diez. Estos testimonios se registraron del 3 de octubre al 11 de octubre del mismo año y básicamente eran las mismas declaraciones que se mencionaron al inicio del proceso, agregándose algunos detalles y señalando a más implicados. De igual manera, el párroco decidió no mandar a Lima a los tres ancianos acusados de hechicería “para que se sacase testimonio de las declaraciones que hicieron dichos tres indios y se pusiese por vía de sumaria en esta causa”.

Siguiendo con el proceso legal, Pedro de Monte Mayor, el defensor de los tres indios, señaló el 27 de octubre que se debe “absolver y dar por libres a dichos menores del cargo y culpa que se les hace”, debido a que los tres indios habían actuado por “ignorancia de la gravedad de dicho pecado” y daban muestras de estar arrepentidos. También señaló que los testigos del doctrinero son “son varios y singulares y no dan razón de sus dichos concluyentes” y que básicamente sustentan sus testimonios en lo que han oído o lo que les parece, por lo que “conforme a la ley... no se le debe dar crédito alguno especialmente en causa criminal”. Sin embargo, no ahonda en más detalles y argumentos a favor de los indios. Esquivel mandó que esta escueta petición sea colocada entre la documentación del expediente.

Como se mencionó al inicio, el final del documento se encuentra incompleto y no se llega a saber cuál fue el final de los tres hechiceros acusados y de los demás implicados. Lo que sí es totalmente certero es que ya recaía sobre el juez de “ido-

latrías” y doctrinero, Juan de Esquivel y Águila, una denuncia de nueve cargos, los cuales formarían parte de un extenso juicio de capítulos emprendido por los indios de su misma doctrina.

### **La causa de capítulos de 1678**

El 10 de enero de 1678, los indios principales de cuatro de los diez pueblos de la doctrina de Santiago de Maray capitularon a su cura doctrinero, el licenciado Juan de Esquivel y Águila, acusándolo de explotación económica, abuso de autoridad y malos tratos. Este proceso se inició meses después del juicio por “idolatrías” que tuvo lugar en la misma doctrina.

Fueron nueve los capítulos (acusaciones) que le imputaron al cura doctrinero Juan de Esquivel y Águila y podríamos clasificarlos de la siguiente manera:

1. Incapacidad para predicar el evangelio a los indios, ya sea por desconocimiento del quechua o por no vivir cerca de sus feligreses. Expresados en el primer y segundo capítulo.
2. Cobros excesivos por los servicios religiosos prestados, explotación económica y abuso sexual; este último solo señalado en el sexto capítulo. Comprenden desde el tercer al octavo capítulo y el párroco señalaba que todo era parte de una “costumbre inmemorial” practicada por los indios (Imagen 3).
3. Abuso de autoridad y uso de la violencia contra las autoridades locales y otros indios (noveno capítulo) como Lorenzo Estrella (Imagen 4).

Al término de las acusaciones, los indios solicitaron “mando de prisión y secuestro de bienes” para el doctrinero Juan de Esquivel y Águila y que además “se retire a la Iglesia de San Juan de Mayobamba [y] no habite en la chacra de Tulpay”, pague a “los indios por fabricar casas y corrales” y “retire sus ganados de las sementeras de los indios dos leguas afuera”.<sup>19</sup> Los indios también señalaron que “el verdugo que ejecuta los castigos del caso es su fiscal Cristobal Malqui”.

---

<sup>19</sup> AAL, Capítulos, leg. 22: VIII, f. 7v., 1678.



Imagen 3. “El padre de doctrina amenaza a la tejedora andina que trabaja por orden suyo”. En Guamán Poma de Ayala, *Nueva Corónica y Bueno Gobierno*, 564 [578].



Imagen 4. "Verdugo: el padre de doctrina castiga cruel e indiscriminadamente". En Guamán Poma de Ayala, Nueva Corónica y Bueno Gobierno, 582 [596].

Posteriormente, se nombró como promotor fiscal a Thomas de Paredes, quién solicita que “se le mande [al doctrinero] la documentación de la iglesia” (sino- dales) concerniente a los pagos por bautismos, casamientos, primicias y misas.<sup>20</sup> Los indios cumplen con enviar la documentación y esta fue anexada al juicio.<sup>21</sup>

Finalmente, la causa de capítulos, fue admitida el 15 de junio de 1678 y se presentaron nuevos testigos de la parte acusatoria del 17 al 23 de junio en la ciudad de Lima. A cada uno de ellos, se les preguntó por los nueve cargos en contra del doctrinero y las respuestas corroboraron las acusaciones prácticamente en su totalidad,<sup>22</sup> lo cual era bastante común en este tipo de procesos.

### **La confesión del doctrinero**

El 15 de marzo de 1679, a pedido de él mismo, ante el notario Thomas de Paredes, prestó su confesión Juan de Esquivel y Águila, quien se encontraba en la ciudad de Lima desde diciembre del año pasado.<sup>23</sup> De una lectura general de su defensa, se puede notar que esta apuntaba a señalar su preocupación por la evangelización de los indios, así como a apelar a la “costumbre inmemorial” para justificar las exacciones económicas; finalmente buscaba justificar el uso de una violencia “controlada” para combatir la “idolatría” y la “falta de respeto” a la autoridad que el párroco representaba.

En lo referente su preocupación evangelizadora, Esquivel mencionó que “se ordeno a titulo de la lengua general de los yndios... en tiempo del Altísimo Señor arzobispo don Pedro de Villagómez”.<sup>24</sup> Por este motivo, explicó, es imposible que no sepa el idioma quechua, pues de lo contrario no se hubiera desempeñado bien en las diversas doctrinas donde trabajó y mucho menos hubiera tenido el permiso para trabajar como doctrinero.<sup>25</sup> Al mismo tiempo, el párroco afirmó que San Juan de

<sup>20</sup> AAL, Capítulos, leg. 22: VIII, f. 9v.

<sup>21</sup> AAL, Capítulos, leg. 22: VIII, ff. 9v-11r.

<sup>22</sup> Cabe señalar que las declaraciones eran prácticamente similares, con algunos matices, por lo que se supone que fueron copiadas íntegramente y estaban destinadas a reforzar lo dicho por los indios capitulantes en complicidad con las personas que copiaron las respuestas.

<sup>23</sup> AAL, Capítulos, leg. 22: VIII, f. 37r.

<sup>24</sup> AAL, Capítulos, leg. 22: VIII, ff. 37v-38 r.

<sup>25</sup> AAL, Capítulos, leg. 22: VIII, f. 37v. Como dato adicional, en el juicio por “idolatrías” de 1677, en

Tulpay, donde él pasaba mucho tiempo, era un pueblo y no una chacra como decían los indios<sup>26</sup> y que inclusive él había contratado a otro cura para que sea su asistente y atienda a los pueblos de la doctrina a los que él no podía llegar.

Sobre este punto, Esquivel comenzó a reforzar ante las autoridades eclesiásticas de manera sistemática la idea de que su “celo religioso” era el causante de las acusaciones en su contra, señalando que “no quieren yr a oyrla [la misa] como algunos [indios] lo hazen y por que los obliga y apremia a ello an movido este pleito...”<sup>27</sup>.

Los capítulos desde el tercero al octavo, que estaban asociados con la explotación económica, son refutados o justificados casi en su totalidad por el doctrinero, haciendo uso de la llamada “costumbre inmemorial”. Esta consistía en justificar y aprobar determinadas prácticas ilegales (cobros por los servicios eclesiásticos, trabajos no pagados, entre otros) basándose en el razonamiento de que los indios siempre daban dádivas y pagos a sus curas, no por obligación, sino por una costumbre practicada en el pueblo desde hace mucho tiempo de manera “voluntaria”. En cuanto a que azotaba a los indios, el doctrinero también lo admitió pero señaló que lo hacía porque estos no querían aprender acerca del evangelio.<sup>28</sup>

De esta forma, la confesión había culminado, quedando claro que la estrategia del doctrinero consistió en apelar a su celo y estricta disciplina religiosa asociada con el “respeto” a las “costumbres inmemoriales” del pueblo, que obviamente, lo beneficiaban económicamente y le daban un amplio marco de acción en el cual se trasgredían abiertamente las leyes coloniales.

### Los descargos de los indios

El 18 de marzo, el licenciado don Alonso Hurtado de Mendoza, protector general de los naturales, procedió a dar sus descargos en favor de los indios. Su argumentación,

---

el que Esquivel fue el juez, se mencionó que el cura realizó varios sermones y en ninguno se señala que haya necesitado un intérprete, aunque era común, también, que las misas sean dadas en latín o castellano sin que ningún indio pueda comprender una palabra de lo que se estaba diciendo.

<sup>26</sup> AAL, Capítulos, leg. 22: VIII, ff. 37v-38r.

<sup>27</sup> AAL, Capítulos, leg. 22: VIII, f. 38 r-v, el énfasis es mío.

<sup>28</sup> AAL, Capítulos, leg. 22: VIII, f. 45r-v.

de un folio, solo se centró en refutar la llamada “costumbre inmemorial”, señalando que es nociva para los indios sin ahondar más en el tema.<sup>29</sup> Finalmente, Alonso Hurtado de Mendoza solicitó que se condene al doctrinero Esquivel, “conforme a derecho canonigo y real” y que también devuelva a los indios “lo que les llebo injustamente por razon de ofrendas, camachicos, bautismos y entierros”, aparte de saldar sus deudas con “los mitayos e yndios que ocupó en ylar y en otros ministerios de su serbicio”.<sup>30</sup> El 12 de abril, las autoridades eclesiásticas exigieron que vuelvan a declarar ambas partes (doctrinero e indios), dando 20 días de plazo para presentar testigos y así dictar sentencia.<sup>31</sup>

### **Segunda defensa de Juan de Esquivel y Águila**

En esta oportunidad, la estrategia del doctrinero giró en torno a cuatro argumentos fundamentales. En primer lugar, señaló que los capítulos son parte de una venganza de los indios del pueblo y doctrina de Santiago de Maray a raíz del juicio de “idolatrías” de 1677, en el que el doctrinero Esquivel fue el juez.<sup>32</sup> Declaró seguidamente que las ofrendas y dinero que recibió por parte del pueblo eran parte de una antigua costumbre, de la que también se beneficiaron los anteriores curas doctrineros sin que por ello se les haga juicio. En tercer lugar, el doctrinero aceptó haber azotado a algunas autoridades del pueblo, pero lo hizo por su “celo religioso” y para imponer autoridad. Finalmente, el doctrinero puso mucho énfasis en la identidad de los testigos y en sus procedencias, señalando que algunos testigos no habían sido del todo veraces en sus identidades, estando algunos de ellos implicados en el juicio de idolatrías de 1677. Esta segunda confesión tuvo un impacto tremendo en la parte acusadora, ya que los testigos de los indios no se volvieron a presentar a dar su declaración a pesar de que las autoridades eclesiásticas les pidieron que corroboren sus testimonios.

En cuanto a la señalada venganza, que según el doctrinero fue producto de su celo religioso, concluyó que la causa de capítulos se trataba específicamente de una

<sup>29</sup> AAL, Capítulos, leg. 22: VIII, f. 48r.

<sup>30</sup> AAL, Capítulos, leg. 22: VIII, f. 48r.

<sup>31</sup> AAL, Capítulos, leg. 22: VIII, f. 48v.

<sup>32</sup> AAL, Capítulos, leg. 22: VIII, f. 50r.

represalia por el proceso que tuvo lugar en el mismo pueblo de Santiago de Maray en 1677, donde se destruyó, entre muchas otras deidades, un ídolo llamado Carhuallacolca. Esta clara asociación entre ambos expedientes judiciales (“idolatrías” / capítulos) nos revela las pugnas, los recursos legales y las lógicas de enfrentamiento entre dos facciones dentro de este pueblo colonial.

Por ejemplo, en el caso de su desconocimiento del quechua (primer capítulo), Esquivel se jactaba de “aver descubierto tanta ydolatria con sus ydolos y mochaderos como estaba oculto y solapada solo mediante la predicación sin valerme de otro medio alguno como consta de las declaraciones que hicieron los que resultaron culpados en dichos autos de idolatría”.<sup>33</sup> Además agrega que se tituló de buen “lenguaraz” (persona que domina el quechua) en la época del arzobispo don Pedro de Villagómez y que aprobó más de 12 exámenes, siendo examinado “en 30 oposiciones que tengo hechas a diferentes curatos”.<sup>34</sup> Así mismo, volvió a señalar que las exacciones económicas se trataban en realidad de “ofrendas” y “dádivas”, amparándose, nuevamente, en la llamada “costumbre inmemorial”.

Terminados sus descargos, la última parte de su defensa la dedicó a minar la credibilidad de los testigos de la parte acusatoria. El doctrinero señaló que las acusaciones en su contra eran totalmente falsas, puesto que sus acusadores presentaron serios antecedentes que invalidarían sus declaraciones, como provenir de los pueblos donde se “descubrió la idolatría”, lo cual reveló un ánimo de venganza. Tal es el caso del indio Antonio Criollo,<sup>35</sup> que figura como uno de los indios capitulantes, lo cual fue señalado por el doctrinero Esquivel.

### **La contra respuesta de los indios**

Recién el 7 de junio de 1679, los indios, a través del procurador general de los naturales, Joseph Mexía de Estela, respondieron a la segunda defensa de Juan de Esquivel y Águila. Sabiendo que la estrategia de defensa del párroco se centró en la utilización del juicio de “idolatrías” como detonante de la acusación por capítulos,

<sup>33</sup> AAL, Capítulos, leg. 22: VIII, f. 50v.

<sup>34</sup> AAL, Capítulos, leg. 22: VIII, f. 50v.

<sup>35</sup> AAL, Capítulos, leg. 22: VIII, f. 1r. La lista de indios que capitularon al doctrinero está conformada por nueve personas y efectivamente se hace mención a Antonio Criollo.

Mexía de Estela tuvo que desmentir tal acusación, señalando que los naturales eran buenos cristianos, ya que “todos los dichos mis partes proceden como catolicos observando los preceptos y seremonias de la iglesia sin mezclarse ni aun remotamente con ritos del gentilismo ni seremonias de idolatría...”<sup>36</sup>

También señaló que los indios “son de buenas procedencias y de especial debocion a lo conzerniente a nuestra santa fe católica”. Con esta aclaración pasa a desvirtuar la defensa del doctrinero que sindicaba a los indios como “idólatras” (que adoraban a un ídolo nombrado Caruayacolca o Carhuallacolca):

[l]a adoracion que se afirma al idolo nombrado Carhuayacolca es fabrica que maliciosamente le antepuso para esepcioniar estos capitulos respeto de estar amenzasado de ellas el dicho cura y aver principado ya las quejas a sus desafueros y agravios que padecen los indios sus feligreses...<sup>37</sup>

Después de este preámbulo, el procurador de los naturales pasó a examinar los descargos realizados por el párroco, señalando algunos puntos que vale la pena mencionar. Por ejemplo, en lo relativo al desconocimiento del quechua por parte del doctrinero, el procurador de los naturales puso en tela de juicio el nivel académico de las “probanzas” o certificados presentados por el doctrinero, las cuales daban cuenta de su amplio conocimiento del quechua, señalando que

en quanto a las respuestas que suelen dar a las preguntas que se hacen en la lengua ... se reduzen ha actos de contrición y otras cosas conzernientes a este punto suelen los examinados ynstruirse y con estas prebenciones pasan los exámenes hallandose después en la enseñanza y confesiones de los yndios sin el conocimiento del idioma en perjuicio de sus conciencias y en daño de los miserables yndios...<sup>38</sup>

<sup>36</sup> AAL, Capítulos, leg. 22: VIII, f. 72r

<sup>37</sup> AAL, Capítulos leg. 22: 72r-72v.

<sup>38</sup> AAL, Capítulos, leg. 22: VIII, ff. 72v-73r.

El procurador, en su afán por desvirtuar la defensa de Esquivel, realizó una crítica directa al sistema de evaluación de los doctrineros, catalogándolo como deficiente y concluyendo que era “innegable la poca pericia y expedición que tiene en la lengua general”. Sin embargo, más allá de eso, podemos concluir que los descargos de la defensa se limitaron a reiterar sus acusaciones, sin aportar ningún elemento de juicio nuevo que permitiera reforzar la posición acusatoria de los indios.

### **El final de la causa de capítulos y la sentencia**

Terminadas estas declaraciones, el proceso debería continuar con la anexión de los interrogatorios a los testigos de ambas partes. Solo el doctrinero cumplió con esto, ya que los indios capitulantes nunca lograron llevar a los testigos que sirvieran de soporte a sus acusaciones. Esto tuvo un profundo impacto en el desenlace del juicio por capítulos en favor del clérigo. De esta forma, el 30 de octubre se dio por concluido el juicio y el 20 de noviembre de 1679, el juez eclesiástico, doctor Pedro de Villagómez, homónimo del fallecido arzobispo, antes de dictar sentencia señaló que

hallamos atento a los autos y meritos de la causa que los dichos yndios capitulantes *no provaron su accion y querella como predicarlos convino declaramos por no provada* y que el dicho licenciado don Juan de Esquivel provo sus expresiones y defensas damosle por bien probadas.<sup>39</sup>

Se mencionó que por falta de pruebas por parte de los indios, sus acusaciones no resultaron creíbles. Por lo tanto, el doctrinero Juan de Esquivel y Águila terminó siendo absuelto de las nueve acusaciones, señalándose en cada una de ellas que “le absolvemos y damos por libre”.<sup>40</sup> Además se condenó a los indios capitulantes a “200 azotes y 4 años de galeras que sirvan en el puerto del Callao a su magestad por la calumnia evidente y calificada que resulta de la causa sobre la qual los reacusó

<sup>39</sup> AAL, Capítulos, leg. 22: VIII, f. 151r-v, el énfasis es mío.

<sup>40</sup> AAL, Capítulos, leg. 22: VIII, f. 151r-152r.

el dicho licenciado don Juan de Esquibel”.<sup>41</sup> Los indios apelaron la sentencia y el 9 de abril de 1680, el doctor Villagómez declaró desierta la apelación y como “cosa juzgada la causa”, poniendo fin a todo el proceso.

### **Análisis hermenéutico**

En esta parte del trabajo, realizaré un análisis de las acusaciones tanto de “idolatrías” como de capítulos buscando establecer la verosimilitud (que tanto se acercan a la verdad) de ambos procesos judiciales. Para ello analizaré la información de ambos juicios de manera cruzada y como algo continuo y complementario. De igual manera, encontraré hechos o sucesos que conecten ambos procesos judiciales para finalmente entender la sentencia del juicio por capítulos, donde el doctrinero fue absuelto.

### **La verosimilitud de las “idolatrías”**

Un punto clave en la demostración de que el juicio de capítulos de 1678 es una reacción de los indios del pueblo y doctrina de Santiago de Maray al proceso de “idolatrías” de 1677 es la existencia de prácticas “idolátricas” en dicho lugar y que estas estaban profundamente relacionadas con la organización socioeconómica y cultural. Para llegar a ese punto, es necesario remarcar la enorme importancia que en 1677 tenían las deidades locales para los pobladores de Santiago de Maray, tanto en la reproducción social, cultural y económica de su pueblo. Este año es posterior al llamado “gran quiebre de las mentalidades andinas”, ocurrido, supuestamente, en 1660 y que se caracterizó por la disminución de la “idolatría” en los pueblos andinos.<sup>42</sup> En apariencia, “la lucha contra los cultos autóctonos había sido eficaz y...

<sup>41</sup> AAL, Capítulos, leg. 22: VIII f. 152r-153v.

<sup>42</sup> Siguiendo la cronología de Pierre Duviols, el juicio de “idolatrías” de 1677, se enmarcó en una época posterior a la denominada cuarta campaña, liderada por el arzobispo Villagómez (1641-1671), situándolo en una etapa tardía. Ver Duviols, *La Destrucción de las Religiones Andinas*. Sobre esto, un punto de vista influyente en los estudios sobre la religiosidad andina colonial fue el postulado por George Kubler, quien manifestó que para el año 1660, los indígenas ya estaba convertidos al catolicismo. Ver Kubler, “The Quechua in the Colonial World”, en *Handbook of South American Indians*, vol. 2, Julian H. Steward, ed., (Washington D. C.: Bureau of American Ethnology, Smithsonian Institution, 1946), 331-410.

éstos se hallaban en decadencia”,<sup>43</sup> con lo cual cualquier proceso o investigación de “idolatrías”, posterior a esa fecha, solo revelaría aspectos marginales e irrelevantes que nada tenían que ver con la vida social de un pueblo rural. Sin embargo, estudios posteriores demuestran que también hubo un cambio significativo en la mentalidad de los colonizadores<sup>44</sup> y que más bien, los indígenas, para fechas posteriores a 1660, “ya tenían más experiencia con respecto a las visitas de idolatría y habían elaborado estrategias para ocultar sus creencias verdaderas”, adaptándose al contexto represivo colonial.<sup>45</sup> Es decir, las campañas de extirpación de “idolatrías” no lograron destruir ni hacer desaparecer totalmente las religiones andinas, que demostraron su gran capacidad de adaptación. Así tenemos que en el juicio de 1677, el acusado Juan Gutiérrez mencionó que la adoración al sol, al agua, a los mallquis y a las guancas correspondía tanto a un plano individual como colectivo en busca de mejores cosechas o de fertilidad. Por lo tanto, estos eran rituales de conservación socioeconómica de determinados patrones organizativos que tuvieron que adaptarse a los cambios históricos por los que pasaron las sociedades andinas y que en algunos casos se practican hasta la actualidad, estando ampliamente documentados para el periodo colonial.

Por ejemplo, durante el juicio de “idolatrías” de 1677, se mencionó que el doctrinero destruyó muchísimos mallquis, quemándolos y arrojando sus cenizas al río, al tiempo que detuvo a mucha gente. Esto fue corroborado por el indio ladino Juan Crisóstomo Atahualpa, quien mencionó que a raíz de “la aberiguacion que dicho cura hizo de la ydolatria descubrió muchos ydolos pertenecientes a los yndios de Maray y Puñún y que prendía mucha gente asi hombres como mujeres rreos culpados”.

Estos hechos no pasarían de ser simples anécdotas, propias de contextos coloniales, si no se tomara en cuenta el profundo valor sociocultural que estas deidades encerraban. Al respecto Iris Gareis señala que

---

<sup>43</sup> Iris Gareis, “Extirpación de idolatrías e identidad cultural en las sociedades andinas del Perú virreinal (siglo XVII)”. *Boletín de Antropología* 18, n° 35 (2004): 269.

<sup>44</sup> Kenneth Mills ha dado más luces sobre este periodo. Él señala que el famoso “quiebre” de las mentalidades andinas ocurrido a partir de 1660 es en realidad un cambio en la mentalidad de los extirpadores producto de la difusión e influencia en España, y en toda Europa, de ideas racionalistas, como las de Baruch Spinoza (filósofo holandés, 1632-1677), enmarcadas dentro de los albores del pensamiento científico del siglo XVII. Ver Kenneth Mills, “Villagómez and After”, en *Idoltry and its Enemies. Colonial Andean Religion and Extirpation. 1640-1750* (Princeton: Princeton University Press, 1997), 137-169.

<sup>45</sup> Gareis, “Extirpación de idolatrías”, 269-270.

la destrucción de las representaciones de dioses y de las momias afectó sobremanera a las sociedades andinas... las campañas de extirpación de idolatrías, por consiguiente, no solo atentaron contra las religiones andinas sino también contra la identidad cultural de los pueblos afectados.<sup>46</sup>

Bajo este esquema, si tomamos como ejemplo la adoración a los mallquis (que en quechua significa “la planta tierna para plantar”) o cuerpos momificados de los antepasados en un pueblo rural como Santiago de Maray, estos tenían vinculación con aspectos identitarios que estaban asentados no en abstracciones alejadas de su realidad, sino en aspectos totalmente tangibles e importantes como la fertilidad de la tierra y de los animales domésticos, tan vitales en un medio agrícola colonial, ya que garantizaban la reproducción social y económica del pueblo.<sup>47</sup> De igual manera, Frank Salomon señala que el culto a los mallquis o ancestros era fuente de fertilidad, siendo la base del mantenimiento y reproducción del sistema social.<sup>48</sup>

De esta forma, el “bienestar del grupo local estaba estrechamente vinculado a los mallquis porque se creía que éstos, al sentirse desatendidos por sus descendientes, enviarían enfermedades y matarían todo el linaje.”<sup>49</sup> Por lo tanto, la adoración a estas divinidades locales no era una mera práctica ritual caracterizada por su particularidad, sino que reforzaba la cohesión social y era socialmente funcional a la realidad colonial de ese entonces, tanto en un plano colectivo como personal. Así, un ataque a dichas deidades era también una agresión al modo de reproducción social y cultural del pueblo de Santiago de Maray. En ese sentido, Iris Gareis señala que “[en] las culturas autóctonas se consideraba que el culto a los antepasados y a las deidades andinas era esencial para asegurar, además del bienestar individual, la pervivencia de todo el grupo social”.<sup>50</sup>

También es interesante poner atención a la confesión de Juan Gutiérrez en torno a la explicación mito-histórica del origen de cuatro deidades locales del pue-

<sup>46</sup> *Ibid.*, 266.

<sup>47</sup> *Ibid.*, 275, 278.

<sup>48</sup> Frank Salomon, “‘The Beautiful Grandparents’: Andean Ancestor Shrines and Mortuary Ritual as Seen Through Colonial Records”, en *Tombs for the Living. Andean Mortuary Practices*, Tom Dillehay, ed. (Washington D. C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 1995), 7.

<sup>49</sup> Gareis, “Extirpación de idolatrías”, 275, 276.

<sup>50</sup> *Ibid.*, 266.

blo de Santiago de Maray.<sup>51</sup> Estas deidades locales poseían un relato mito-histórico que de por sí expresaba una lógica sociocultural propia, al tiempo que le daba más sentido e identidad y estaba profundamente conectada con la configuración social y geográfica del pueblo de Santiago de Maray, conjugando una serie de elementos que se engarzaban y se expresaban en los distintos rituales y representaciones de dioses (guancas o mallquis, por ejemplo). De allí que su quema o destrucción bien podría justificar el riesgo de capitular a su doctrinero.

Por lo tanto, teniendo en cuenta la cantidad de deidades destruidas (mallquis quemados, guacas deshechas, especialistas religiosos humillados), es claro que la figura del doctrinero Esquivel debió generar una profunda animadversión en los lugareños, lo cual se agudizó con su nombramiento como de juez de “idolatrias”. Este ambiente social era el caldo de cultivo perfecto para avivar las rencillas en contra del párroco, quien ya venía dando muestras de abuso de autoridad, como veremos más adelante. Esto generó a su vez que los indios busquen la reivindicación de sus deidades que habían sido vapuleadas por el doctrinero y qué mejor forma que con las herramientas legales que el mismo sistema colonial les había proporcionado.

De esta forma, con una serie de deidades engarzadas a su núcleo socioeconómico, es perfectamente entendible por qué en su segunda confesión durante el juicio por capítulos de 1678, el doctrinero Juan de Esquivel y Águila señalaba lo siguiente:

se hade servir vuestra merced de absolverme y darme por libre en todos los cargos capítulos que contra mi se deducen por lo general de derecho y que tengo declarado en mi confesion contra mi los yndios del pueblo de Puñún por aver descubierto el mocadero de un ydolo nombrado Caruayacolca a quien adoran teniendo entre ellos ministros de dicho ydolo y reselossos de la diligencia que yo avia de hacer por la que estaba hecha y principiada como consta de los autos que están en este juzgado eclesiástico hechos en virtud de comisión para el casso y temerossos del progresso en la averiguación por hallarse culpados los mas yntroduxeron los dichos capítulos...<sup>52</sup>

<sup>51</sup> AAL, *Idolatrias y hechicerías*, VII: 14, f. 2r, 1677. Ver nota 17.

<sup>52</sup> AAL, *Capítulos*, leg. 22: VIII, f. 50r.

En apariencia fue la respuesta lógica de un párroco arrinconado ante las serias acusaciones de sus indios feligreses. Obviamente, cuando los indios tuvieron que realizar sus descargos también señalaron que dicha acusación por parte del cura era un invento.<sup>53</sup>

Sin embargo, cruzando la información con el juicio de “idolatrías” de 1677, encontramos que efectivamente el ídolo Caruayacolca o Carhuallacola es mencionado en más de una ocasión. El primer personaje que dio cuenta de ello en aquel juicio fue Gonzalo Paico, uno de los principales acusados en la investigación de ese entonces. En aquella ocasión Paico mencionó que “desde el pueblo ofrezía sacrificio de chicha y coca a dos cerros Guanpucani y Carhuallacola que se miran desde el dicho pueblo...”.<sup>54</sup> Además, en el mismo juicio de 1677, el fiscal del pueblo, Cristóbal Malqui, brindó en su testimonio una descripción muy detallada del ídolo Caruayacolca, consolidando así la importancia que tenía dentro del pueblo. En aquella oportunidad mencionó que

sabe porque lo vio que un zerro nombrado Caruayacolca que esta distante del dicho pueblo de Maray legua y media y que de dicho pueblo se mira dicho zerro estaba un ydolo nombrado también Caruayacolca que es una piedra muy grande de alto de tres estadios por la parte que mira al sol de color cavellado y por la parte que mira al poniente de color zenisiento y por dicha parte que mira al poniente tiene sobre si recostados muchas piedras grandes y al pie hecha en el suelo una caja de lozas en la cual estava una llama reciente muerta pequeña y un cantaro tapado la boca con zevo de llama y por la parte que mira al sol tenia pintadas muchas lunas, ríos y muchos indios de colorado y en una como capillita estava una cabeza de la forma de un hombre hecha de piedra artificiosamente...<sup>55</sup>

De la misma manera, el indio Baltasar Quispi, natural de Maray, señalaba que el ídolo Caruayacolca era adorado por “toda la gente del pueblo” de Santiago de Maray.

<sup>53</sup> Ver nota 38.

<sup>54</sup> AAL, Idolatrías y hechicerías, VII: 14, f. 3r.

<sup>55</sup> AAL, Idolatrías y hechicerías, VII: 14, f. 19v.

La existencia y mención de este ídolo en ambos expedientes (“idolatrias” y capítulos) era el enlace evidente y preciso que el doctrinero necesitaba para defenderse y argumentar que los capítulos eran solo una venganza de los indios, tal como consta en la pregunta treinta y cinco del cuestionario al que fueron sometidos los testigos del doctrinero:

Y saben que dicho cura en la averiguación que hizo de la causa de la idolatría descubrió muchos ydolos que pertenesian a los indios de Maray y Puñún. Y que de dichos pueblos prendió dicho cura por reos y culpados muchos yndios e yndias y que por esta causa o vengativos, recelosos, juran contra dicho cura los yndios dos pueblos y que asi los tienen por testigos falsos...<sup>56</sup>

Cabe recordar también que casi todos los testigos del doctrinero corroboraron la existencia del ídolo Caruayacolca, estableciendo que existía una relación entre el juicio por capítulos y la investigación por “idolatrias”.

Otro punto importante señalado por los indios capitulantes y que compete a lo ocurrido en el juicio por “idolatrias” es que el doctrinero, desde que “entro a dicho curato”, adoptó conductas abusivas que generaban rechazo dentro de la comunidad. Este sería un detalle sin ninguna importancia, pero teniendo en cuenta que, según su propia confesión, Esquivel entró a trabajar en la doctrina de Santiago de Maray “poco más de seis años”, llama fuertemente la atención que en todo este lapso de tiempo no haya existido ninguna denuncia de la envergadura del juicio de capítulos de 1678 contra el doctrinero por parte de los indios. Habría que preguntarse entonces por qué los indios no lo denunciaron antes. Esto nos indica y refuerza la idea de que los indígenas “convivieron” con las malas prácticas del doctrinero hasta que paulatinamente se fueron haciendo más coercitivas, hasta desembocar tanto en el juicio por “idolatrias” como el de capítulos.

De esta forma, un juicio por idolatrias que en apariencia encierra únicamente descripciones de rituales y deidades estaba profundamente influenciado y engarzado con la micropolítica de la doctrina de Maray. Como acabamos de ver, la sola exis-

---

<sup>56</sup> AAL, Capítulos, leg. 22: VIII, f. 90v-91r.

tencia de un sistema ritual nativo clandestino y funcional era más que suficiente para entender la envergadura de los procesos judiciales que estamos analizando. En ese sentido, las mal llamadas “idolatrías” eran tan reales y cotidianas como los abusos del doctrinero que analizaremos a continuación.

También es pertinente señalar que tanto en el juicio por “idolatrías” como el de capítulos se mencionan a personajes recurrentes, lo cual demostraría la interconexión y complementariedad en ambos procesos. Uno de ellos es el indio Antonio Criollo. Este era uno de los indios capitulantes, quien, según su propia confesión, era natural de Santiago de Maray y uno de los que encabezó la denuncia por capítulos contra el doctrinero. Sobre él, Esquivel mencionó lo siguiente en su segunda confesión:

del pueblo de Marai *Antonio Criollo* comprehendido en la misma ydolatria que demas de aver delatado de si es hijo de *Gonzalo Paico* el mayor ministro de docmatisador de sus gentilismos ydolatrias y supersticiones procesados todos como consta de los autos originales de esta materia que pido se reconozcan para la resolución de este punto y de terminación de esta causas.<sup>57</sup>

El doctrinero identificó a su acusador, Antonio Criollo, como hijo de Gonzalo Paico (uno de los acusados por idolatría). Esta información fue corroborada por el pachacuraca y principal del pueblo de San Pedro de Tongos, Pedro Yauri Quispe Pacha, que era uno de los testigos del doctrinero en el juicio por capítulos de 1678. Él fue el único en señalar que el mencionado indio (Antonio Criollo) era hijo de uno de los acusados por “idolatrías”:

... save y conoze a Antonio Criollo uno de los capitulantes que es hijo de uno de los comprehendidos en la causa de ydolatria de que se podrá inferir como dicho tiene en otras declaraciones averse movido dichos capitulantes y vengarse...<sup>58</sup>

<sup>57</sup> AAL, Capítulos, leg. 22: VIII, f. 50r., el énfasis es mío.

<sup>58</sup> AAL, Capítulos, leg. 22: VIII, f. 129r.

Si bien es cierto que ningún otro testigo confirmó esta filiación, es interesante notar que una autoridad colonial andina sí lo hace, más aún cuando el cruce de informaciones con el juicio de “idolatrías” de 1677 nos permite determinar que ambos personajes aparecen implicados.

Gonzalo Paico era uno de los tres acusados como “ministro de ydolatria”, lo cual está ampliamente documentado en el expediente de 1677, quedando clara su importancia social y religiosa. En aquella oportunidad, se señaló que Paico era natural del pueblo de Santiago de Maray y que era uno de los sacerdotes que participó en el ritual de la limpia de la acequia y la adoración a dos cerros—Guanpucani y Caruayacolca—, y que era además adivino y curandero.

Por su parte, Antonio Criollo, antes de convertirse en el indio capitulante de 1678, es mencionado tres veces—y en distintas facetas—en el juicio de 1677. Primero como acusado, luego como pregonero y finalmente como un “idólatra arrepentido”. En el primer caso, el 5 de agosto de 1677, Juan Gutiérrez, otro de los indios acusados como “idólatra” principal, señaló que Antonio Criollo era una de las personas que le “mingaron” (ofrendaron) para recibir salud o para saber acerca de su futuro. En el segundo caso, el 14 de noviembre de 1677, se mencionó que Antonio Criollo fue el pregonero encargado de comunicar la carta de edicto a unos indios “idólatras” prófugos. Finalmente, el 19 de noviembre de 1677, el mencionado personaje aparece en una lista de treinta y tres “idólatras” auto inculpados y “arrepentidos”.

Esto comprueba que, efectivamente, Antonio Criollo sí estuvo comprometido con el juicio de 1677, o al menos estaba al tanto de dicho proceso. Por tanto, teniendo en cuenta sus antecedentes y su condición de “idólatra arrepentido”, lo cual además quedó registrado en los archivos eclesiásticos, llama la atención que se arriesgase tanto, a no ser que hubiera tenido motivos realmente poderosos que lo hayan impulsado a sumarse a la acusación por capítulos de 1678, como un posible parentesco. En efecto pudo ser un error de cálculo, ya que tal vez pensó que los cargos y el accionar del doctrinero Esquivel eran tan evidentes que nadie se fijaría en el detalle de su filiación y participación en actos “idolátricos”.

Asimismo, Antonio Criollo jamás realizó sus descargos o se atrevió a desmentir que Gonzalo Paico sea su padre. Más bien es muy llamativo que el protector de los naturales, en el juicio por capítulos, afirmara que ninguno de los principales

acusadores fue encausado en la acusación de “idolatrías” de 1677, lo cual, como acabamos de notar, en el caso de Antonio Criollo, es totalmente falso.

### **Las causas de capítulos: Contraparte de las “idolatrías”**

En apariencia, todo este cruce y corroboración de información juega a favor del párroco, afianzando la relación ataque-contraataque. Pero también nos sitúa en la incómoda posición de aceptar plenamente la versión del doctrinero, lo que implica desconocer todas las acusaciones en su contra, es decir, asumir su completa inocencia. Tal procedimiento solo estaría contemplando una parte de la historia y le restaría importantes elementos de juicio para comprender en qué contexto y circunstancias se desarrollaron las acusaciones y, en general, las distintas dinámicas sociales y culturales. Esto significa explicar la verosimilitud de las acusaciones en contra del doctrinero, lo cual nos llevará, por consecuencia lógica, a demostrar que el “descubrimiento” de las “idolatrías” en Maray por parte de Esquivel también respondía a pleitos por el control de los recursos del pueblo y no solo al arraigado “paganismo” de los indios.

Sin embargo, si las acusaciones por capítulos de 1678 (que según el doctrinero eran un invento fruto de la desesperación de los “idólatras” indígenas) estaban plenamente asociadas con la investigación por “idolatrías” del año anterior, este razonamiento también puede funcionar a la inversa, sin que ello invalide la primera asociación. Por lo tanto, sería válido preguntarse cómo un sistema de creencias “idolátrico” tan grande y evidente no fue detectado nunca por el doctrinero Esquivel en sus más de seis años de trabajo en Santiago de Maray. ¿Nunca hubo sospechas? Y si las hubo, ¿por qué no investigó y realizó las denuncias mucho antes, si era un celoso defensor de la fe católica como decía serlo? Cabe recordar que Esquivel no era un cura novato, pues ya tenía más de seis años de haber ingresado a la doctrina de Santiago de Maray, como consta en su segunda confesión. Y efectivamente, según consta en la documentación de los concursos para las posiciones de párrocos entre 1672 y 1673,<sup>59</sup> este doctrinero provenía de la doctrina de Huarochirí, que para el 15 de noviembre de 1672 ya se declaraba “vacante por promoción del bachiller

<sup>59</sup> AAL, Concursos, leg. V, exp. 6.

don Juan de Esquivel y Águila su último poseedor”. Esto corrobora no solo la información brindada por Esquivel en torno a su permanencia en Maray, sino también que venía de una zona caracterizada históricamente por la presencia de actividad idolátrica. Por ello, resulta un tanto extraño que recién a los seis años de permanecer en Maray, el experimentado doctrinero tome real conciencia de que existían ídolos, hechiceros y una activa religión andina presente en la zona.

Por otro lado, ya desde 1621 se contaba con el libro de Joseph Pablo de Arriaga, *La extirpación de idolatría en el Perú*, que era el manual de uso obligatorio para doctrineros y visitadores para lidiar contra las religiones nativas. En este documento ya se advertía sobre la presencia de “idolatrías” en Checras (el pueblo de Maray se ubica en esa zona).<sup>60</sup>

También se contaba por esa época con la importante obra del arzobispo Pedro de Villagómez, publicada en 1649, que se titula *Carta pastoral de Exhortación e Instrucción contra las idolatrías de los indios del Arzobispado de Lima*. El libro es un manifiesto en contra de las “idolatrías” en sus múltiples formas y cómo, a pesar del tiempo transcurrido, esta seguía vigente en el “corazón” y la mente de los indios. Por esta razón, el arzobispo instaba a los doctrineros a seguir combatiéndola de raíz.

Entonces no es muy creíble que Esquivel, con todos estos antecedentes, no haya podido notar antes de 1677 que sus indios practicaban ritos “prohibidos” y más aun teniendo en cuenta la envergadura que estos tuvieron, según consta en el juicio de “idolatrías”. Por todo esto, es válido preguntarse por qué la investigación por “idolatrías” apareció justo cuando ya empezaban a aparecer quejas no solo a nivel de los indios locales y de los pueblos vecinos, sino que incluso se involucraron otros párrocos en contra del doctrinero Esquivel. Esto reforzaría la idea de que no solo los indios “convivieron” con las malas prácticas de su contraparte, el párroco, sino que el mismo doctrinero se hizo de la “vista gorda” y toleró durante mucho tiempo las evidentes prácticas “idolátricas” de sus indios a cambio de que estos sigan contribuyendo con su enriquecimiento y tolerando su conducta impropia que era precisamente lo que los indios denunciaron con justa razón. Solo cuando los indios comenzaron

---

<sup>60</sup> Pablo Joseph de Arriaga, *La Extirpación de la Idolatría en el Perú* (Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas, 1999 [1621]), 18.

a reaccionar haciendo uso de mandatos judiciales para frenar sus exigencias económicas “se percató de su idolatría” y, a su vez, comenzó a trastocar una de las fibras más sensibles para los indios que bien merecía una denuncia por capítulos.

### **La verosimilitud de las causas de capítulos**

En cuanto a la veracidad o falsedad de los cargos en contra del párroco, la versión de los indios lo describía como el arquetipo del cura doctrinero ambicioso y cruel. Esto no era extraño y más bien calzó perfectamente en el patrón de reclamos coloniales indígenas encontrados en distintos expedientes que han sido analizados en diversos artículos. Por tanto, no era extraño que las doctrinas hayan sido vistas como un medio de ascenso social y enriquecimiento personal.

Al revisar las denuncias en contra del doctrinero podemos notar las amplias diferencias que existieron entre lo que se establecía como obligaciones de los párrocos en la distintas normativas eclesiásticas y la realidad cotidiana colonial. Por ejemplo, Carlos Carcelén nos menciona las obligaciones y requerimientos que se esperaban de los párrocos y que estaban muy bien reseñados para el siglo XVII en el *Itinerario para párrocos de indios*, de Alonso Peña Montenegro. Este documento señalaba que los doctrineros debían predicar a los indios no solo en romance, sino también en su lengua; residir continuamente en su parroquia y predicar constantemente la doctrina cristiana a sus feligreses.<sup>61</sup>

En este caso, una de las nueve acusaciones contra Esquivel estaba asociada con no estar “muy apto en la lengua general del inga por cuiu causa quedan sin sermón” los indios de su doctrina. Los acusadores incluso llegan a decir que el cura solo les habla en “romance”. Sin embargo, durante el juicio por “idolatrías”, el licenciado Juan de Esquivel y Águila se mostró como un cura doctrinero lleno de “rectitud y celo religioso”, que les hablaba a los indios en su idioma y que destruía las deidades “idolátricas”. Por tanto, la primera acusación es un claro descrédito a esta imagen. Sin embargo, cabe recordar que en el juicio por “idolatrías” de 1677, el cura narró la forma en que obtuvo las confesiones de los tres principales acusados:

---

<sup>61</sup> Carlos Carcelén Reluz, “Doctrinas y doctrineros. Sierra limeña, siglos XVI y XVII”, *Nueva Síntesis* 1-2 (1994): 56-66.

... todas las mañanas a cada uno... los hacia traer a mi casa [en San Juan de Tulpay] catequisandoles y preguntandoles cerca de la ydolatria... respondiendolos tres una misma cossa visto lo qual reconosi que se comunicaban lo que avian de responder, por lo qual dispuse el apartarlos y antes de deser misa todas las mañanas proseguí en hacerles platicas contra la idolatria...<sup>62</sup>

Como se puede leer, según la versión del doctrinero, les “platicó” a los tres indios sobre la “idolatría”. Sin embargo, Esquivel omitió mencionar que en el juicio de “idolatrías” sí existió un intérprete en el juicio y este era Phelipe Messía [Mexía] de Estela.<sup>63</sup> Y fue precisamente ante este intérprete que Juan Gutiérrez, uno de los acusados, mencionó que después de escuchar al doctrinero se había “desengañado y determinado a declarar todos los engaños en que le avia tenido el demonio”. Llama la atención de que si el cura era tan “buen lenguaraz”, el indio “hechicero” decida hablar primero con el intérprete sobre su futura confesión en lugar de hablar directamente con el cura. ¿Tal vez no podía dirigirse al cura, porque este, en efecto, no le entendía y tuvo que recurrir primero al intérprete?

Volviendo a la acusación contra el cura, el mensaje de fondo para las autoridades eclesiásticas es la evidente incapacidad del párroco para comunicar los principios del cristianismo a los indígenas, lo que le impediría luchar de manera cabal contra la “idolatría”. Esta acusación también ponía en tela de juicio los exámenes de quechua a los que fue sometido el párroco para poder acceder a laborar en una doctrina. Por esta razón, el doctrinero adjuntó a su confesión los papeles o las “probanzas” que daban cuenta de su titulación como buen “lenguaraz”, es decir que dominaba el quechua. Obviamente, la presentación de estos papeles no garantizaba que hable con fluidez el idioma, pero para efectos legales era un instrumento demoledor, más aún si la sola palabra de los indios ya se encontraba subvalorada. Sin embargo, este es un problema muy común para el siglo XVII que nos hace creer en su veracidad, más aun cuando el franciscano Diego de Molina afirmaba que

<sup>62</sup> AAL, Idolatrías y hechicerías, VII: 14, f. 1v., 1677.

<sup>63</sup> El expediente de idolatrías señala claramente que el 1 de octubre de 1677, el licenciado Juan de Esquivel y Águila realizó su “juramento de aceptación” como juez de “idolatrías” para el pueblo de Santiago de Maray y que, junto a él, juramentó, como intérprete **Phelipe Messia de Estela**. AAL, Idolatrías y hechicerías, f. 8v., 1677, el énfasis es mío.

casi todos los curatos habían sido concedidos por favoritismo a curas o religiosos que ignoraban completamente el quechua y que en el mejor de los casos, contrataban los servicios de un tercero para librarse mediante una paga de los sermones y confesiones que no podían eludir.<sup>64</sup>

La cita habla de un desconocimiento generalizado del idioma y que incluso la contratación de “terceros” es un elemento para demostrar que no se podía cumplir con las funciones evangelizadoras en la lengua nativa y esto era precisamente lo que Esquivel estaba haciendo en Maray. Así tenemos que, en su primera confesión, el doctrinero también señaló que envió a un párroco “aprobado en la lengua” para que viva en San Juan de Mayobamba y predique en los pueblos a los que él no podía llegar, que eran siete de diez. A este asistente le pagaba “seiscientos pesos cada año para que acuda a decir misa y administrar los sacramentos a todos los indios”. Por tanto, la pregunta salta a la vista: ¿Por qué contratar a otro párroco para decir misa, si era, como él dice, un buen “lenguaraz” con todos los exámenes aprobados? Es claro que la intencionalidad era cubrir su falta de conocimiento del idioma, pero también prueba que necesitaba poner todos sus esfuerzos en otras actividades muy distintas a la de su labor evangelizadora, más aun si la contratación de este asistente empezó “desde que entró a ser cura de dicha doctrina”, es decir hace seis años. De esta forma, tanto de un lado como del otro, sostengo que el cura estaba en falta, ya que a su posible desconocimiento del idioma quechua se sumaba la comprobada contratación de otro cura para que realice las funciones que él por ley debía cumplir, lo cual de por sí ya constituía una falta grave.

El segundo capítulo señalaba que el licenciado Esquivel vivía en “la chacra nombrada Tulpay de los yndios Tuncos”, cuando debía de residir “en el pueblo de San Juan de Mayobamba”, tal como lo hicieron los anteriores curas, por su cercanía a los demás pueblos. Los indios agregaron que el cura había hecho otra capilla en Tulpay (a la que ni siquiera llamaban pueblo sino “chacra”), pero que estaba muy lejos de los demás pueblos, lo cual dejaba a muchos indios sin oír la misa y que además los explotaba y los hacía trabajar sin que les diera pago alguno. En sus descargos, el doctrinero señalaba que no se trataba de una “chacra”, sino de un pueblo e

---

<sup>64</sup> Duviols, *La Destrucción de las Religiones Andinas*, 341.

incluso adjuntó la documentación probatoria, señalando que en el mencionado lugar “ay Iglesia y todos los años se elije alcaldes... desde hace 20 años” y desde donde es más fácil llegar a la mayor cantidad de indios y así poner “remedio de los daños que se experimentaron con el retiro de los otros curas pues dejando los pueblos más crecidos por los de menos gente... dexaron crecer ...en su gentilismo e ydolatrias”. Este argumento, reforzaba su imagen de “celoso guardián” de la fe católica y además consolidaba la idea de que los capítulos interpuestos responden al “descubrimiento” y ataque contra la “idolatría”. Esquivel sabía perfectamente que para seguir con su defensa debía primero aclarar que Tulpay era un pueblo y en función a ello reforzar la idea básica—su profunda preocupación por la evangelización de la mayor cantidad de indios. Bajo esta premisa, era lógico y estratégico que el cura haya vivido en Tulpay y no en San Juan de Mayobamba, como quisieron los indios y como correspondía, ya que así, según él, se encontraba más cerca de los pueblos con mayor población. En apariencia era un motivo admirable, pero también era la aceptación tácita del cargo que le imputaban. Lo que estaba haciendo era excusarse y ampararse bajo el manto de la misión evangelizadora para no mencionar, por ejemplo, que a mayor población, mayores iban a ser los réditos y las “ofrendas voluntarias” que recibiría como representante de la Iglesia.

Esto puede constituirse en un ejemplo clásico de apropiación ilícita de productos y dinero en detrimento de los indios. Es importante recordar aquí que, más allá de los alegatos del doctrinero, lo que supuestamente normaba la vida social colonial en lo tocante a los párrocos y sus feligreses era la legislación eclesiástica de la época. Así tenemos que según el tercer Concilio Limense (1582-1583) se instaba a que el doctrinero “no se lleve nada de los yndios... y si algún sacerdote llevase algo de los yndios... que fuese compelido a pagar quatro tanto”.<sup>65</sup> La legislación era clara y no permitía que los párrocos exploten a los indígenas con la exigencia de dádivas y peor aún de dinero, es decir no realizar “trato contrato, ni granjería”.<sup>66</sup> Pero tal parece que el quiebre de esta norma era muy antiguo y las autoridades religiosas lo sabían, sino no hubiesen advertido que los indios no sean “compelidos a ofrecer en la misa ni fuera de ella” productos de todo tipo.<sup>67</sup> De

<sup>65</sup> Vargas Ugarte, S. J., *Historia de la Iglesia*, t. 2, 338-339.

<sup>66</sup> Antonio Acosta, “Religiosos, doctrinas y excedente económico indígena en el Perú a comienzos del siglo XVII”, *Histórica* 6, n° 1 (1982): 3.

<sup>67</sup> Vargas Ugarte S. J., *Historia de la Iglesia*, t. 2, 339.

igual modo, en los sinodales de 1637, elaborados por Fernando Arias de Ugarte, se ratifican enfáticamente las prohibiciones expresadas en los Concilios Limenses, así como en los sinodales de 1614, elaborados por Bartolomé Lobo Guerrero.<sup>68</sup> Del mismo modo, Antonio Acosta menciona, en un interesante artículo, que los doctrineros no podían “exigir limosna ni ofrendas en las misas o festividades, pero la insistencia en esta prohibición en la legislación hace sospechar que el cobro de dichos conceptos debió ser una práctica frecuente”.<sup>69</sup> Esto no hace más que darle mayor verosimilitud a la acusación de los indios de Maray contra su doctrinero, puesto que se trata de un comportamiento que ya para 1677 se había normalizado de manera tácita, a pesar de que la legislación eclesiástica lo prohibía desde la realización de los Concilio Limenses. De este modo, los únicos ingresos que el doctrinero debería de recibir eran su sueldo y las limosnas voluntarias que recibía, pero en la realidad esto no se estaba cumpliendo.

La acusación por lo tanto no es descabellada en un contexto colonial, sino que era una de las tantas situaciones de explotación que se habían normalizado para ese entonces. En ese sentido, un argumento recurrente del doctrinero para defenderse de los cobros indebidos, que es el tenor de la mayoría de los capítulos en su contra, era recurrir a la llamada “costumbre inmemorial”, que bajo su perspectiva eran “ofrendas voluntarias” que los indios le entregaban por su condición de párroco del pueblo. Bajo este concepto, las exacciones económicas (cobros indebidos ya sean dinero, productos o los trabajos no pagados) no existían ya que se trataban de contribuciones “voluntarias”, obtenidas “sin ninguna violencia”, y que fueron practicadas por los anteriores doctrineros, sin que hayan recibido un castigo por ello. Es decir, estaba apelando a que, si todos lo hicieron, ¿por qué él debería ser considerado culpable? Por tanto no era una demostración de su inocencia, sino la muestra palpable de la normalización del abuso colonial, frente al cual las autoridades eclesiásticas no podían hacer gran cosa por lo generalizado y cotidiano del problema.

Estos cobros y exacciones económicas disfrazadas de ofrendas eran parte de las llamadas “prestaciones personales” que formaban parte de un entramado de

<sup>68</sup> Fernando Arias Ugarte, *Constituciones sinodales del arzobispado de Los Reyes en el Perú* (Lima, 1637), 21-22. <http://idolatria.com/wp-content/uploads/2011/03/Arias%20Ugarte%20Sinodales.pdf>.

<sup>69</sup> Acosta, “Religiosos, doctrinas y excedente”, 20.

relaciones sociales de explotación implementado por los españoles que precisamente obtenían su “legitimidad” en la “costumbre o posesión inmemorial”.<sup>70</sup> Al respecto, es interesante notar como el Tercer Concilio Limense abordaba el tema de las dádivas “voluntarias”:

...declara el santo synodo que assi los que dan como los que reciben qualquier cosa por las ordenes con qualquiera color que sea, yncurren ipso facto en las penas que estan puestas por el derecho, y que ninguna costumbre escuse en esta parte, ni se a de admitir por disculpa... declarando que no ha lugar alegar en esta parte costumbres algunas... pues son antes abusos y assi se han de llamar.<sup>71</sup>

Es decir, para el mismo sistema colonial, un doctrinero no se podía excusar o disculpar usando el argumento de la “costumbre”, ello en función a la copiosa información y a los antecedentes históricos que se tenía sobre religiosos corruptos y abusivos. Por lo tanto, la misma normativa eclesiástica colonial asociaba la llamada “costumbre inmemorial” con el abuso.

Sin embargo, y a pesar de que el doctrinero se esforzaba por demostrar que estas prácticas eran “costumbres inmemoriales” avaladas por los mismos indios, llama la atención que estos hayan señalado durante el juicio por capítulos de 1678 que tuvieron que “sacar provisiones” para evitar que el párroco continúe con sus cobros excesivos; eso sin contar que desde 1675 ya se registraban quejas contra el doctrinero.<sup>72</sup> Además, agregaron que el cura, por las exacciones realizadas, debe “muchos pesos” a los indios, los cuales debe de “restituir y pagar”, exigiendo que sea castigado conforme a “lo dispuesto por los sinodales, concilios y reales cédulas de su magestad”.

Por todo esto, y atendiendo a los antecedentes mencionados anteriormente, es posible señalar que dichos cargos eran verdad y que el argumento de la “costum-

---

<sup>70</sup> Luis Alberto Chapman Orbegoso, *Introducción al estudio histórico del feudalismo en el Perú* (Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1979), 1-9.

<sup>71</sup> Vargas Ugarte, S. J., *Historia de la Iglesia*, t. 2, 336, 338, 339.

<sup>72</sup> Ver nota 12.

bre inmemorial” era una estrategia del doctrinero para cubrir sus delitos, siendo el perfecto ejemplo de una práctica cotidiana no legal, pero sí totalmente funcional en doctrinas como la de Santiago de Maray.

Finalmente, se denunció al párroco porque “esta acostumbrado a azotar a los alcaldes ordinarios” y a quitarle sus varas. Todo ello con la ayuda de su fiscal Cristóbal Malqui. Al respecto, Esquivel manifestó que sí los azotó. Esto era más que suficiente para confirmar la denuncia, ya que violaba abiertamente la legislación eclesiástica que prohibía este tipo de castigos. Sin embargo, automáticamente justifica su accionar, alegando que se debió a que no aprendían el catecismo, pero que obró con moderación:

... dixo que lo que pasa es que algunos alcaldes en días de fiesta... preguntándoles y explicándoles lo que deben saber por el catesismo hallándoles que no lo saben los a reprehendido repetidas y viendo que no se enmiendan los ha hecho azotar a los fiscales con mucha moderación para que tengan y los demás exemplo y a lo demás que se le a preguntado niega haberlo azotado ni castigado en la forma que dizen...<sup>73</sup>

Además, según los indios, el cura no dudó en “dar muchos puñetes en la cara”, sacándole “sangre de la nariz” a un indio llamado Lorenzo Estrella por cuestionar un cobro excesivo del cura. El documento señala que el párroco mandó a cobrar las primicias a Lorenzo Estrella por la cantidad de “veinte reales de los indios casados y de los solteros viudas y solteras a diez reales”. Ante esta orden, el indio respondió que no es “la costumbre porque siempre han pagado cuatro reales”. También se menciona que el cura salía de “casa en casa” sacando “las mantas y frezadas y lo que hallaba en sus casas y se lo llevaba” haciendo apresar a mujeres y hombres “como si fuera juez”. Al igual que en casi todas las acusaciones anteriores, el doctrinero no se molestó en negar los cargos, sino más bien los aceptó pero bajo la justificación de que eran producto de su celo evangelizador. Sin embargo, es importante señalar lo que menciona Duviols al respecto, en base a lo establecido en el Segundo Concilio Limense:

<sup>73</sup> AAL, Capítulos 22: VIII, ff. 45r-v., 1678.

Los castigos corporales y los distintos grados de su aplicación, no son mencionados en las constituciones. Además, se prohíbe que en adelante los curas golpeen o castiguen a los indios: “todos los ministros de la iglesia traten humanamente y con amor a los indios... y que ningún cura, ni visitador castigue o hiera y azote por su mano a indio alguno, por culpable que sea...”<sup>74</sup>

Sin embargo, Duviols también es plenamente consciente que “estas disposiciones no significan... el fin de los castigos corporales.”<sup>75</sup>

Por lo tanto, con todos los antecedentes históricos, es importante señalar que el castigo corporal practicado por Esquivel bien podría constituirse en un elemento funcional dentro del sistema colonial cuyo objetivo era “asegurar y mantener la estabilidad del régimen de explotación; doblegar su voluntad [la de los indios] y someter su resistencia”,<sup>76</sup> a pesar de que la legislación colonial señalaba la prohibición de estas prácticas.

De esta forma, el sistema colonial, encarnado en el doctrinero, normalizaba continuamente la violencia como un medio de control social y una forma de hacer política.<sup>77</sup> De allí que la siguiente descripción acerca de los doctrineros se acerque mucho a la realidad:

... eran soberanos y señores de horca y cuchillo, porque ellos azotan, hacen elecciones de alcaldes a su beneplácito.<sup>78</sup>

Sin embargo, contrariamente a lo que se cree, este mecanismo no consolidó un sistema colonial que reprodujo relaciones sociales maniqueas de explotadores y explotados que no tenían capacidad de reacción. Muy por el contrario, esta normalización de la violencia formó parte de un sistema colonial asociado con un “contrato social” donde los indios, a pesar de las limitaciones y abusos, tuvieron capacidad de res-

---

<sup>74</sup> Duviols, *La Destrucción de las religiones*, 235-236.

<sup>75</sup> *Ibid.*, 236.

<sup>76</sup> Chapman, *Introducción al estudio*, 31.

<sup>77</sup> *Ibid.*, 25.

<sup>78</sup> *Ibid.*, 30.

puesta expresada en las causas de capítulos que servían precisamente como un mecanismo de regulación del sistema. Y si bien es cierto que los indios tenían limitadas y pocas posibilidades de salir airosos, la sola denuncia se constituía en un trámite engorroso y costoso para los curas denunciados.

## Conclusiones

El continuo desgaste de las relaciones doctrinero-indios se terminaron decantando en agresiones físicas y en la aparición de pequeñas escaramuzas judiciales desde 1675 que obligaron al cura a “apretar las tuercas” y poner en vereda a los indios, dando una muestra de su autoridad y atacando directamente al corazón de sus prácticas culturales. Esta fue la gota que rebalsó el vaso. Y es que los indios de este pueblo podían soportar la explotación, pero no una humillación directa a sus deidades. El frágil equilibrio colonial se había quebrado. Lo que siguió fue la otra parte de la historia, conformada por indios “idólatras” acompañados de un cura deshonesto y violento que recibía una respuesta consensuada por parte de sus feligreses indígenas debido a la importancia social que encerraba el ritual y las deidades locales que habían sido destruidas; todo ello dentro de un contexto de exacciones económicas cada vez más abusivas.

Entonces, las causas de capítulos entabladas por los indios de Santiago de Maray, atendiendo a los estudios y antecedentes, presentaban pruebas—o en todo caso, dudas más que razonables—que pueden llevarnos a concluir que estábamos frente a un párroco reprehensible y propenso a ser amonestado, ya que sus acciones para nada son una excepción, sino una constante en la época. Los testimonios en contra del cura reafirman la idea principal de las acusaciones: el cura Juan de Esquivel y Águila, desde que entró a dicho curato, lo hizo con la idea de enriquecerse a costa de la explotación indígena. Sin embargo, a pesar de lo injusto de la situación, esto no era extraño para los indios, acostumbrados a este tipo de comportamiento abusivo de los curas. Los requerimientos económicos de Esquivel eran en extremo abusivos y rompieron una especie de “tácito contrato social colonial” que existía en el pueblo de Santiago de Maray. Esta precaria estabilidad, que de por sí estaba asentada sobre estructuras coloniales injustas e inequitativas, se agravó con los excesivos requerimientos del doctrinero. Ni el cura Esquivel, ni los indios tenían que hacer muchos

esfuerzos para inventar cargos en su totalidad, simplemente debían de llevar parte de la realidad a los papeles y eso era más que suficiente para encauzar o moldear las voluntades tanto del párroco como de los indios y activar el aparato judicial colonial.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### Fuentes primarias

Archivo Arzobispal de Lima (AAL)

- Sección Idolatrías y Hechicerías. Legajo II: 7 (IV: 13). 1647.
- Sección Capítulos. Legajo 22: VIII. 1678.
- Sección Convento de Nuestra Señora de la Merced. Legajo VII: 23. 1676-1677.
- Sección Convento de Nuestra Señora de la Merced. Legajo VII: 27. 1677.
- Sección Primicias. Legajo I: 1675, f. 1r.
- Sección Concursos. Legajo V: 6. 1672-1673

### Fuentes secundarias

Acosta, Antonio. “Religiosos, doctrinas y excedente económico indígena en el Perú a comienzos del siglo XVII”. *Histórica* 6, n° 1 (1982): 1-34.

Andrien, Kenneth J. *Crisis y decadencia. El virreinato del Perú en el siglo XVII*. Lima: Banco Central de Reserva del Perú / Instituto de Estudios Peruanos, 2011.

Arias de Ugarte, Fernando. *Constituciones sinodales del arzobispado de los reyes en el Perú*. Lima, 1637. <http://idolatraca.com/wpcontent/uploads/2011/03/Arias%20Ugarte%20Sinodales.pdf>

Arriaga, Pablo Joseph de. *La Extirpación de la Idolatría en el Perú*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos “Bartolomé de Las Casas”, 1999 [1621].

Bardales, Agustín. “Idolatría y resistencia indígena. El caso de Santiago de Maray (1677-1678)”. Tesis de licenciatura, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2016.

Bueno, Cosme. *Geografía del Perú Virreinal (Siglos XVIII y XIX)*. Lima: Editorial de Carlos Daniel Valcárcel, 1951 [1764].

Carcelén Reluz, Carlos. “Doctrinas y doctrineros. Sierra limeña, siglos XVI y XVII”. *Nueva Síntesis* 1-2 (1994): 56-66.

Chapman Orbegoso, Luis Alberto. *Introducción al estudio histórico del feudalismo en el Perú*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1979.

- Cock Carrasco, Guillermo y Doyle, Mary. "Del culto solar a la clandestinidad de Inti y Punchao". *Historia y Cultura* 12 (1979): 51-73.
- Duviols, Pierre. "Huari y Llacuaz. Agricultores y pastores, un dualismo prehispánico de oposición y complementariedad". *Revista del Museo Nacional* 39 (1973): 153-191.
- . *La destrucción de las religiones andinas (conquista y colonia)*. México D. F.: Universidad Nacional Autónoma de México, 1977.
- . *Cultura andina y represión. Procesos y visitas de idolatrias y hechicerías. Cajatambo, siglo XVII*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de Las Casas", 1986.
- . *Procesos y visitas de idolatrias. Cajatambo, siglo XVII*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú / Instituto Francés de Estudios Andinos, 2003.
- Gareis, Iris. "Extirpación de idolatrias e identidad cultural en las sociedades andinas del Perú virreinal (siglo XVII)". *Boletín de Antropología* 18, n° 35 (2004): 262-282.
- Guamán Poma de Ayala, Felipe. *Nueva Corónica y Buen Gobierno*. Biblioteca Real de Copenhague, 2006 [1615-1616]. <http://www5.kb.dk/permalink/2006/poma/info/es/frontpage.htm>.
- Kubler, George. "The Quechua in the Colonial World". En *Handbook of South American Indians*. Volumen 2, editado por Julian H. Steward, 331-410. Washington D. C.: Bureau of American Ethnology, Smithsonian Institution, 1946.
- Medina Susano, Clorinda. *Checras*. Lima: CONCYTEC, 1989.
- Mills, Kenneth. *Idolatry and its Enemies. Colonial Andean Religion and Extirpation. 1640-1750*. Princeton: Princeton University Press, 1997.
- Salomon, Frank. "'The Beautiful Grandparents': Andean Ancestor Shrines and Mortuary Ritual as Seen Through Colonial Records". En *Tombs for the Living. Andean Mortuary Practices*, editado por Tom Dillehay, 315-353. Washington D. C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 1995.
- Sánchez, Ana. *Amancebados, hechiceros y rebeldes: Chancay, siglo XVII*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos "Barolomé de Las Casas", 1991.
- Spalding, Karen. "Resistencia y adaptación: el gobierno colonial y las elites nativas". *Allpanchis* 17-18 (1981): 5-21.
- Vargas Ugarte, Rubén, S. J. *Historia de la Iglesia en el Perú*. Tomo 2. Lima: Imprenta Santa María, 1959.