

LOS GANADOS DEL SEÑOR
MECANISMOS DE PODER EN LAS COMUNIDADES ANDINAS
AREQUIPA, SIGLOS XVII-XIX

Luis Millones

I. INTRODUCCION

En un trabajo anterior argumentamos acerca de las relaciones entre el poder político de los curacas y las creencias religiosas de su comunidad (Millones 1977). La hipótesis que se deslizaba de los expedientes revisados, establecía que —al menos para la sierra central— la manipulación de lo sagrado era una herramienta importante en el mantenimiento de las autoridades tradicionales. De acuerdo con sus posibilidades, los curacas podían hacer un uso encubierto o manifiesto de sus relaciones con los cultos tradicionales, pero de ninguna manera podían prescindir de ellos ya que dependían del sacerdote indígena local, para cumplir las funciones rituales que le exigía la comunidad. Una mayor riqueza del curaca facilitaba la presencia de más de un sacerdote indígena y una parafernalia más complicada y lujosa. Otras veces, la escasez de recursos podía obligar al propio curaca a oficiarse de “hechicero”. En cualquier caso, su autoridad se legitimaba en el contexto de referencias tradicionales, dando solución de continuidad a las estructuras políticas vigentes desde antes de la Conquista.

Pero, hay que tomar en cuenta que lo descrito acontecía en el marco de la sociedad colonial española del siglo XVII. Pudiera ser que encomendados y corregidores de indios advirtiesen la presencia de rituales, pero las dimensiones de sus jurisdicciones y la interdependencia que sus cargos tenían con la recaudación de impuestos (que realizaba el curaca), los hacía disimular o poner poca atención sobre lo que consideraban “borracheras” de indios.

La situación no parecía diferente desde un punto de vista eclesiástico: en primer lugar, en términos de definición conceptual, a la iglesia española le era imposible aceptar la existencia de una fe organizada al lado del catolicismo. Desaparecido el Tahuantinsuyo, el panteón de los incas había quedado en el olvido, y el concepto de religión parecía no tener aplicación en el conjunto de creencias observadas como remanentes. To-

do ésto a pesar de que en términos de su evolución doctrinaria, la iglesia católica de finales del siglo XVII, había redefinido su acción pastoral, haciendo más amplios los márgenes de lo aceptado como simple *superstición*, atribuida más bien a ignorancia, frente al celo con que antes persiguiera la *idolatría*, considerada como abierta confrontación al cristianismo (Marzal 1977).

El esquema que presentamos, aunque válido a nivel macro, requiere ciertas especificaciones cuando intentamos un análisis de los niveles comunales de la sociedad indígena colonial. En localidades mucho más circunscritas, el curaca había mantenido su poder, apoyado en a) la propia legislación española, que lo convertía en un funcionario menor, y en b) la tradición revitalizada en cada una de las ceremonias, que apadrinaba más o menos abiertamente. A su lado, los alcaldes, alguaciles fiscales y todas las autoridades del cabildo indígena, aparecían con mucha menos importancia y más bien servían de peones en la cotidiana controversia de poder entre el curaca y el cura doctrinero, único representante español que podía reclamar identificación de nacionalidad con la Corona. En tales condiciones, el sacerdote católico debía batallar su propio camino para establecer su autoridad. Contaba para ello, además del prestigio de su cargo, con un variable número de ayudantes indígenas que conformaban casi una contraparte eclesiástica del cabildo. Pero ni el curaca ni el doctrinero, podían estar muy confiados en la entereza de sus aliados. Muchas veces, la condición de ser representante europeo y el poder de los sacramentos (especialmente la confesión) hacían doblar la lealtad de cualquiera de los servidores del curaca. De otra parte, festividades, objetos de culto y hasta la propia iglesia podían ser escenario o partícipes del ritual andino, no siendo nada extraño que incluso sacristanes o campaneros fueran quienes alentaban, con el curaca, el culto de sus pasados.

Lo anterior nos lleva a replantear con cuidado la figura del sacerdote indígena. En primer lugar, hay que convenir que su relación con el medio social al que servía, era muy antigua. Es probable que los Incas, como regla general, al conservar los santuarios de los pueblos subyugados, mantuvieron también al equipo profesional que administraba el culto y organizaba la economía del centro sagrado. Esto podría ser muy simple, es decir apenas un servidor por guaca (así se denominaba a los santuarios locales); o bastante diversificado, con sacerdotes dedicados a las diferentes funciones que cumplía aquella jerarquía religiosa (adivinatores, sacrificadores, etc.). A su vez las relaciones políticas del Cuzco con las provincias se manejaron paralelamente a las relaciones sagradas: las guacas eran llevadas a la capital del Tahuantinsuyo, a rendir cuentas de su poco apoyo "sagrado" a los designios del soberano (Avila 1975: 104). Más de un jefe local debió entender la metáfora y redoblar sus esfuerzos en mostrar su lealtad a la política del soberano.

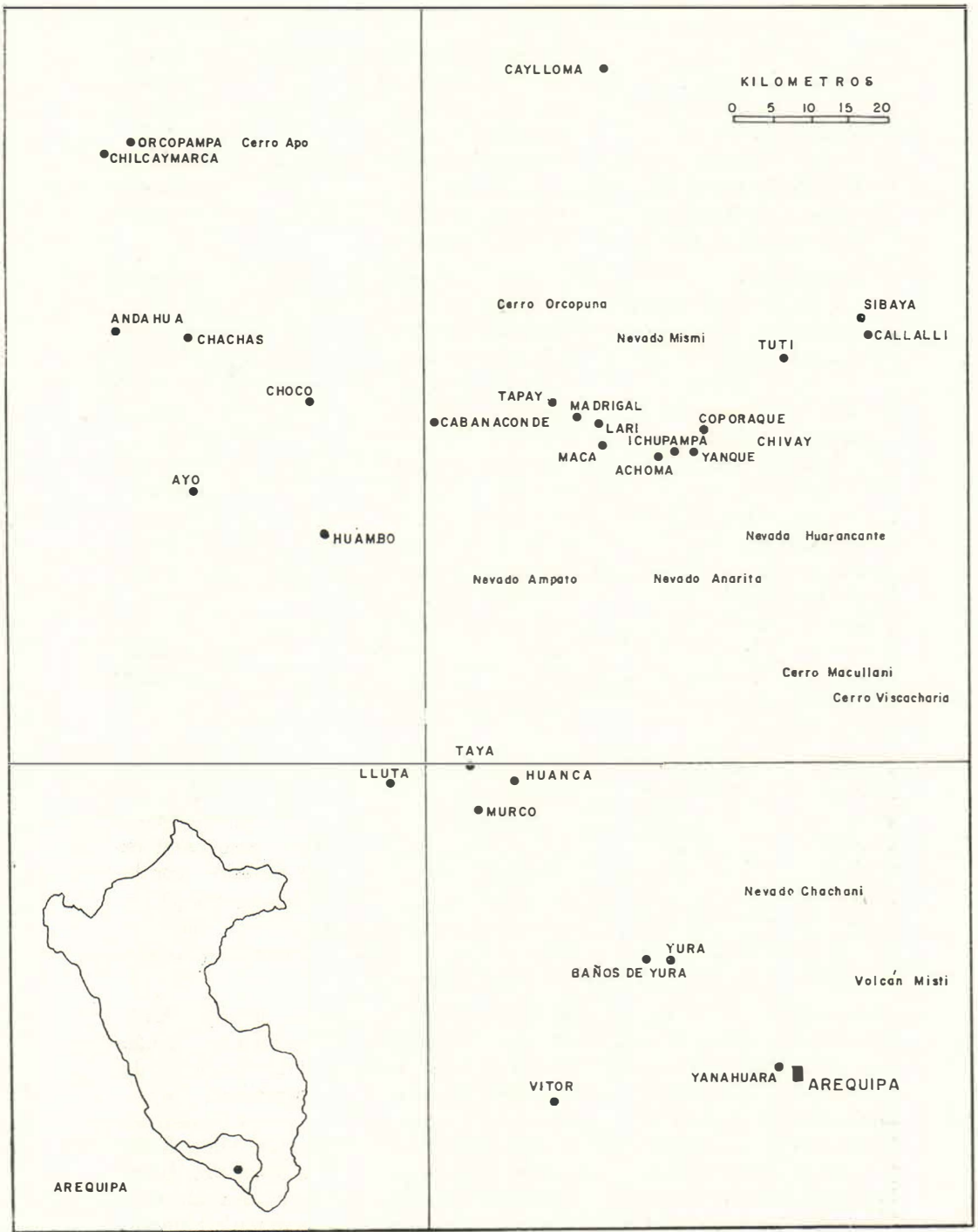
La caída del Tahuantinsuyo no desbarató el culto local, en un principio (1532-1570 aprox.) la destrucción de los santuarios debió correr parale-

la al desarrollo de las campañas militares del siglo XVI. Lealtades y traiciones marcaron el castigo de los hombres y sus dioses, situación que se ilustra en el caso de los Huancas y su divinidad Huarivilca, hecha pedazos por el rencor de Manco Inca. Más adelante, a la efervescencia evangelizadora de los primeros momentos, más bien irregular y concentrada en las ciudades, siguió la persecución de las idolatrías que cubrió algo más de la mitad del XVII, y en la que los sacerdotes —esencialmente jesuitas—, ejercitaron un maduro conocimiento del quechua y de la cultura indígena para aplicar su afán exterminador.

Perseguida o no, la comunidad siguió proveyendo de sacerdotes a sus guacas, y los curacas reforzaron su existencia dándoles cabida a sus dioses en el complicado juego de control político. Por su parte, el sacerdote indígena combinaba el manejo de la medicina *folk*, con una larga experiencia personal (la mayoría son personas que confiesan “80 años”) y heredada (sus padres reales o clasificatorios habían sido “hechiceros”) que le daba un completo conocimiento de hombres y medio ambiente. Como resultado tenía a su disposición una “historia de naturaleza” que le permitía calcular con mejores probabilidades los riesgos cotidianos de una economía agrícola: por ejemplo, la duración de una ventisca o la intensidad de una helada. Su rol al lado del curaca estaba asegurado no sólo porque a aquél le conviniese tal refuerzo, sino porque la tradición andina había consagrado dos o más líderes con funciones que debían ser cumplidas. Recordemos que en época precolombina los ancianos “de 60 años y más no tributaban y tenían como tarea, asesorar al curaca” (Santillán 1950: 49-50), situación que explica la presencia de ancianos alrededor del jefe indígena, que tanto admiraban los españoles del siglo XVII (Millones 1977).

Lo dicho no menciona las acciones conectadas de manera más directa con su santuario. El contacto con la guaca, la capacidad de leer sus deseos y expresar sus pasiones, le daban calidades sagradas a las que no tenían acceso los otros miembros de la comunidad. En algunos casos esta experiencia podía expresarse en arrebatos místicos, como posesión por los dioses que hablaban por su boca o bien lo dotaban temporalmente de capacidades extrahumanas (caminar sobre piedras calentadas al rojo vivo, etc.). Tales pruebas, solidificaban el respeto de los creyentes y lo convertían en un rival muy difícil de ser despreciado.

Hasta aquí las conclusiones que ofrece la documentación del siglo XVII, a través del ejemplo de Ancash que revisáramos anteriormente. A continuación, volveremos a examinar la política comunal, a través de la documentación eclesiástica de tres doctrinas de indios: Andahua, Yura y Lluta, donde se plantean los mismos conflictos de poder, mencionados anteriormente. Usaremos en este caso, materiales de fines del siglo XVIII y comienzos del XIX, es decir, cien años después de la situación descrita en las páginas anteriores, y analizaremos su contenido buscando establecer las continuidades y cambios en el control de la comunidad indígena.



na. El área de estudio está centrada en las alturas del departamento de Arequipa (provincias de Arequipa, Cailloma y Castilla), los pueblos donde se sitúa la acción de nuestros expedientes son Yura y Yanahuara en el primero, Andahua en el segundo y Lluta, Taya, Huambo, Huanca y Murco en el tercer expediente. Esto no circunscribe los hechos en cada caso, al contrario, y a pesar de las considerables distancias, los actores de cada situación describa viajan de un punto a otro, haciendo importantes las relaciones entre dichas localidades. Todas ellas pueden encontrarse en el mapa adjunto.

En el interés de hacer comprensible cada caso, se ha seleccionado aquellos trozos de los expedientes cuya transcripción literal se hacía indispensable, sintetizando el texto que no se incluye*. Breves comentarios acompañan la presentación de los documentos.

2. RESUMEN DEL EXPEDIENTE SEGUIDO CONTRA LOS INDIGENAS DE HUANCA, LLUTA, YANAHUARA Y YURA, POR DELITO DE IDOLATRIA (AREQUIPA 1788) (Ver bibliografía, Documento N° 1)

Lugares mencionados en la localización actual; entre paréntesis va la información suministrada por el documento.

Huanca— Distrito de la Provincia de Cailloma (anexo de Lluta).

Lluta— Distrito de la Provincia de Cailloma.

Yanahuara— Distrito de la Provincia de Arequipa.

Yura— Distrito de la Provincia de Arequipa, a 45 km. de Lluta.

Altos de Yura (estancia del pueblo de Yura).

Checta (paraje del pueblo de Yura).

Tambo de Cañaguas, anexo del distrito de Yanahuara (aparece como Cañaguas, estancia de Yanahuara).

Piscachani (paraje del pueblo de Yura).

Cerros: Ticllo, Tacra, Condormillo.

Relación de los protagonistas en orden alfabético (salvo que se indique lo contrario, las personas mencionadas son indígenas).

—Félix Cárdenas, alcalde de los Altos de Yura, nominado a raíz de la persecución de Pascual Mamani.

* Al resumir los expedientes usaremos indistintamente las palabras hechicero o sacerdote indígena para referirnos a los acusados principales. Obviamente, el calificativo depende de la óptica con que se mire el proceso. Hemos descartado el vocablo etnográfico laica y similares en razón de no estar registrado en ninguno de los documentos aquí revisados.

- Bartola Casillar o Bartola Casillas, hermana de Pascual Mamani.
- Sebastiana Copa, “confidente de Ascencio Pumasuca”.
- María de la Cruz, madre de Pascual Mamani, Bartola Casillas y Andrés Mamani; considerada “maestra de su hijo Pascual”.
- Isidro de la Cruz, su muerte se atribuye a los conjuros de Pascual Mamani.
- Tiburcio Herrera, mestizo, vecino del pueblo de Yura.
- Marco Illatupa, “maestro” de Pascual Mamani, ya difunto en el momento de la encuesta.
- Andrés Mamani, alcalde de Yura, de profesión carbonero, hermano de Pascual Mamani.
- Ascencio Mamani o Ascencio Pumasuca, tío de Pascual, 80 años, acusado de ser “maestro” de Pascual Mamani, profesión: pastor de ganados.
- Pascual Mamani, protagonista de este juicio, alcalde de los Altos de Yura, 45 años, acusado de practicar “hechicería” y haberla usado para asesinar a tres de sus acusadores en un juicio anterior.
- Sebastián Pumasuca o Sebastián Poma, hermano de Ascencio Pumasuca, acusado de ser “ministro” de Pascual Mamani.
- Diego Quespi, curaca de Yura, mencionado como participante en los ritos de Mamani
- Lorenzo Quespi, seguidor de Pascual Mamani.
- José Quispe, hijo de Miguel Quispe, “discípulo” de Antonio Taco en materia de hechicería.
- Miguel Quispe, ex-alcalde de Cañagua, acusado de ser maestro o discípulo de Antonio Taco.
- Antonio Taco, 35 años, cargador de fruta, acusado de practicas “hechicería”.
- Juan de Urizar, español, cura doctrinero de Lluta, principal perseguidor de los indios sindicados como brujos.
- Agustín Velarde, español, Protector de Naturales del Obispado de Arequipa.
- Martín XX, hijo de Isidro de la Cruz cuya muerte se achaca a los conjuros de Pascual Mamani.
- Bartola Yanque, principal testigo contra Pascual Mamani.
- José Zeballos, “hacía de teniente o cobrador de corregidores” al momento en que se sitúan las culpas de Pascual Mamani.
- José Zegarra, alcalde de Yura, uno de los pocos indios ladinos en todo el juicio.

Descripción de Lluta y Guambo

“Hay unas salinas muy buenas junto al pueblo que llaman Lluta; es de minas y sácase mucha piedra; no es blanca, mas tiénese entre los indios por mas sana que la blanca. Hay otras salinas en el pueblo de Guambo, de sal blanca, que haciendo unas eras y metiendo en ellas el agua de un arroyo, dejándole estar, se hiela en sal muy buena y blanca, y de aqui se provee toda la provincia” (*Relaciones Geográficas de Indias*. T. I. p. 332).

Descripción de Yura

“Dista de este lugar seis leguas de la ciudad al Nor Noreste en elevación de 24 brazadas del terreno y nivel de Arequipa. El lugar de donde filtran estas aguas es en una quebradita estrecha, y el arroyuelo nombrado Otorá se aumenta con las fuentes de la banda izquierda. Sus aguas están impregnadas de diversas especies, que mas abajo de los baños crían cantidad de sal impura con el color amarillizo, que es un verdadero álcali mineral. Riegan un trecho de campiña con ellas para poder recoger esta sal, y labran con ella la lejía del jabón. Esta misma agua es muy recomendable para los dolientes que no quieren una curación formal; porque la pequeña porción de sales que contiene, la hace ligera, de buen gusto y con buenas cualidades, derivadas de la abundancia del ácido aéreo y de gran porción de otros principales disueltos.

Las de los baños gozan de otras cualidades diferentes, que reducidas a tres especies, se conocen con los nombres de ferruginosa o agua marcial con el de termal; porque es hepática o azufrosa; y la tercera con el de agua nueva” (Echevarría 1804).

*LOS HECHOS (entre marzo y junio de 1788)**1. Las acciones legales*

Con motivo de Semana Santa, el doctrinero de Lluta, padre Juan de Urizar, acudió a Yura para confesar a los creyentes. En el ejercicio de sus funciones, descubrió el prestigio del hechicero Pascual Mamani, miembro de una familia conocida por dichas prácticas. Justamente, en Lluta, el padre Urizar se mantenía alerta sobre las actividades de Ascencio Mamani, que resultó ser tío de Pascual. Decidido a exterminar el mal, el doctrinero levantó una encuesta con escasos resultados, los declarantes: Diego Quispe, curaca de Yura, Andrés Mamani, hermano del acusado y el propio Pascual no presentaron material que sustentase los cargos suficientes. La situación cambió cuando el mestizo Tiburcio Herrera llevó ante el cura a Bartola Yanque, quien presentó un testimonio que contenía graves acusaciones contra Pascual y varios lugareños. Apoyado en ésto, el padre Urizar ordenó al alcalde de Yura, don José Zegarra, que capturase a los acusados por Bartola. Una vez apresados, Pascual Mamani, As-

cencio Mamani, Andres Mamani, Sebastián Copa y Antonio Taco, fueron obligados a declarar bajo amenazas de ser quemados vivos, resultando todos comprendidos en el delito de “idolatría y superstición”. Conseguidas las confesiones, los reos, menos Sebastiana Copa (entendiéndose que su culpa era menor) fueron enviados a Arequipa, junto con Zegarra y Herrera, que una vez allí, reafirmaron los cargos presentados por Bartola Yanque. A estas alturas, aparecen también implicados los vecinos de Pascual y todo el pueblo de Cañaguas, al que se sindicó como centro de hechicería. De acuerdo con estos testimonios los cuatro reos son encarcelados y aunque Ascencio huye, termina por ser capturado de nuevo. Otra vez frente a un tribunal, Pascual asume los cargos que le imputan, e incrimina a sus coacusados que lo niegan vehementemente. Apenas unos días más tarde, el mismo Pascual presenta un recurso denunciando la ilegalidad de sus confesiones: “pues aunque digo del abuso introducido desde inmemorial tiempo entre nosotros cual es el que vulgarmente se llama Tinca, y en esta tener nuestros regocijos por ver nuestros ganados aumentados, en nada perjudico a nuestra santa fe” (folio 33). Basa su pedido en que se halla falsamente acusado por el odio de sus vecinos y en que se encuentra muy enfermo. Pide no sólo que se le absuelva, sino que además se le reponga en su cargo de alcalde. El fiscal traslada el pedido al “protector de naturales” y reclama la presencia de todos los implicados en las declaraciones de Pascual y los tres reos, incluyendo las gentes de Yura y Cañaguas. La defensa presenta un documento que es revelador del pensamiento de la época. Empieza por atacar los defectos técnicos del proceso: la acusación es —a juicio de “protector de naturales”— demasiado general y la considera “nula” porque él no estuvo presente durante la confesión de los delitos (folio 36). Luego el “protector” entra a discernir sobre la naturaleza de la falta:

“Bajo el nombre de superstición se comprenden muchos delitos... y no basta decirse “idolatrías” porque aún ésta admite sus divisiones y debía primero averiguarse si es externa o interna (...). De la acusación no consta que especie de idolatría se les imputa a los indios y los autos no manifiestan con qué ánimo o creencia cometieron estos ignorantes sus delirios (...). Ya parece que he descubierto el origen de la superstición: son los acusados unos miserables rústicos, son ignorantes, al fin son indios, que con ésto se manifiesta suficientemente proceder sus actos más de ignorancia, inadvertencia o torpeza que de malicia y ciencia cierta (...). Para constituir superstición [léase: idolatría] se necesita credulidad y ciencia, porque sin ésto se disminuye tanto que llega a ser la superstición pecado venial y por consiguiente no merece pena, sino remedio...” (folios 36-37).

El Fiscal recusó en parte la defensa del “protector de naturales”, diciendo que la ley lo faculta a estar presente en las “causas temporales”, pero no en las “espirituales” en las que los acusados son “personas legítimas para comparecer en juicio” (folio 38-39). En cambio admite y re-

fuerza el argumento de la rusticidad de los indios y convoca a los testigos a una nueva declaración, ahora con la presencia del “protector de naturales”.

2. *Las acciones sociales y culturales*

Empecemos a reconocer algunas valencias específicas en el apellido Mamani o Guamani (de Guaman: Halcón), el que como veremos en los expedientes que siguen, se repite constantemente en quienes asumen el papel de hechiceros; incluso hoy, en las faldas del Coropuna (situado en la provincia de Castilla), gente de todo el departamento acude a consultar al Sr. B. Guamani, conocido curandero cuya reputación sólo es comparable con las dificultades para llegar a su morada (comunicación personal de Bill y Carol Hellums 1978).

El expediente menciona parte de la parafernalia usada en el siglo XVIII: *figuras de sebo* (probablemente “unto” tomado del pecho de la llama en forma de llama, de puma y de cuerpo humano; *“yacollas* que es una especie de manto [aprox. 1.50 x 2.00 mts.] o capa en cuadro que usan los indios” (folio 4v), las que se mencionan son de color negro, años más tarde (1813) se le consideraba como prenda apropiada para ir a misa; *sartas* de conchas marinas, piedrecitas, pedazos de plomo, medallas de cobre y raspadores de cobre a manera de rosario “que es el arte de la sabiduría” (folio 10); *jarrita y vasitos* ceremoniales de barro; *pedras* de diversos tamaños sin forma definida, al menos a los ojos de los acusadores. El empleo de tal equipo les fue enseñado por sus mayores, Pascual Mamani debe tal entrenamiento a su madre, a Marcos Illatupa y Ascencio Mamani, los dos primeros ya difuntos y el último, un tío anciano que se dedicaba al pastoreo y que finalmente lo acompañó en la prisión. Los objetos en mención son donados o prestados por los maestros de los “hechiceros”. Pascual los heredó de su madre, Sebastiana Copa los entregó a Andrés para su cuidado.

De las actividades que se les atribuye, hay dos que, aparentemente, son de alguna mancha permitidas por las autoridades coloniales: 1) el curanderismo y 2) la tinca, nombre genérico con el que se conoce al acto de ofrendar o, más específicamente, a un conjunto de ceremonias que se realizan con el objeto de asegurar la reproducción del ganado. Para una descripción etnográfica de las mismas, véase Valderrama y Escalante (1976: 177-191). Es así como Ascencio admitió sin problemas haber administrado una sangría a Pascual para curarlo de un tumor, y Pascual declaró abiertamente haber llevado a cabo la tinca. Esta permisividad era sin embargo ambigua, en tanto que los sacerdotes católicos podían presentar, en cualquier momento, el marco pecaminoso en el cual se insertaban ambas acciones y declararlas como resultantes del pacto con el demonio. En general, sin embargo, tales actividades se conocían y toleraban. Cuando se les consideraba delictuosas, la situación permitía un elástico margen de acción al “protector de naturales”, quien podía plan-

tear la defensa, en razón del derecho adquirido, de ciertas prácticas, sino ortodoxas, cuando menos inofensivas.

Pero lo que resultaba claramente punible a ojos de la iglesia española eran las funciones religiosas que cumplía Pascual con respecto a las divinidades expresadas en la presencia de los cerros Ticllo, Tacra, Condormillo. El ritual, repetidamente mencionado, es el principal argumento acusador:

“en el citado cerro extendía a manera de pabellón, sobre piedras, una yacolla 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 había de suceder en el futuro... como en efecto oyó hablar al predicho cerro, por tres veces: dos cuando el finado su maestro (Marcos Illatupa) estaba vivo, y la una después de su fallecimiento y le decía que no desamparase al cerro, y guardase mucho las figuras ya citadas por que de lo contrario no experimentaría la abundancia de cría de llamas y moriría de repente echando sangre por la boca, cuyos preceptos le dió el cerro” (folio 12).

En la enseñanza y práctica de estas técnicas de éxtasis también había participado su tío Ascencio Mamani: en cierta ocasión, un testigo observó que ambos

“se metieron debajo de una yacolla... y que estuvieron por mucho tiempo como muertos, que después [Pascual] salió dando grandes voces y corriendo con tanta velocidad por los montes que nadie lo podía alcanzar pero que al fin supo que lo amarraron pero los que iban a amarrarlo quedaban privados del movimiento, y que a Pascual debajo de la yacolla se le aparecía un ave muy grande y lo cubría con sus alas” (folio 4).

Aún siendo escueta la descripción del trance, no tiene más remedio que traernos a la mente la narración que hacen los shamanes del área amazónica al regreso de sus “viajes”. Bajo el influjo de diversos alucinógenos, han mencionado repetidamente la presencia de un ave, figura que asume el shaman para ejercer sus venganzas o hacer efectivas las agresiones por encargo de terceros. (Harner 1973: 158). Obviamente, no creemos necesaria la presencia de estimulantes específicos para que los sacerdotes indígenas alcanzaran el trance, pues los ayunos y determinadas formas de concentración podían provocar la misma situación. En todo caso, se está documentando el consumo de algunos cactus como el San Pedro [*Trichocereus pachanoi*] en la costa nor-peruana, con una antigüedad que parece estar representada en Chavín (Cordy-Collins 1977: 355-356).

Conviene aclarar que la acción de amarrar a los oficiantes no trasluce ningún sentimiento de hostilidad de parte de los otros miembros de la comunidad, al contrario se trataba de evitar que los movimientos convul-

sivos de Ascencio o Pascual terminasen por hacerles daño a ellos mismos. Nótese además que el ambiente de la ceremonia influía lo suficiente en la asistencia para que se llegase a sentir la súbita paralización a que aluden. Situaciones similares se repetían cuando en algún otro ritual (o en la parte final del que venimos descubriendo, el documento no lo aclara), Pascual arrojaba las figuras de sebo “al lugar donde bebían las llamas y que después comenzó Pascual a dar grandes voces como persona privada y que yendo [Diego Quespi] y Lorenzo [Quespi] a contenerlo, hacía grandes contorsiones, pero que inmediatamente se sintieron los tres como privados de todo movimiento, el que fueron recobrando con lentitud” (folio 2v). Al comentar lo descrito, el padre Urizar lo relacionó con su propia experiencia en Lluta, “cuando iban a limpiar la acequia que conducía agua para sus sementeras, porque iban todos los indios con coca y otros con vino de chicha y al soltar las aguas arrojaban estas cosas a la acequia a fin de que no les faltara agua” (folio 3). De acuerdo con esto, el cura interpretaba que la gente de Yura paralelamente arrojaba tales figuras para asegurar el agua de sus animales. Y como también entre las figuras existía la de un puma, trabajado en piedra, lo atribuía al temor de los indígenas a las depredaciones del citado felino. Aunque comentaremos tales interpretaciones en la parte final, conviene adelantar que si bien el primer paralelismo puede resultar funcional, lo del puma tendrá que vincularse con el sistema clasificatorio general de los animales, que para el siglo XVII fuera expresado por Avila (1966: 29-31) y que etnográficamente ha sido recogido por Flores Ochoa (1977: 231).

Las relaciones que los Mamani mantenían con el cerro, no estaban exclusivamente al servicio de los ganados y los hombres, los poderes de Pascual se usaron también para vengar la delación de que fue objeto, años antes de la visita de Urizar. Para librarlo de la prisión su anciana madre —y maestra— había vendido todo su ganado, lo que aumentó la indignación del hechicero que

“habiendo construido de yacollas una especie de toldo o pabellón se encerró en él... y que ligando no se que bultos les decía: ahora lo vereis perros, que me hicisteis prender y estar en la cárcel, no he de parar hasta mataros. Y que en efecto han muerto Isidro de la Cruz, Martín, hijo de Isidro y otro indio nombrado Pedro que era alcalde y había concurrido a la prisión de Pascual” (folio 4).

Los poderes del hechicero se constituyeron en una advertencia para quienes en 1788, siguiendo las demandas del cura, apresaron a los cuatro inculpados. Esto explica, en parte, la reluctancia del curaca Diego Quespi, en participar en la persecución de los Mamani, actitud compartida por los otros miembros del Cabildo. Todos ellos habían sido amenazados por Pascual de correr el mismo destino de sus antiguos denunciantes, y además, existía el reciente precedente del castigo de Andrés Mamani, que

“habiendo entrado a su rancho [de Pascual] y encontrándole varias figuras, lo maltrató de palabra y queriendo tomar otras figuras para hacerlas pedazos sintió que se le encogía el brazo con vivísimo dolor y que hasta ahora le ha quedado el brazo encogido” (folio 5). Peor suerte había corrido quien luego se convertiría en la más tenaz de sus denunciantes: Bartola Yunque. Al tener diferencias con Mamani, fue sancionada de tal forma que “varias noches se aparece una llama o lumbre sobre su rancho y la misma lumbre grita como llama y todos de las estancias dicen ser Pascual” (folio 5).

Algunas breves llamadas de atención antes de pasar al otro expediente. En primer lugar, adviértase que prácticamente toda la disputa es entre miembros del Cabildo de Yura y de los pueblos anexos, la intervención del curaca no es recibida con más interés o respeto que la de cualquier otro cabildante. Actúa exactamente al nivel de los alcaldes en juego. Su poder legal bajo el régimen español, o acorde con la tradición local, no parece conferirle mejor capacidad de maniobra, tanto es así que finalmente quienes apresan y llevan a los reos de Yura a Arequipa son gente del propio Cabildo de Yura (José Zegarra) o bien servidores de la burocracia personal del Corregidor de Indios (José Zeballos). Luego de su primera intervención, más bien tibia y ambigua, el curaca de Yura desaparece del terreno de las acciones, donde nunca tuvo facultad decisoria. Por el contrario, el padre Urizar, ejerce autoridad indiscutida en beneficio del celo evangelizador que parece gobernar sus actos. Desde un principio, y siendo el doctrinero de Lluta, ejerce mando en Yura, donde investiga cargos, sostiene acusaciones y ordena prisión de las autoridades indígenas de Yura. Más todavía, una vez que se convence acerca de las acusaciones sobre Pascual Mamani, lo despoja de su vara de alcalde, imponiendo tales funciones a Félix Cárdenas, sin que tal arbitrariedad haya sido disputada, ni siquiera por el acusado, que más tarde reclamó su cargo, pero no aludió al procedimiento por el que había sido destituido. En resumen, pues, este proceso, que también puede verse como el enfrentamiento del sector de hechiceros-autoridades municipales de Yura, y el clero católico, permite observar, que al lado de ello, palidecía el poder de los curacas locales.

3. *RESUMEN DEL INFORME ENVIADO POR EL CURA DE ANDAHUA; PARTIDO DE CONDESUYO (HOY DISTRITO DE LA PROVINCIA DE CASTILLA, DEPARTAMENTO DE AREQUIPA), “SOBRE LAS COSTUMBRES Y ORGANIZACIONES DE LOS POBLADORES DE SU JURISDICCION”. (Ver Bibliografía, Documento N° 2).*

El documento que resumimos a continuación es un informe preparado en 1813 por el cura doctrinero de Andahua, a requerimiento del Consejo de Regencia del Reino de España (Millones 1971). Esta circunstancia lo hace radicalmente diferente de los otros dos manuscritos que usamos en

este trabajo. Aquí el único personaje individualizado es el autor del informe, R. P. Clemente Almonte. Además, esta vez no tropezaremos con la retórica legal, ni procedimientos del juicio de idolatrías; así pues, tras la acostumbrada nota descriptiva y una breve referencia histórica, pasaremos a las acciones socio-culturales descritas por Almonte. En busca de completar la información proporcionada por el documento, usaremos las relaciones de la visita del Intendente de Arequipa don Antonio Alvarez y Jiménez, llevada a cabo en 1790 (Barriga 1946: II), y la Memoria de la Santa Iglesia de Arequipa escrita por el R. P. Francisco Echevarría en 1804 (Barriga 1952: IV).

Descripción de Andahua

Es la más ventosa y destemplada por su situación. Sus frutos son reducidos al maíz, papas y alfalfa; pero sus moradores más industriosos en el comercio de lanas y tejidos de alfombras, pelones y cumbes. Nueve volcanes han reventado en su circunferencia con ruina de sus gentes: y se conoce que la tierra es más abundante en azufre. La Iglesia es dedicada a la Asunción de Nuestra Sra. y se halla abastecida de lo necesario para el culto divino. Tiene dos anexos nombrados Guancarama y Orcopampa, que han sido de entidad en la producción de sus minerales. El número de gentes es el de 2000; aunque pasa en tiempo de boyas [?]. Goza cien pesos de bienes de comunidad. El sínodo que alimenta al cura es de 572 pesos: y la han servido:

- D. Bartolomé Vega Sarmiento
- D. Lorenzo Briseño
- D. Juan Sánchez
- D. Pedro Portugal
- D. Juan Villanueva
- D. Antonio Rivero
- D. Antonio Vega
- D. Pedro Yañez
- D. J. Antonio Corrales
- D. Felipe Delgado
- D. Bruno Durán
- D. Bernabé Adriazola
- D. Clemente Almonte

(Echevarría 1804)

Las acciones sociales y culturales

En los veinticinco años que nos separa del capítulo anterior, ocurrieron importantes cambios en la estructura del virreinato. El tránsito de la dinastía de los Austrias a los Borbones significó también una reorganización administrativa, apurada además por las rebeliones indígenas, particularmente importantes en el sur del Perú (Tupac Amaru, Tupac Catari, etc.). A niveles globales la sociedad indígena había sido penada con la pérdida de su sector dirigente los curacas, cargo que pasó de he-

reditario a personal, buscándose además, que el traspaso de su autoridad a los alcaldes de indios, se hiciese efectivo. Símbolos como vestidos, lenguaje, representaciones teatrales y hasta los *Comentarios Reales* de Garcilaso pasaron a ser prohibidos, en tanto evocaban la capacidad —real e idealizada— de autosuficiencia con que se desarrollaron las culturas precolombinas. Las presiones por la españolización de costumbres y reorganización de su gobierno se hicieron notorias, si bien, en esta época, el gobierno virreinal estaba más preocupado en el horde de sus fronteras que en el interior de las mismas.

Fruto de estas preocupaciones es la creación del sistema de intendencias, que constituye la adaptación española de una institución francesa. Las intendencias reemplazan a los corregimientos, sobrepasándolos en autoridad y límites geográficos. El intendente era un gobernante de un sistema nuevo, en medio de una estructura que le precedía en dos siglos, a la que venía a reformar.

En 1784, cuando se nombra el primer intendente de Arequipa, Andahua es una de sus subdelegaciones. En 1790, el intendente Antonio Alvarez y Jiménez es el primero que la visita y describe lo difícil de su acceso

“doce leguas distante del antecedente (pueblo de Viraco), en cuyo tránsito a más de lo fragoso de sus caminos, todo bajadas y subidas y muchos riesgosísimos pasos, se hace indispensable la travesía de una fuerte cordillera; de modo que siendo forzoso gastar 2 días en el camino, también lo es hacer a pie, y pasar la una noche en medio de dicha cordillera a la falda del Nevado de Coropuna...” (Barriga 1946: II, 58).

Apenas llegado el intendente Alvarez, lleva a cabo un censo que arroja 2037 habitantes, de los cuáles 428 son españoles. La economía del lugar giraba en torno a la limpieza y teñido de los vellones de lana, proveídos por los pastores de alturas. El producto era luego comercializado, adquiriéndose a cambio coca en la banda oriental y azúcar y aguardiente en los valles costeros de Arequipa. Mirando el mundo comercial de su doctrina, el R. P. Almonte decía:

“Los contratos que tienen son con la coca, la dan al prestado por dos pesos mas que al contado; por lo regular una arroba de 30 libras vale diez pesos, pero al fiado la dan a doce. Este es el comercio más común en esta doctrina entre indios y españoles. Para la tintura de lana de que se habló al numero 4 tienen sus contratos para comprar el magno, o grana, los vellones de lana, y demás ingredientes, 49 libras castellanas, que en su peso llaman dies piedras chunca rumi hacen trabajar por tres pesos (?) de buena plata, dando de comer. Este comercio está en decadencia porque los colores que traban han rebajado de precio: razón del mayor atraso de los que viven de el que es la mayor parte de esta feligresía” (Almonte 1975: 61).

La tierra cultivable de la jurisdicción de Andahua se trabajaba con el tradicional sistema del ayni, cuando se trataba de terrenos comunales. En las haciendas de españoles se estaba introduciendo el servicio de jornaleros pagados, aunque éste parece haber sido un renglón importante en la economía local. Describiendo las tierras, el padre Clemente las clasificaba de “muy areniscas, quemadas, situadas sobre piedras, y volcanes reventados y púas. Su cultivo dificultoso, las aguas se sumergen por unos sorbederos que se abren sin saberse donde van a parar: y así su arrendamiento no sube de tres pesos por el topo al año, y baría hasta cuatro reales segun el terreno y temperamento” (Almonte 1975: 61).

Cuando llega Alvarez ya no hay curacas cumpliendo funciones de recaudar impuestos, el último que se hizo cargo de tales trabajos fue don Pascual Alvarez Vehuquicana, quien cumplió con entregar lo recaudado al subdelegado. Este, cobró el porcentaje que le correspondía (4%) pero no pagó el 1% que la ley otorgaba al curaca. Esto puede explicar por qué don Pascual interrumpió sus labores y ya no aparece entre las autoridades políticas que menciona el propio intendente Alvarez, pues de acuerdo a su informe, Andahua estaba gobernada por el subdelegado, el alcalde ordinario de españoles y dos alcaldes de naturales. No es extraño, entonces, que en 1813 el R. P. Almonte diga que:

“Ya no existen los caciques gobernadores pasados: españoles han sido los recaudadores de tributos, que ya se han quitado, a éstos ya no prestaban más servicio que el de una vida que semanalmente le servía en la cocina y también concurrían todos a sus faenas en la sementera de comunidad, les daban de comer y beber pero no les pagaban jornal. Con la quitada del tributo se acabó este servicio.

A los subdelegados sirven los indios con sus personas, y mulas conduciéndolos de un pueblo a otro sin que se les pague” (Almonte 1975: 62).

Nos encontramos frente a una situación de especial importancia en la historia de los Andes: la desaparición del ejercicio de la autoridad de los curacas. Don Pascual Alvarez, o sus descendientes ya no aparecen enfrentando el poder del doctrinero o conteniendo con el Cabildo, la última de sus funciones dejó de ser efectiva cuando se constituyó en una carga impaga. Más adelante, disposiciones liberales que antecedieron y siguieron de cerca al proceso emancipador, dejaron también sin efecto el cargo de recaudador de tributos. En lo demás, el curaca pareciera haber sido reemplazado por los alcaldes de naturales. Con casi tres siglos de retraso, la Corona logra la constitución de gobiernos locales a la manera española. En el capítulo final volveremos a tratar este punto.

Sin la contraparte indígena, la autoridad del sacerdote católico campeaba irrestrictamente. Con cierta timidez, Alvarez y Jiménez señalaba los excesos del padre Bruno Durán, que desde hacía 23 años era doctrinero de Andahua

“...se ha alcanzado y descubierto que el cura y recaudador de esta doctrina, por modo de faenas hacen acudir a los indios al fomento y reparo de sus sementeras, aunque con buen tratamiento, y alguna asistencia de comidas y que asimismo tiene el primero un pongo y dos mitanas...” (Barriga 1946: II, 2).

Para remediar la situación, el intendente recurrió al “protector de naturales”, descubriendo con desconsuelo que residía en la capital de la provincia, a muchas leguas de allí.

En 1813, la situación se había agudizado. Sin recaudador con quien compartir los servicios de su grey, el padre Almonte se quejaba sin embargo que:

“A los curas hasta ahora les ha puesto servicio el pueblo (ya hoy le ha quitado) de los solteros y solteras, reducido a servir dos semanas, un varón que asistía a la mano y una hembra que servía en la cocina. Este servicio les era mas útil a ellos que a los curas, porque a la casa del cura venían a desempresionarse de abusos y supersticiones, que veían en sus padres, porque en los días de sus servicios oían con frecuencia el castellano y rezaban la doctrina cristiana porque el indio inculato es demasiado puerco hasta el exceso de deponer y mearse en lo mismo que come y bebe, y muy desidioso: en la casa del cura aprendía la limpieza, y el aseo, la vigilancia y cuidado: el varón conocía las cosas del manejo del cura, aprendía su nombre y a servir; la hembra aprendía a cocinar, cuidar todo lo que era de su incumbencia, se familiarizaban con su cura y se desimpresionaban de muchos errores y temores vanos de suerte que en las dos semanas de servicio no se hacía mas que estarlos enseñando, cuando ya iban teniendo algún conocimiento se mudaban y entraban otros peores. Los mismos indios conocían su utilidad en este género de servicio muchos lo procuraban” (Almonte 1975: 62-63).

Estando cuestionado el curaca, descartado el recaudador, circunscrita la autoridad de los alcaldes indígenas, nos queda un último rival del doctrinero, si pensamos en el control de la comunidad nativa. Nos referimos al “hechicero”, y lo hacemos porque todavía es clara la vigencia del sistema de creencias tradicional en la vida cotidiana de Andahua:

“Hay muchos poseídos de supersticiones, y abusos especialmente los que viven en despoblados. Creen que la tierra, los cerros, las minas y las comidas tienen vida como ellos y también racionalidad y poder para dañarles o hacerles favor. El cebo que tiene la llama en el pecho, que la llaman unto es muy apreciable entre ellos usan de él quemándolo junto con la coca cuando están para salir a sus viajes, atribuyendo que hacen obsequio a la tierra, que llaman Pachamama, para que los conduzca con felicidad. En el camino llegando a la jornada hacen lo mismo, para que aquella tierra o cerros les haga dormir bien, y guarde su ganado.

Cuando vuelven de sus viajes sahuman con el homo de este cebo las comidas que traen, como obsequiando, o agradándolas, creyendo que si no hacen ésto, se han de volver a los lugares de donde las trajeron, o no les ha de durar.

Cuando hacen el festejo de un ganado, y lo hacen cohabitar, queman este cebo como para obsequiar aquellos cerros o tierra donde se apacenta en agradecimiento de que lo ha mantenido; y que si no les hacen este agrado se enojarán, y su ganado se consumirán, y lo mismo hacen en sus chacras cuando siembran sus semillas. Cuando degüellan una llama le ponen venda, creyendo que si al tiempo de expirar mira el demás ganado se ha de agotar; con la sangre lo rocean para que se aumente, y a los cerros para agradecerlos. Cuando concluyen la fábrica de una casa, cuelgan en ellas nuevas ollas, y comidas creyendo que haciendo ésto ha de haber abundancia en ella. Echan a las paredes la sangre de la llama o torillo que matan en esta función, creyendo que aquella casa se los ha de comer, y han de morir sino hacen ésto.

Cuando ponen sus trampas para cazar las vicuñas y hacen sus comidas no han de rezar para hacer la caza, creyendo que al bruto se ha de perseguir como bruto. En otros lugares no hacen ésto; sino que arman las trampas y en el medio encienden fuego aquella noche, y si allí vienen unas mariposas pequeñas que ellos conocen, creen que han de hacer una buena caza; y si no mudan las trampas a otros lugares.

Cuando les acaece enfermar con dolor de costado, y otra descomposición de cuerpo, creen que algún cerro, o lugar donde durmieron o descansaron, les ha comido, o maltratado, el corazón; para curarse traen la tierra de aquel lugar, la comen, y con ella se hacen pasar el cuerpo frotando, y la vuelven al lugar de donde la levantaron.

Cuando la cabalgadura les da golpe, o ellos tropezando caen de pronto se levantan un poco de tierra, y la tragan creyendo que la tierra se los come, y han de morir, y así ellos se adelantan a comérsela. Lo mismo creen cuando una criatura se cae, y la ponen a la boca aquella tierra.

Cuando una criatura nace muerta, o muere sin bautismo no la entierran sino que la botan al rito creyendo, que en el día del juicio se ha de bautizar, y así otras extravagancias" (Almonte 1975: 56-57).

Obviamente los rituales ganaderos en las alturas, y el curanderismo que también se practicaba en el poblado, debieron tener sus propios administradores, situación que el padre Almonte prefirió no ver, aunque describió con envidia las enfermedades y remedios de sus feligreses:

"En sus enfermedades no tienen método curativo, ni daban distinguirlas por lo regular las atribuyen a las supersticiones de que se habló en el número 10 o al aire, de las que tienen algún co-

nocimiento por ser las más comunes son el movimiento de cólera, las calenturas malignas o tabardillo, y la pleuresía o pulmonía, que ambas llaman dolor de costado; para la primera y el embarazo de estómago beben sus propios orines con la hierba llamada Camarayni, que es el tabaco silvestre, o con la hierba llamada Cusmayllu, o hierba mora o con bastante sal, también se aplican al estómago un paño caliente empapado en orines: para el tabardillo toman el menbrillo, manzana, esconzorena o sepacabalo hervidas. Para el dolor de costado toman y se untan a la parte dolorida una tierra semejante al bolo arménico, que llaman tacco de que hay vetas: El Compi que es una tierra semejante a la cera de Castilla cuando húmedo, y seco se parece al alvayalde; la agua de culen, que le llaman Guallhua la usan para todas estas enfermedades, la Chachacoma y Pupura hierbas purgantes. Para el resfrío y humor gálico, la hierba Hancónipa hervida en agua: las raíces de la hierba que llaman Guachanca (estas crecen en la cordillera) las muelen y toman en orines frescos, caldo o en agua. Abominan el vomitorio: de la sangría usan alguna vez para el tabardillo, o costado, con lancetas de vidrio, o pederal, porque no tiene otras: de las aguas termales usan para las bubas, sarna y humor gálico sin disposición ni método. Al principio de invierno son las enfermedades de costado y tabardillo por lo general (Almonte 1975: 58-59).

La situación que describe Almonte, y que se reforzará en el capítulo siguiente, permite comprobar la presencia del sacerdote indígena en pleno uso de sus funciones. Manteniendo el ritual de los pastores en las alturas, y administrando la medicina tradicional en el poblado, el hechicero había sobrevivido a la caída de las autoridades indígenas. Más aún, desaparecida o minimizada la autoridad del curaca, quien ahora ocupe su lugar (por ejemplo, los alcaldes de naturales) deberá depender más, del poder de las guacas.

4. RESUMEN DEL EXPEDIENTE SEGUIDO CONTRA LOS INDÍGENAS DE LLUTA Y HUANCA, POR DELITO DE IDOLATRÍA, AREQUIPA 1821. (Ver Documento N° 3 en la Bibliografía)

Lugares mencionados, se provee la localización actual, entre paréntesis va la información suministrada por el documento.

—Cailloma. (Concepción de...) distrito de la provincia de Cailloma.

—Coporaque, distrito de la provincia de Cailloma.

—Huanca, (Santiago de... "distante 7 leguas de Lluta") distrito de la provincia de Cailloma, a unos 15 kilómetros de Lluta.

—Lluta, (Espíritu Santo de... cabeza de doctrina) distrito de provincia de Cailloma.

—Yanque, distrito de la provincia de Cailloma.

- Yura, distrito de la provincia de Arequipa.
- Taya, pueblo del distrito de Lluta.
- Murco, pueblo del distrito de Huanca.
- Ocnas, (estancia de Taya).
- Torre Torre, (estancia de Lluta, pertenecía a Luis Guamani).
- Lacara, (estancia de Taya, pertenecía a Pascual Ccasa).
- La Calera. (Baños de...) anexo del distrito de Yura.
- Cerros: Condori (Apu Condori o Guayna Condori), Sondorota, Sahuangquca o Sahuangquegua, Huarancanti, Sararquima (Apu Sararquima).

Protagonistas del juicio en orden alfabético. Salvo que se indique lo contrario, las personas mencionadas son indígenas.

- Feliz Aco o Feliz Jacobo, curaca de Taya, recaudador de impuestos del mismo lugar, detenido y encausado al demorar la prisión de José Guamani. Es acusado de participar en las ceremonias del mencionado Guamani, y de Pascual Ccasa.
- Manuel Ancco, abuelo del hechicero Mariano Ancco, le dejó sus reliquias como herencia.
- Mariano Ancco, 36 años al momento de la encuesta, reputado como uno de los hechiceros más efectivos de Taya, de acuerdo con Pascual Ccasa, dos personas murieron en razón a sus maleficios.
- Juan Manuel Balverde, "alcalde constitucional" de Lluta, hermano del curaca Valentín Balverde.
- Valentín Balverde, curaca de Lluta, síndico procurador del cabildo, compadre del padre Isidro Cervantes.
- José Ramón Bustamante, español, cura de la doctrina de Lluta, residente en Yura durante la encuesta del padre Cervantes, que tenía el cargo de ayudante. De acuerdo con el testimonio de los encuestados estaba indignado con el proceder de Cervantes. Fue avisado de la situación por el curaca de Coporaque.
- Juan Ccasa, pastor de llamas al servicio de María de la Cruz, vecina de Lluta. Juan le compró a ella cuatro figuras de piedra, en forma de llamas
- Pascual Ccasa, 80 años, "maestro" hechicero de Taya, uno de los personajes más importantes de la encuesta. Frente a los cargos de idolatría y superstición, Pascual reconoce practicar curanderismo y adivinación.
- Isidro Cervantes, español, cura "teniente" o ayudante de la doctrina de Lluta. Es el principal acusador de sacerdotes indígenas y curacas de los pueblos comprendidos en su doctrina. A su vez, los encausados denuncian su parcialidad por los hermanos Balverde, curaca y alcalde de Lluta, y lo acusan de haber maltratado a dos indígenas hasta causarles la muerte, a más de mantener dos queridas en dicho lugar.
- Francisca Ccuychi, esposa del curaca de Taya, don Feliz Aco. Presenta

- el expediente para la defensa de su marido, buscando el apoyo del curaca de Coporaque y del R. P. Bustamante.
- José Guamani, hechicero de Huanca, su persecución dio motivo al encarcelamiento de los inculpados. Se le acusaba de haber desenterrado un cadáver. Isidro Cervantes lo encontró ejerciendo su ministerio en la cabecera de un moribundo al que él pretendía confesar.
 - Luis Guamani, de 37 años, hechicero de Lluta, con su hermano Nicolás son los más antiguos compañeros de Pascual Ccasa.
 - Nicolás Guamani, de 45 años, tributario de Lluta, ahijado de matrimonio de Pascual Ccasa de quien es su discípulo más aventajado. Lo conocen con el apelativo de “el caporal” (guardián, mayordomo) en referencia a su servicio a las guacas.
 - Cayetano Velazco, curaca de Coporaque; se encontraba alojado en la casa de Feliz Aco, cuando el padre Cervantes y sus ayudantes pretendían allanarla, a lo que se opuso alegando que podían dañar las cargas de aguardiente que traía de Vitor para su pueblo.
 - Damián Yanque o Yanqui, tributario de Huanca, habiendo sido mellizo, se sentía predestinado para el oficio de hechicero, para el que fue adiestrado en Yanque (su pueblo de origen) por Pascual Mamani. Se reconoce curandero y adivinador y se precia de haber servido a Lucas Ordóñez. Heredó sus reliquias del abuelo de su mujer.
 - Santiago Zeballos, natural de Taya, al servicio del padre Cervantes. Simultáneamente servía a la iglesia con el cargo de “mayordomo de ánimas”, posición de cierta importancia durante la fiesta de Todos los Santos.
 - Raymundo Guamani, de 45 años, tributario de Taya, acepta los cargos de idolatría, acusando a su abuela, ya difunta, de haberlo inducido a entrar al servicio del cerro Sondorota.
 - Juan Jacobo, tributario del pueblo de Taya muerto un año antes de la encuesta (1820). El padre Cervantes acusó a P. Ccasa de haberlo asesinado a través de maleficios, a su vez los encausados culpan al cura de haberlo matado a azotes.
 - Pedro Jacobo, tributario del pueblo de Taya, su muerte desató la encuesta llevada a cabo por el padre Cervantes. Al igual que el caso anterior, el cura doctrinero y Pascual Ccasa son acusados como responsables de su muerte.
 - Pascual Mamani, hechicero de la parcialidad de Urinsaya, del pueblo de Yanque, curó e inició a Domingo Yanque. Nótese que en 1788, otro Pascual Mamani (¿o el mismo?) de los altos de Yura, fue el protagonista de un sonado caso de idolatrías.
 - Isidora Ordóñez, viuda del pueblo de Huanca, es acusada de convivir con José Guamani, quien había abandonado a su mujer legítima.
 - Lucas Ordóñez, curaca de Yura, recaudador de las contribuciones nacionales de Huanca y regidor decano del Ayuntamiento Constitucional de Lluta. Es acusado de proteger a los hechiceros de los pueblos en mención.

- Bonifacio Quicaña, tributario de Lluta, es uno de los discípulos de Pascual Ccasa. Declara vivir en el edificio de la parroquia, lo que nos hace pensar que probablemente integraba la servidumbre de la propia iglesia, situación harto frecuente en el proceso de evangelización.
- Francisco Rodríguez, regidor del pueblo de Lluta, apoya la campaña del padre Cervantes.

Descripción de Lluta

“En el campo intermedio desde los confines de la ciudad hasta las inmediaciones del río de Collaguas y sus Doctrinas, se halla situada ésta, a los 15,3/4 grados de latitud, formando con sus anexos una figura de cruz. Es muy trabajosa para sus servicios por lo quebrado y áspero de sus caminos y distancia de sus anexos. El templo es dedicado al Espíritu Santo construido de cal y piedra por Don Juan de Urizar con 40 varas de largo y 8 de ancho. Tiene tres altares con otros tantos retablos de madera. Para sus gastos se arrienda una mina de sal en 200 pesos: se sacan los panes al tamaño del carguío que quieren y es la más profunda que se conoce de este género. El pueblo se compone de 800 personas, habiendo logrado al clérigo D. Antonio Toscano desde el 7 de julio de 1554 para que los instruyese en la Religión, antes que entrasen en el gobierno los Religiosos Franciscos. Sus frutos son el maíz, papas y alfalfares. El anexo de San Lorenzo de Murco es el más internado a la cordillera, y no consta más que de 50 personas que se mantienen con escasez. Al poniente se halla Santiago de Guanca con 30 personas y al extremo del Norte San Gerónimo de Taya con 70 personas. Lo particular de este pueblo es cultivar la planta en que se cría el gusano de la grana, y para aumentar su peso la mezclan con la harina del maíz Culli. Así le apagan el encendido de su color, y por consiguiente no tiene el destino y viveza del color que tanto apreciaron los antiguos en la púrpura. Al extremo del Sur se encuentra el otro anexo de San Andrés de Yura. Su Templo es construido de cal y piedra por D. Josef Nicolás de Olaguivel y su gentío de 30 personas. Causa admiración cómo este pueblo no sea el más opulento cuando surte a la ciudad todo el año de crecido número de fanegas de cal que diariamente gasta en los edificios y teniendo la fábrica del jabón que consumen todos los pobres, o los que no tienen facultad para comprar el de la sierra. Ello es constante que así las aguas como el terreno le es útil como en ninguna parte. En su quebrada se coge el trigo, el maíz, las papas y toda hortaliza, en medio de que las aguas todas son termas y con abundancia de caparrosa salitre, fierro y otros agregados. Su descripción demanda otros conocimientos, que desde luego la harían tal, que en sólo su circunferencia se hallarían en conjunto todas las producciones de la naturaleza. El oro es visible en muchas vetas angostas que mas parecen hilos de gaza. La plata se ve en otras de hermosos criaderos, y muchos semimetales desconocidos. Aún de las piedras brutas se ven lozas tan tersas como un espejo; pero que las

hacen apreciables las ramasones negras y coloradas tan al vivo, que el mejor pincel no las podría dibujar. El tiempo dará a conocer cuanto encierra en sí este terreno: y bastará por ahora la relación que dejó el naturalista D. Tadeo Haenk para el uso de los baños, que son tan célebres en esta comarca.

El párroco para su mantención tiene de sínodo 500 pesos y han servido por lo que se ha podido averiguar, los siguientes:

- D. Francisco Leyva
- D. Pedro Porras
- D. Francisco Cárdenas
- D. Manuel Rivero
- D. Nicolás Bustamante
- D. Josef Mogrovejo
- D. Francisco Urbicaín
- D. Josef Nicolás Olaguivel
- D. Eugenio Adrián
- D. Juan de Urizar
- D. Antonio Gastroviejo
- D. Mariano Barrios
- D. Silvestre García
- D. Mariano Lorenzo Bcdoya
- D. Juan Pablo Gómez

(Echevarría 1804)

Los hechos (entre octubre y noviembre de 1821)

1. Las acciones legales

Con el apoyo del Cabildo y el curaca de Lluta, el R. P. Cervantes arremete contra el curaca y los regidores de Taya bajo la acusación genérica de idolatría y superstición. Describiendo su campaña, el cura se comunica con el obispo de Arequipa (Nov. 1821):

“Mi señor, desde ahora cinco meses he estado en pos de estos infelices, porque fue el caso que me llamaron a confesión del pueblo de Huanca, distante siete leguas de (Lluta). A las cinco de la tarde me puse en camino, cumpliendo con mi obligación y por la oscuridad de la noche, al fin al amanecer llegué donde el enfermo y como estaba bien malo me quedé auxiliándolo en la noche me retiré por estar sumamente estropeado y antes de acostarme, cuidadoso, tarde de la noche, fui donde el enfermo y me encontré con el maestro hechicero y otro oficial haciendo la operación de tender su lliclla prieta y todas las medicinas que piden, en principal, coca y aguardiente” (folio 15).

La persecución de los hechiceros lo llevó a exigir el apoyo de las autoridades y de españoles residentes, pero unos y otros mostraron muy poca disposición a colaborar. Es así como se le escapa José Guamani, acusado de desenterrar un cadáver en el cementerio de Huanca. Inmediatamen-

te el padre Cervantes tomó revancha contra las autoridades indígenas a quienes enjuició bajo los mismos cargos adjudicados a Guamani.

La campaña culminó con la prisión de Feliz Aco, Nicolás Guamani, Luis Guamani, Raymundo Guamani, Bonifacio Quicaño, Pascual Ccasa y Lucas Ordoñez que son conducidos de Taya a Lluta, donde se les coloca en un cepo y obliga a declarar para luego ser enviados a Arequipa. Durante el interrogatorio se quiebra la resistencia del acusado principal, Pascual Ccasa, quien finalmente denuncia los delitos de los demás. La situación causa zozobra en ambas localidades y tanto el padre Cervantes como sus aliados escriben al obispado comunicando sus temores. En su respuesta, el obispo alaba el celo del doctrinero y le otorga las facultades legales para proseguir con su labor. Ya en Arequipa, y con el apoyo del “protector de naturales”, que firma algunos de los recursos, acusados y familiares protestan su inocencia y a su vez levantan testimonios contra el R.P. Cervantes. En este punto concluye la documentación que nos ha llegado.

Antes de pasar a describir lo que hemos llamado acciones sociales y culturales, vale la pena comentar dos o tres aspectos relacionados con la posición de los curacas frente a la legislación europea:

a) La defensa que presentan los curacas es muy significativa con respecto a los cambios producidos en la estructura política local en el virreinato. En primer lugar, es interesante observar lo que ellos presentan como sustento de su autoridad. Ninguno reclama el aval de sus mayores o la fenecida gloria del Tahuantinsuyo; en situación muy diferente a la registrada un siglo atrás, refuerzan los poderes de su curacazgo con posiciones que simultáneamente desempeñan en los Cabildos vecinos, o incluso en los de su propia jurisdicción. Aco es “fiel tributario y Cacique de (Taya) recaudador de tributos, correspondientes al Rey nuestro señor y a la Nación” (folio 41), y por su parte Ordoñez es “cacique recaudador de las contribuciones nacionales que hacen los indios del pueblo de Santiago de Guanca, anexo a la doctrina y pueblo capital del Espíritu Santo de Lluta y regidor decano del ayuntamiento constitucional de la dicha capital...” (folio 33). La obtención de tales cargos tampoco invocaba la tradición andina; don Lucas proclama que:

“...el anterior subdelegado (funcionario de la intendencia de Arequipa) Doctor don Lorenzo Calderón, bien cerciorado de muy buena conducta, amor y fidelidad al Rey Nuestro señor me nombró en uso de sus facultades, por tal cacique recaudador, y me libró el título respectivo, que con los anteriores de las alcaldías que he servido, tengo en mi poder para guarda de mi derecho y honor...” (folio 33).

De la misma manera, su cargo en el Cabildo está más de acuerdo con los aires republicanos que empezaban a soplar en esos momentos: “los ciudadanos honrados de mi pueblo... en junta electoral de constitución me aclamaron y nombraron por regidor decano, cuyo noble y distinguido empleo ejerzo...” (folio 33).

b) Los curacas acusan a Cervantes de magnificar las creencias de “unos miserables indios a quienes supuso que eran brujos” (folio 37) y de entender de manera torcida lo que es el simple equipo de un curandero:

“el Padre haciendo formal registro de ello encontró entre las pobrezaas del perseguido Guamani, un atadito y en él varias conchitas de mar con unos rosaritos, y una especie de piedrecitas de varios colores que comunmente llaman mollos, de las cuales reducidas a polvo, se hacen excelentes curaciones de males de ojos, pues quitan las nubes y limpian las carnocidades que suelen salir en ellos. Esas conchitas y mollos, con no se que otras cositas, dijo el padre, que eran brujerías” (folio 41v).

En todo momento, los dos curacas declaran que tuvieron la intención de participar en la cacería de Guamani, por complacer al padre Cervantes, pero el uno estaba enfermo y el otro recibió un recado escrito que no podía leer. Aquí también hay un manifiesto cambio de actitud en el proceder de los curacas. Su identificación con la “república de españoles”, real o fingida, es sacada a relucir en el esfuerzo por disminuir las acusaciones del sacerdote. Los hechiceros no son tales, apenas indios ignorantes cuyo pecado es simple desconocimiento o mala interpretación de la doctrina cristiana; su parafernalia, apenas instrumentos de medicina casera. En refuerzo de lo dicho, cuando Ordóñez habla de sus males, anota que él se suele curar en los Baños de la Calera (donde existe un manantial de aguas sulfurosas) y hasta menciona el nombre de don Juan Dios Vargas “físico... con el que logre algún alivio...” (folio 38). El curaca, pues, hace una palmaria distinción entre la medicina folk y la “científica”, estableciendo claramente los sectores sociales que idealmente consumen cada una de ellas. De esta manera, Ordoñez refuerza su adscripción a la sociedad española, a la vez que critica abiertamente la incomprensión del cura.

2. *Las acciones sociales y culturales*

En esencia, este documento repite la información proporcionada por los otros dos, si bien agrega una considerable cantidad de detalles que de alguna manera completan el quehacer cotidiano del hechicero. Esta mayor documentación en el instrumental y rituales podría estar relacionada directamente con el mayor número de oficiantes y, proporcionalmente, con la cantidad de creyentes. Dos cosas quedan claras en este tercer caso: el abierto despliegue de las acciones de los hechiceros en sus respectivas comunidades, y la rapidez con que Lluta recuperó su personal religioso, luego de la persecución del padre Urizar en 1788.

Nuestra información la vamos a organizar en torno a la figura del sacerdote indígena. Lo hacemos así, porque en la historia legal del proceso este personaje no tiene mayor representación. Es apenas un acusado, cuya mejor defensa es su propia ignorancia. Su status funciona prepon-

derantemente en el ámbito de la comunidad indígena; desenmarcado de su escenario geográfico que lo protege y confiere divinidad, el hechicero tiende a convertirse en un anciano achacoso o en un hombre desequilibrado.

Iniciación

Tenemos tres testimonios que explican la manera en que se accedió a la condición de sacerdote de las guacas. Empezamos por el de Bonifacio Quicaña que recibe el mandato del más prestigioso de los hechiceros de la región: Pascual Ccasa

“que su amado maestro que le enseñó el oficio bajo cortinas negras dándole por su dios a Sararquina o Guayna Condori y también a Sondorota, que usa de todas las medicinas contenidas en la declaración del maestro Pascual Ccasa, que para abrir las heridas y sacar los maleficios usa del *macso* esto es un pedazo de latón, que en una ocasión sacó de Manuel Quesada, vecino de Siguan un envoltorio de pelo del caño, por maleficio que le habían hecho; en otra ocasión, un hueso de la boca del estómago de Felipe Cárdenas, vecino de Huanca...” (folio 15).

A su vez Bonifacio Quicaña apadrina el ingreso de Mariano Ancco a las filas de los iniciados quien

“... hallándose enfermo el espacio de más de tres años tuvo a bien de hacerse curar con el famoso operario de la idolatría Bonifacio Quicaña, quien para hacer la operación lo introdujo dentro de unas cortinas que formó de unas [yac]ollas prietas y allí dando voces, la primera noche hizo llegar al cerro nombrado Apu Zararquima y le hizo tomar la palabra para siervo suyo, dándole a beber del mismo modo que a los demás raspando de la *sarta* o recado infernal, los polvos en un poco de chicha y dándole una tinca o correspondiente a Luzbel...” (folio 22).

Para Damián Yanque, la situación es diferente: aunque avecindado en Huanca, prefirió regresar a su pueblo natal en busca de alivio:

“estando recién casado se halló enfermo encogido de pies y manos y deseando su salud se puso en camino al pueblo de Yanque a buscar al médico Pascual Mamani, indio originario de la parcialidad de Urinsaya, quien le curó de sus males conforme a los demás delincuentes metiéndolo en un toldo de cortinas negras, llamando al demonio y dándole por su dios a Apu Sahuanqegua, dándole a veces conforme a los otros raspando de la *sarta* diabólica los polvos en un poco de agua y sanó de sus males...” (folio 25).

Hay otra circunstancia que hace singular el caso de Yanque “que por haber nacido mellizo tiene todas estas gracias, y más por que su maestro le dio a beber el polvo raspado de la [*sar*]ta en un poco de agua bendi-

ta, mezclando el pan de San Nicolás; que por eso y la palabra que le dijo a su Apu Zaguangqegua sabe sacar los maleficios perfectamente..." (folio 26). Pero aunque la iniciación y el arte de curar llegan simultáneamente, los instrumentos para este último se adquieren casi siempre por herencia, y menos frecuentemente por compra. Damián los consiguió a través del abuelo de su mujer, Don Melchor Mamani que también era hechicero (Ibidem).

El caso de Yanque se asienta en una tradición andina de la que tenemos noticia en los documentos más tempranos. Muchas veces se aseguraba el futuro de uno de los mellizos con el sacrificio ritual del otro, considerándose ambos como hijos del rayo (Albornoz 1967: 19). Los otros arriban a la posición de hechicero luego de un adiestramiento previo; en el documento la enfermedad de Ancco y del propio Damián es sintomática de un "llamado" de la divinidad. Obsérvese además que el trance al que se llega debajo de las yacollas negras puede estar preparado por los ayunos a que normalmente se sometía a los aspirantes, pero, tal como se ha dicho anteriormente, no quisiera excluir la posibilidad del empleo de determinados productos con calidades alucinógenas. Nótese que en dos casos, previamente a la aparición del "cerro" o "Luzbel", el maestro raspa la "sarta" y los polvos son diluidos en un poco de agua que consume el iniciado.

Parafernalia

Obviamente el equipo de cada hechicero está en relación con su prestigio y riqueza. Si pasamos revista a los materiales de Pascual Ccasa encontramos que, siguiendo el orden del P. Cervantes, se pueden clasificar en cuatro rubros:

a) Los que usa para curar:

"una *sarta* que se nombró *recaño*, ésto es de medio rosario de porquerías que se componen de piedras, pedazos de plomo, de conchas, de unas medallas de cobre, unos pedazos de raspador de cobre (...) también usaba para medicinar el maíz blanco o molido, de otro que ellos llaman *Cutisara*, el *taco* [Almagre, tierra roja u óxido rojo de hierro en forma de arcilla, almagra. Sirve para teñir. Lira 1944: 958], *curo* [Utensilio sin asa... Lira 1944: 543], *huaji* [cierta enredadera de las montañas de uso medicinal. Lira 1944: 1074], *cata* [borra, sedimento. Lira 1944: 398], *chuncho* [?], *ccolpa* [Salitre, caparrosa, sulfato de hierro, nitro. Piedra salitre que se da a lamer al ganado. Lira 1944: 464], *havilla* [oleiforme, de consistencia del aceite, de Hawi: unto, materia grasa para untar, linimento, preparación untuosa a base de grasa o aceites relacionados. Oleo, aceite. Lira 1944: 236], *macaya* [?], libros de oro y plata (!), muchos pedernales para abrir las heridas y sacar retacitos de palos, de espinas, y la coca, instrumento principal así para guardar y conservar todas esas medicinas como también para engañar y perjudicar todo el género humano" (folio 6).

b) Los instrumentos usados para la adivinación, entre los que destaca especialmente:

“las hojas de coca que ellos llaman quinto o lapra en su idioma, forjándolas, mirando, remirando, llamando a su satélite con el nombre de Apuy, tomando el vaso de aguardiente o de chicha necesariamente para cada operación, que significa la tinca” (folio 6).

c) Aquellos que podríamos considerar como reliquias personales o familiares:

“tenía en su casa un animal disecado nombrado oscollo en su idioma [variedad del Oskko: gato cerval o arisco, de orejas muy pequeñas, de listas parecidas al llamado gato romano. Lira 1944: 718], lleno de lana, con su corazón de una piedra y un fierro que se halla introducido. El [oscollo] es guardián de la casa y sus intereses... que se mantiene siempre atado. Así mismo tiene tres llamitas de piedras, dos pareadas pintadas con blanco y ocre y la otra grande... a más de esto, como quince piedras y otro recado (sarta) el que se mantiene todavía en su casa...” (folio 6v).

d) Finalmente, Pascual Ccasa mantenía un equipo diferente en su estancia Lacara, localizada en la jurisdicción de Taya.

“Tiene una vicuña [¿disecada? se trata de un camélido no domesticado] con su poco de maíz molido, su unto de llama, un poco de coca, un poco de yerva nombrada conupa [Pabete, conjunto de vegetales aromáticos para perfumar. Lira 1944: 469], lo que hace humear dando incienzo a Lucifer, el que sirve de sirviente o de guardia al ganado esto es cubriéndolos como la gallina a sus polluelos...” (folio 6v).

El resto de hechiceros agrega poco al conjunto presentado por Ccasa, salvo una que otra variación, como la que consigna Nicolás Guamani, “que tiene herencia de sus padres un quirquincho todo lleno de coca el que es mayordomo y custodio de la casa, el que da unos gritos estupendos cuando quieren robar la casa...” (folio 10). Ninguno de los condenados por Cervantes alcanza la cantidad o variedad que acabamos de mencionar. No en vano Ccasa era considerado el maestro de la mayoría de ellos.

Curaciones

Algo que se desprende de las declaraciones de los hechiceros, es que su arte era empleado por todos los habitantes de los pueblos mencionados, sin que se abstuvieran españoles o mestizos. También es importante anotar que igualmente medicinaban los ganados: Lucas Ordoñez consigue que Ccasa atienda sus llamas que sufren de sarna (folio 6v). Por lo demás, cuando hablamos de curaciones nos estamos refiriendo a medicina *folk* y entendemos por ella a conceptos muy especiales de enfermedad y re-

medio. Es decir, que aparte de la existencia real o fingida de los males orgánicos y la eficacia de tales o cuales productos naturales, la virtud del curandero radica en el conocimiento del mundo cultural donde se mueven sus clientes, y en la fe que ellos tienen en su capacidad de conjurar sus males, sean o no de este mundo. Dentro de esta perspectiva, separar parafernalia o rituales de la medicina *folk*, sólo tiene funciones de ordenamiento formal de los datos que manejamos. Ningún hechicero dejaba —si las tenía— sus capacidades shamánicas para actuar específicamente como veterinario, cuando curaba los ganados, o bien se atenía a las reacciones químicas de las hierbas que aplicaba. En cada caso, la fuerza de su personalidad combinaba los distintos conocimientos y ofrecía al paciente el total de su saber cultural.

En algunos casos el prestigio de las curaciones de un hechicero viajaba más allá de las fronteras de su comunidad de origen. Nuestro conocido Ordóñez, curaca de Yura “. . .lo mandó llamar [a Damián Yanque] del valle de Siguas con su propio expreso que le hizo a su pueblo de Huanca, mandándole para sus avíos, cuatro reales, y por hallarse de juez obedeció prontamente y llevando sus amigos lo curaron. . .” [En el ejercicio de sus funciones, Yanque] “le sacó dos espinas del caño y solo así pudo evacuar, porque el estaba impedido de ambas vias. . .” (folio 25). En este caso, la inversión del curaca parece no haber dado el resultado apetecido, porque tiempo después recurrió a Nicolás Guamani “para que le curase de unos tumores diciendo que era Pucyo [sic], que su compañero Damián Yanque no lo había sanado y que el declarante trayendo su sarta diabólica, haciendo los polvos, pidió un poco de tierra y con aquello le refregó todo el cuerpo, juntamente con la sarta. . .” (folio 30). Como se ve estamos lejos de los alegatos de Ordóñez con respecto a sus baños sulfurosos y al médico español que decía haber empleado, y no se trata de contraponer conocimiento científico a creencias populares, probablemente, la medicina española del siglo XIX tenía casi tanto sabor a magia como la de los curanderos de Arequipa.

Lo importante en las curaciones del curaca, es que también revelaban la doble necesidad a que lo confrontaba su mala salud. De una parte, el médico español, que garantizaba su status y su inserción en la sociedad española, y por otra, la seguridad psico-social y la eficacia casera que debían ser proveídos por el hechicero de su comunidad.

5. RESUMEN Y EVALUACION

Dos siglos y medio después de Pizarro, la sociedad indígena lucía muy diferente de lo que avizoraran las huestes del conquistador. A la empresa privada que proporcionó fondos a los socios de Panamá y sus antecesores, había sucedido, de manera cada vez más creciente, la intervención de la Corona española. Y no sólo con tropas y probanzas, que quebraron

el poder de los encomenderos, sino con sistemas, cada vez más organizados, para obtener las materias primas que se demandaban en Europa, y la mano de obra servil que las extraía. A su vez, la sociedad indígena había tenido que evolucionar desde la captura de Atahualpa. Al lado de una resistencia heroica e inútil en Vilcabamba, se empezó a buscar la forma de cumplir con las exigencias de los nuevos señores. Ello implicaba armar un doble sistema de acciones para lograr los montos exigidos en trabajos y tributación, y mantener la coherencia de la comunidad con el menor sacrificio posible. Obviamente las dos metas eran inalcanzables. De una parte, el progresivo deterioro del Imperio Español hizo que el déficit fuese la característica de su economía, con un volumen de demandas siempre creciente. A su vez, la comunidad indígena se transformó y evolucionó, de acuerdo al espacio psicológico y material que le ofrecía el orden colonial. Su coherencia, si bien de un origen indudablemente precolombino, se ajustó y desarrolló en las condiciones objetivas en que vivía.

De la misma manera se transformaron las instituciones que conformaban la estructura política del gobierno colonial. Era muy diferente controlar agricultores dispersos que debían pagar tributo y prestar servicios, que —un par de siglos más tarde— emplear jornaleros que consumían productos del mercado español.

Nuestra documentación nos permitirá observar aspectos seleccionados de dichas transformaciones. Trabajando con materiales de los pueblos de Yura, Andahua y Lluta, en un período de más de treinta años (1788-1821), procuraremos visualizar cambios en la estructura de poder en aquellas comunidades. Recuérdese que en términos de administración europea, los lugares citados se integraban a la unidad más pequeña (doctrina), que era administrada por la iglesia. Dos de ellos, Espíritu Santo de Lluta, y Asunción de Andahua era cabeza de doctrina, es decir que desde ellos se controlaban asentamientos humanos periféricos. Yura no lo era, pero, a diferencia de los anteriores, contaba con las ventajas de estar cerca de la capital de la Intendencia de Arequipa, de quien dependían los tres poblados. Una nota en común de los lugares en mención, es que si bien su economía local muestra variedad (tejedores, tintoreros, recogedores de sal, etc.), es notoria e influyente la presencia de pastores y ganados indígenas en las alturas de cada pueblo. Como se ha visto a lo largo del trabajo, y lo remarcaremos al final, dicha característica jugará un papel importante en la naturaleza del mundo sobrenatural de las poblaciones estudiadas.

Como telón de fondo a nuestras conclusiones, usaremos los datos y puntos de vista proporcionados por nuestro trabajo sobre los curacas de Huaraz (Millones 1977), del que hicimos un resumen en las primeras páginas de este estudio.

Los alcaldes y los curacas

A fines del siglo XVIII, la población que estudiamos estaba legalmente bajo el gobierno de los alcaldes de naturales, autoridad constituida desde inicios de la Colonia, pero cuyo funcionamiento se había realizado de manera muy limitada. Desde mediados del siglo en mención, su ejercicio se reforzó paralelamente con el declinar de los caciques, a quienes reemplazaron, incluso en la recolección del tributo. Además, Arequipa contaba con el factor coyuntural de estar en la zona involucrada en el movimiento del curaca Tupac Amaru (1780), que evidenció la necesidad de realizar ajustes en la maquinaria administrativa. Se hizo entonces mucho más notorio que resultaba preferible contar con alcaldes indios cuyo poder se derivaba de elecciones periódicas o bien de la simple designación. Por el contrario, el prestigio de los curacas había estado enraizado en la tradición comunal y se expresaba en símbolos de poder (pelo largo, calificación de Inca, etc.) que siendo valederos en el contexto andino, eran ajenos a la semántica española. De acuerdo con esto, las rebeliones indígenas del siglo XVIII dieron a la Corona una nueva razón para desembarazarse de tan peligrosa asociación.

La documentación presentada nos ofrece una perspectiva bastante disminuida de los alcaldes y otros miembros del cabildo indígena (regidores, alguacil mayor, escribano, procurador, etc.), que podía estar integrado hasta por quince o más miembros, dependiendo del volumen de la población que administraba (Spalding 1967). Los corregidores de indios hasta el siglo XVIII, y los subdelegados, después, ejercieron la capacidad de nombrar alcaldes, con o sin la legalidad requerida. Por su parte, el cura doctrinero también asumió tales derechos.

Al igual que los curacas (especialmente aquellos favorecidos con el cargo luego de la Conquista), los alcaldes debieron legitimar su cargo frente a la comunidad. Para ello se sirvieron igualmente del prestigio de las *guacas*, elemento que mantuvo su importancia en el juego político de las poblaciones estudiadas. Esto explica que en 1821, miembros del cabildo estuvieran ejerciendo lo que los españoles llamaban hechicería: nombre tan genérico como el de idolatrías o supersticiones, que como ya hemos dicho, englobaban todas las creencias no cristianas. Dicho en otras palabras, sucedía que el alcalde, al asumir las funciones del curaca, debía ser a la vez líder comunal y funcionario títere del gobierno español. Pero esta vez, el prestigio de la autoridad indígena estaba menoscabado por su procedencia: se era alcalde por y para el servicio de la Corona. En consecuencia, frente a su pueblo, el cabildo debía adquirir, o al menos reforzar, su autoridad recurriendo a medios comprensibles en la sociedad indígena. Esto influyó necesariamente para que los jefes comunales continuasen, con renovado fervor, el culto que les legaron sus antepasados.

Tal como hemos comentado al revisar los documentos, el curaca del siglo XVIII difiere considerablemente del jefe indígena de los dos primeros siglos de la Colonia. Ajeno ya de la imagen del Tahuantinsuyo, su

poder se relacionaba cada vez más, a la molesta tarea de recolección del tributo, cargo del que finalmente fue arrojado sin pena ni gloria. Por lo demás, parece haber existido una mayor efectividad edilicia en poblaciones asentadas en áreas de localización reconocida (mal podríamos usar aquí los conceptos de urbano y rural), proceso en el que paulatinamente iba entrando la sociedad indígena. Basta una mirada a conceptos como: elección de cargos, especialización de funciones administrativas, tramitación de las exigencias *de* y *hacia* la jurisdicción europea, etc., para entender que sólo son posibles desde un organismo como el cabildo de naturales. El curaca y su liderazgo mediatizaba toda la estructura burocrática al mantener un control personal del grupo que estaba bajo su responsabilidad.

Todo esto debe relacionarse con el proceso de ajustes económicos de las colonias españolas en el siglo XVIII. En algún momento, las poblaciones asentadas en localidades circunscritas (en convivencia o no con españoles) debieron hacer cada vez más marcada la dependencia de quienes trabajaban y residían en los campos de cultivo o pastoreo de los alrededores. Es allí donde la organización del cabildo se hace más funcional para la maquinaria colonial española, cuya representación podía ser un único sacerdote católico, pero con atribuciones suficientes como para desmontar la institución indígena o bien ponerla a su servicio.

Parece claro que los curacas percibieron y evaluaron sus posibilidades desde muy temprano. La salida obvia que les planteaba el régimen (la empresa comercial) permitió a un porcentaje menor enriquecer su liderazgo con una economía saneada y un acercamiento competitivo a criollos y mestizos (hablamos de sectores sociales, no raciales). Este nuevo liderazgo condensaba con estilo muy propio las características del antiguo (siglos XVI-XVII) y del nuevo régimen colonial (siglos XVIII-XIX), lo que implicaba, en última instancia, una alternativa de gobierno para la sociedad indígena que ni la Corona española, ni los sectores mencionados, estaban dispuestos a permitir.

Pero el gran porcentaje de curacas parece haber empobrecido en el ejercicio limitado de su profesión, como es el caso de los que aquí hemos estudiado. Es particularmente conmovedor el tercer expediente, donde finalmente el título de curaca debe sumarse al de alcalde o regidor para tener algún valor.

El doctrinero y su doctrina

Empecemos por reconocer que la defección del curaca, la ausencia de funcionarios civiles en las doctrinas, y la domesticidad de los alcaldes, creaban un vacío de poder que engrandecía la figura del doctrinero. Por lo demás, éste no estaba solo, a su lado se multiplicaba una burocracia que bajo el interés, real o fingido, de servir a la iglesia, constituía otro factor de poder en favor del sacerdote católico. Spalding (1967) ha rastrea-

do que para Huarochirí, además del doctrinero, podían servir en su jurisdicción: un sacristán, dos o tres cantores, un fiscal o alguacil, un maestro de escuela, un director del coro, un maestro de música, un mayordomo de cofradía o del hospital, un camachico (colector de ofrendas para la iglesia) y un maestro de capilla, como términos máximos. Con tal equipo (que incluso podía ser reducido a tres o cuatro servidores, sin perder eficacia), el sacerdote que lo deseaba podía ingresar en la vida cotidiana de la comunidad, disponiendo de su autoridad legal y de facto para acumular bienes para él, su iglesia y sus acólitos.

A pesar de todo, el cura podía tropezar con una resistencia que hoy llamaríamos “pasiva”, en tanto que sólo podía manifestarse como “pereza” o descuido. En estos casos, o en algún otro de mayor gravedad que no pudiera ser develado con su simple autoridad, al doctrinero le quedaba el recurso de proclamar “idólatras” a los rebeldes.

Los dos procesos que estudiamos, incluso siendo tardíos, muestran todavía la efectividad del argumento “idolatría”, que en términos de acusación resulta intercambiable con el de superstición o hechicería. Además, los padres Urizar y Cervantes muestran un celo tan exigente como el que debió encender la persecución desatada por Avila en los inicios del siglo XVII. Lo que ahora parece diferenciar a estos juicios, es una segura intención política, mucho menos notoria en la época de los “extirpadores”. Se persigue claramente a jefes indígenas (curacas y alcaldes) que por una razón u otra han sido remisos a las demandas del doctrinero. Y dado que todos conocían la existencia de prácticas no cristianas, la acusación, a discreción del doctrinero, existía como una espada de Damocles encima de cada uno de los miembros de la comunidad indígena.

Una nota más con respecto a la grey española o mestiza de los sacerdotes en mención. Ni el de Lluta, ni el de Yura, ni el de Andahua parecen haber sido populares en la comunidad no india y menos durante sus arrebatos evangelizadores. El padre Cervantes llega a requerir protección a las autoridades españolas, y lo mismo hacen sus seguidores inmediatos, cuando tiene que viajar a Arequipa. Clemente Almonte también hace mención de tal desconfiada pasividad. ¿Reflejaba aquéello alguna desconformidad frente a los abusos de poder, que quebraba cierto ritmo de explotación establecido desde antes? No lo sabemos. En todo esto, existiendo un régimen diferente para los españoles, con autoridades específicas, los problemas indígenas les atañían sólo en tanto se cruzaban con sus intereses. Cabe una posibilidad explicativa: que por razones de matrimonio y compadrazgo, paulatinamente dichos pueblos habrían estado constituyéndose en entidades más o menos armónicas, en donde no siempre habrían sido bien recibidas las decisiones del cura. Una imagen no muy lejana nos la pueden dar los actuales pueblos serranos, ligados, a todo nivel, por relaciones de parentesco y clientelaje. En tales circunstancias, la irrupción de un doctrinero con sede en ese u otro lugar, y el

desmantelamiento de todo un cabildo indígena, debió dejar más de un familiar o relacionado preocupado o resentido con el sacerdote. Obviamente, falta en este análisis la posición de los alcaldes y vecinos, españoles y mestizos, quienes debieron entender, desde muy pronto, que dejar el control de la comunidad india en manos del sacerdote, era recortar sus propios intereses.

Los rebaños del Señor

El estudio de la religión colonial andina presenta, entre otras, la dificultad de ser clandestina, lo que constituye además su principal característica. Y a pesar de que esta clandestinidad es también aplicable a otros fenómenos de la historia colonial, el caso religioso tiene cierta especificidad que no la encontramos, por ejemplo, en el estudio del contrabando o de la esclavitud indígena. Se trata de una clandestinidad no mensurable sino en términos de contraste: lo que no es cristiano. Es decir, con un límite formal muy borroso, y como fenómeno que ha sido observado a partir de las acciones exitosas o fracasadas de la evangelización. En otras palabras, estudiamos un protagonista que apenas vemos en escena y de cuya existencia sabemos por el argumento de la obra.

Claro que tenemos las inferencias y deducciones de arqueólogos e historiadores del arte, pero es claro también, que se refieren, con su margen de error, a épocas pre-europeas y por tanto pre-documentales. El fenómeno que se pretende explicitar desde estas disciplinas es el de una sociedad no colonizada, con las características que le corresponden. Tenemos también el testimonio etnográfico, cuyas versiones debemos tomar con mucho cuidado, ya que se refieren al producto más reciente de un proceso que todavía no ha sido estudiado. Y dado que hay cierta ahistoricidad vigente en la tradición antropológica, existe el peligro constante de superponer al pasado lo que recogemos como la cultura del campesinado contemporáneo.

Aparte del apoyo de las fuentes necesarias, la religión colonial debe tratarse con una perspectiva teórica que permita organizar el conjunto de sus acciones. En este caso, tal como se desprende de los análisis precedentes, se está considerando al fenómeno religioso como un elemento de la estructura de poder; ello permite ubicar con cierta lógica el papel que juega quien condensa y expresa el mandato de los dioses prohibidos. Nos referimos, por supuesto, al sacerdote indígena.

Quisiéramos enfatizar nuevamente su condición sacerdotal, digo esto porque la percepción de la religión o religiones indígenas nos ha llegado fragmentada a través del filtro católico. El cristianismo colonial se califica a sí mismo como la religión, el resto son creencias, erradas o no, buenas o malas, pero creencias. Es decir, que se definen por su inorganicidad, porque no presentan ninguna versión totalizadora de las relaciones del hombre con lo sobrenatural. La importancia de esta premisa no debe

ser descartada a pesar de su obvia falsedad. Dificilmente las investigaciones que se ha hecho sobre religión andina (Millones 1978) han podido escapar de esta conceptualización, que se desprende de cada uno de los documentos coloniales.

De acuerdo con el párrafo anterior, tenemos que resaltar nuestra convicción de la existencia de una religión organizada y coherente, practicada por la población indígena colonial. Las bases de esta religión eran de origen prehispánico, pero habían tenido que ser reformuladas en razón de la nueva estructuración de la sociedad en la que se insertaba. Lo dicho implicaba la desaparición del Tahuantinsuyo y, por tanto, de toda su jerarquía de sacerdotes imperiales, implicaba también la desaparición de las relaciones con el Cusco y la necesidad de reconstituir los cultos en función local o regional, característica tan importante como su clandestinidad.

Luego del *shock* de la Conquista y hasta principios del siglo XVII, la religión andina gozó de cierta impunidad, actuando de manera más o menos descubierta, pero en adelante, la caza de brujas estalló con todo su vigor. Esto motivó que se realizase un nuevo reajuste para encubrir su existencia, usándose con cuidado templos, parafernalia y ritual católicos, estableciéndose, al mismo tiempo, centros ceremoniales y cuadros de sacerdotes en donde no pudieran ser descubiertos. Y al decir esto no estamos pensando que haya existido ningún Shan-gri-la de la religión andina. Nos referimos a nevados y cerros como santuarios, a piedras, coca, grasa de llama, etc., como objetos de culto, y a ancianos de ambos sexos como sacerdotes, es decir con la misma modestia del cristianismo primitivo. Lo que conviene relevar es que, al revés de curacas y alcaldes, los sacerdotes andinos mantuvieron su autoridad y la vigencia de su mensaje sagrado. Los cambios introducidos en la doctrina católica, en la segunda mitad del siglo XVII (véase Kubler: 1946, Marzal: 1977), no sólo explican una reinterpretación del proceso evangelizador, nos dicen también de la imposibilidad (más notoria sin el apoyo de los jesuitas) de controlar, y mucho menos extinguir, la fe de las guacas. Es así como Clemente Almonte observa resignadamente el conjunto de ritos practicados por los pastores, y aunque Urizar y Cervantes persiguen con la misma avidez que movió a Avila, uno se pregunta sobre la eficacia de sus acciones. Especialmente, cuando el de Yura decide proclamar como "idólatras" a todo el pueblo de Cañahuas, además de sus acusados, lo que seguramente era cierto, pero por lo mismo, imposible de "extirpar". Y otro tanto es válido para con Urizar, cuando persiguiera selectivamente a las autoridades de Taya, apoyándose en las de Lluta, que seguro eran igualmente "idólatras" pero protegidas del cura católico por mutuos lazos de compadrazgo.

Finalmente hay que decir que la religión indígena no era impermeable a la ideología desplegada por los conquistadores. Elementos del catolicismo empezaron a ser vigentes en la religión indígena, que por lo demás tenía la tradición de aceptar los símbolos de la autoridad políti-

ca dominante. Es así como parte del panteón católico, ciertos signos como la cruz, e incluso invocaciones completas, tuvieron sentido en el contexto religioso andino que, sin embargo, mantuvo su identidad a lo largo del período colonial. Su vigencia se percibe en la regularidad de la designación y entrenamiento del sector sacerdotal, que era sustentado por los fieles. También se percibe en la presencia de características específicas, como el shamanismo; y en la constancia de un sistema de representaciones sagradas coherente con su historia cultural, generalmente manifestado en las montañas más importantes de cada región.

Entre las muchas cosas que quedan por hacer, está la localización y el estudio de los límites e importancia de los centros sagrados en el área andina. Para Arequipa la documentación colonial nos habla del contrafuerte de Solimana (Millones 1971) como uno de los lugares sagrados de mayor reputación, y en el presente trabajo se mencionan las alturas que presumiblemente rodean los pueblos estudiados.

Una última llamada de atención al carácter militante de este sacerdocio indígena. Estuvo firmemente enraizado en la vida cotidiana de su grey de pastores, llevando a cabo las ceremonias que aseguraban la conservación y reproducción de sus ganados, y hasta participó en la política de cada pueblo bajo la protección o investidura de alcalde o regidor. Más todavía, luchó palmo a palmo con el sacerdote católico cuando a la hora de la muerte los fieles confrontaban su existencia con lo desconocido. Como se puede apreciar, el "hechicero" tenía un claro entendimiento de sus deberes y obligaciones y su pueblo respondía a tal empeño. Siendo pastores de pastores supieron conservar y acrecentar su ganado.

BIBLIOGRAFIA

I .*Documentos*

- Documento Nº 1 Autos seguidos criminalmente contra unos indios del pueblo de Llueta (sic) sobre el delito de idolatría. Notario Francisco Javier Linares. Biblioteca Nacional del Perú, Sala de Investigaciones. Arequipa 1788. Legajo C4284.
- Documento Nº 2 Respuestas al interrogatorio enviado al cura de Andahua (partido de Condesuyos) sobre las costumbres y organizaciones de los pobladores de su jurisdicción (ver Millones 1975).
- Documento Nº 3 1821. Expediente sobre los hechizos en el pueblo de Lluta. Biblioteca Nacional del Perú. Sala de Investigaciones. Legajo D11807.

II. *Publicaciones*

ALBORNOZ, Cristóbal de

1967 (15?) "La Instrucción para descubrir todas las guacas del Pirú y sus Camayos y Haciendas" (ver Duviols 1967).

ALMONTE, Clemente

1975 (1813) "Respuestas al interrogatorio enviado al cura de Andahua (partido de Condesuyos) sobre las costumbres y organizaciones de los pobladores de su jurisdicción" (ver Millones 1975).

ALVAREZ Y JIMENEZ, Antonio

1946 (1790) "Relaciones de la visita del Intendente..." (ver Barriga 1946).

AVILA, Francisco de

1975 (16?) *Dioses y hombres de Huarochirí*. Siglo veintiuno Editores. México.

BARRIGA, Víctor M.

1946 *Memorias para la historia de Arequipa*. Tomo II. Establecimientos Gráficos La Colmena. Arequipa.

1952 *Memorias para la historia de Arequipa*. Tomo IV. Imprenta Portugal. Arequipa.

CORDOY-COLLINS, Alana y Jean STERN (Ed.)

1977 *Pre-columbian Art History*. Peek Publications. Palo Alto.

DUVIOLS, Pierre

1967 "Un inédit de Cristóbal de Albornoz: 'La instrucción para descubrir todas las guacas del Pirú y sus Camayos y Haciendas'". En: *Journal de la Société des Américanistes*. Tome LVI-I. Paris, pp. 7-39.

ECHEVARRIA Y MORALES, Francisco

1952 (1804) "Memoria de la Santa Iglesia de Arequipa" (ver Barriga 1952).

FLORES OCHOA, Jorge

1977 "Aspectos mágicos del pastoreo: Enqa, enqaychu, illa y khuya runi". En: *Pastores de puna* por J. Flores. Instituto de Estudios Peruanos. Lima.

HARNER, Michael J. (Ed.)

1973 *Hallucinogens and Shamanism*. Oxford University Press. New York.

JIMENEZ DE LA ESPADA, Marcos

1965 (1586) "Relación de la provincia de los Collaguas..." En: *Relaciones Geográficas de Indias*. Biblioteca de Autores Españoles. Madrid.

- KUBLER, George A.
1946 "The Quechua in the Colonial World. En: *Handbook of South American Indians*. Bureau of American Ethnology, Bulletin N° 143, Vol. 2. Washington.
- LIRA, Jorge A.
1944 *Diccionario kkechua-español*. Departamento de Investigaciones Regionales. Instituto de Historia, Lingüística y Folklore. Universidad Nacional de Tucumán.
- MARZAL, Manuel María
1977 "Una hipótesis sobre la aculturación religiosa andina". Texto mimeografiado. Area de Antropología. Pontificia Universidad Católica. Lima.
- MILLONES, Luis
1971 "Pastores y tejedores de los Condesuyos de Arequipa: un informe etnológico al Consejo de Regencia". En: *Anales del V Congreso Nacional de Historia*. Comisión de Sesquicentenario. Lima.
1975 "Economía y ritual en los Condesuyos de Arequipa". En: *Allpanchis* Vol. VIII. Instituto de Pastoral Andina. Cuzco.
1977 "Religión y poder en los Andes: Los curacas idólatras de la Sierra Central". En: *Cuadernos* N° 24-25. Consejo Nacional de la Universidad Peruana. Lima.
1978 "Las religiones nativas del Perú: recuento y evaluación de su estudio". Instituto de Estudios Latinoamericanos. Austin, Texas.
- SANTILLAN, Fernando de
1950 (1572) "Relación del origen, descendencia, política y gobierno de los Incas". En: M. Jiménez de la Espada (editor). *Tres relaciones de antigüedades peruanas*. Editorial Guaranía. Asunción del Paraguay.
- SPALDING, Karen
1967 "Indian Rural Society in Colonial Peru: The Example of Huarochiri". Doctoral Dissertation. University of California. Berkeley.
- VALDERRAMA, Ricardo y Carmen ESCALANTE
1976 "Pacha T'inka o la T'inka a la Madre Tierra en el Apurímac." En: *Allpanchis*, Vol. IX. Instituto de Pastoral Andina. Cuzco.