

**UNA INTERPRETACION SOBRE LA
EXTIRPACION DE IDOLATRIAS EN EL PERU
OTUCO, CAJATAMBO, SIGLO XVII***

Alejandra Osorio

Antes del siglo XVII, los esfuerzos de las autoridades coloniales para reemplazar las prácticas religiosas andinas por el catolicismo tuvieron al parecer un éxito moderado. Las campañas llevadas a cabo fueron pocas y se limitaron a quemar las momias de los ancestros y las huacas que pudieron encontrar, instalando en su lugar cruces en los adoratorios o donde las huacas resultaban demasiado grandes o pesadas para mover. Por lo general, el visitador exhortaba a los indios y después seguía su camino, mientras que los indios volvían a sus antiguas prácticas sin demasiadas molestias. Sin embargo, esta actitud cambió radicalmente a principios del siglo XVII, cuando el Arzobispo de Lima, Bartolomé Lobo Guerrero volcó toda la maquinaria de la iglesia católica tras una campaña destinada a descubrir y eliminar todos los vestigios de las creencias y prácticas religiosas andinas. Desde entonces se llevaron a cabo campañas de extirpación, esporádicamente hasta el siglo XVIII (Duviols 1977). A partir de 1610, las visitas de idolatrías y los procesos se repitieron con relativa frecuencia bajo los gobiernos de cuatro arzobispos de Lima: Lobo Guerrero (1610-1622), Gonzalo de Campo (1625-26), Arias de Ugarte (1630-38) y Pedro de Villagómez (1641-1671). La inmensa mayoría tuvo lugar en el arzobispado de Lima, pero también las hubo en otros arzobispados. Existen también visitas y procesos posteriores a 1670, pero de carácter diferente (ver Burga 1988:160-166).

El juez visitador de la idolatría, junto con el fiscal y el notario, fueron quienes llevaron a cabo las pesquisas, los interrogatorios y los inventarios, como también debieron instruir procesos, dictar sentencias y lograr que se aplicaran los castigos. La prédica, la confesión y la administración de los sacramentos estuvieron a cargo de los curas de la Compañía de Jesús. Los jesuitas recibieron el título de visitadores por primera vez durante el gobierno del Arzobispo Gonzalo de Campo, y se hicieron cargo de todas las

Quisiera agradecer a Frank Salomon y Nicolás Sánchez-Albornoz por las lecturas y comentarios de la primera versión de este trabajo. A Florencia Mallon por proporcionarme el espacio intelectual que hizo posible la escritura de esa primera versión. Y a Mark Thurner por sus numerosas lecturas, correcciones y discusiones sobre el tema.

doctrinas de indios que eran cabeza de partido. Estas doctrinas sirvieron como centros piloto de adoctrinamiento. A los indígenas delatores se les otorgaron dos años de exención del tributo.

No todos los procesos se iniciaron en el curso de una misma visita. Algunos fueron iniciados por los curas de indios en sus respectivas parroquias, en virtud de las facultades concedidas en disposiciones conciliares (ver Vargas Ugarte 1951), entre ellas para incoar información contra los «idólatras» notorios. A veces, los caciques tomaron la iniciativa. En estos casos, los procedimientos independientemente de las campañas de extirpación se limitaron a la instrucción del proceso. Una vez concluida la información, los documentos y las pruebas materiales se enviaban al ordinario del arzobispado, quien muchas veces cerró el caso dictando sentencia (Duviols 1986:XXXVII).

La acusación en general se basó en la declaración de un español o en la de un indio, aunque en algunos casos ésta fue anónima. El acta de acusación era corroborada mediante el testimonio de algunos indios, después de lo cual, se procedía al arresto de los acusados. En muchos casos, sin embargo, el sospechoso estaba ya encarcelado. Era usual que en los presbiterios existiera una pieza reservada para este efecto, aún cuando estaba prohibido por los concilios limenses. Los acusados muchas veces se escaparon y se trasladaron a Lima donde se presentaron en el arzobispado, esperando ser juzgados más equitativamente.

Los testigos que prestaban declaración y no hablaban castellano, eran asistidos por un intérprete indígena, el cual muchas veces era el fiscal de la visita. Se puede apreciar en los documentos que muchos testimonios se repiten textualmente. Figuran también las declaraciones de los acusados, a los cuales se les había aplicado «el auto del tormento», cuando éstas no resultaban satisfactorias. El método parece sin embargo haber sido utilizado sólo en casos excepcionales. Más frecuente parece haber sido el llamado «tormento de cordeles». Los cordeles eran apretados progresivamente en las piernas o los brazos del acusado, quien previamente había sido informado que, en caso de lesión o muerte, él era el único culpable por su tozudez (Duviols 1986:XXXVII)¹.

1. Los castigos más comunes eran: latigazos (de 5 a 200) y ser rapados. Después de la tercera campaña, se añadió la confiscación de bienes, donde el embargo fue a menudo la primera medida adoptada por el juez visitador. También se utilizó la reclusión en algún hospital o convento de Lima, tales como Santa Ana, Hospital de los Naturales y San Francisco, y a menudo el servicio obligatorio y gratuito en la iglesia, por períodos, a veces muy prolongados. Los casos más graves se castigaron con la reclusión en la Casa de Santa Cruz, en Lima. La cárcel del Cercado de Lima se utilizó mayormente para la encarcelación de los «hechiceros» más connotados (Millones 1967:14-16). Cada doctrina se ocupaba por lo general de encarcelar a sus acusados, quienes eran explotados por los religiosos para confeccionar ropa y otras cosas para ellos. En algunos casos, tales cárceles se convirtieron en verdaderos obrajes eclesiásticos (ver Acosta 1987).

A partir de 1656 el Corregimiento de Cajatambo, provincia rural del Arzobispado de Lima fue objeto de una severa y prolongada «visita de extirpación» emprendida por el visitador licenciado Bernardo de Noboa. Los procesos incoados por Noboa y publicados por Duviols (1986) ² comienzan con la denuncia de don Juan Tocas «principal y fiscal mayor de la doctrina de San Pedro de Ticllos» en contra de don Alonso Ricary «principal y camachico del pueblo de Otuco, anexo de la doctrina de San Pedro de Acas». Juan Tocas acusa a don Alonso, su mujer, hijos y otros camachicos de los diferentes ayllus cercanos a Otuco, de sacar cuerpos enterrados en la iglesia y llevarlos a los *machayes* (cuevas funerarias) y huacas (lugar u objeto sagrado) donde eran objeto de ofrendas y sacrificios. Los acusa de mantener los ritos y ceremonias de «su antigualla» y de hacerles chacras a las huacas Choquerunto, Raupoma, al dios Huari y a sus mujeres llamadas *zaramamas* (clase especial de maíz que producía cinco a seis mazorcas), como también a otros ídolos y *conopas* (dios doméstico andino, generalmente de piedra, que servía de guardián de la familia, sus cultivos, etc.). Al final de su declaración, Tocas añade que «no es de malicia» que denuncia a Ricary, sino que sólo busca que se haga justicia. De esta manera se pone en marcha la «causa».

EL PROCESO DE EXTIRPACIÓN EN OTUCO (CAJATAMBO, 1656-58)

El proceso comenzó el 11 de marzo de 1656 en el pueblo de San Francisco de Cajamarquilla, anejo de la doctrina de Ticllos, con la denuncia hecha por don Juan Tocas, principal y fiscal mayor de esta última, e identificado con el grupo *huari*. El juez visitador fue el licenciado Bernardo de Noboa, quien era cura «beneficiado» de la misma. Noboa envió una carta al Arzobispo de

2 Después de escrito este trabajo tuve la oportunidad de revisar algunos de los documentos originales contenidos en el Archivo Arzobispal de Lima, sección Idolatrías. Desgraciadamente no pude consultar todo lo referente a Cajatambo debido a que la sección Idolatrías está bastante desordenada y hay muchos expedientes extraviados. Sin embargo, pude darme una idea general sobre la calidad de la transcripción contenida en *Cultura y represión andina*. Esta presenta diversos problemas. Primeramente la paleografía de los documentos que revisé era muy clara y no justifica los errores contenidos en la publicación mencionada. Un gran porcentaje de los términos quechuas están mal transcritos. Las transcripciones omiten la información demográfica contenida en los originales, a la vez que muchos de los autos, peticiones, nombramientos, y otros procedimientos oficiales. Esto crea un problema metodológico ya que la transcripción sólo nos proporciona segmentos de los testimonios de los acusados (y a veces el lado oficial) pero de manera muy inconsistente. Esto parece haber sido hecho a discreción de las personas que realizaron las transcripciones. Esto ocasiona un problema adicional. Los números de las fojas en la transcripción no corresponden a la de los documentos, por lo que su localización se torna muy difícil. Sin embargo estos fragmentos sirven para acercarse al ejercicio cotidiano de las prácticas del poder local. De la misma manera éstos nos sirven de base para un estudio global del problema de la extirpación de la idolatría en el Perú.

Para este trabajo he respetado la transcripción de los documentos publicados.

Lima, Pedro de Villagómez, donde le comunicaba el estado «miserable» en que se encontraban las «almas» de los indios debido a la gran cantidad de «idolatrías» que había descubierto en la región, razón por la cual Villagómez lo nombró «Visitador General del Corregimiento de Cajatambo» (Duviols 1986:423-4).

Los acusados fueron: don Alonso Ricary, principal y camachico, descendiente de *Uacuaces* (ver Duviols 1973), del pueblo de Otuco, su mujer, y su familia; Pedro Malqui, Domingo Quispi, Juan Yana Malqui, Pedro Rima Jurado y Francisco Rupay, todos camachicos de Otuco o de Guamgri. Los delitos eran los de observar los ritos y ceremonias de sus antepasados, que incluían el culto a los ancestros y las ceremonias del ciclo agrícola, durante las cuales se hacían ofrendas, sacrificios, bailes y otras cosas. Los cargos concretos fueron: el de tener chacras dedicadas a las huacas Choquerunto, Raupoma y al dios Huari como también a sus mujeres las zaramamas; de adorar a otros ídolos y conopas; como también el de sacar cuerpos de cristianos de la iglesia para llevarlos a sus machayes o cuevas funerarias, donde habían sido objeto de elaboradas ceremonias.

De acuerdo con el testimonio de Juan Tocas, los camachicos obligaron a los demás indios e indias a que participaran en estas ceremonias valiéndose de los hechiceros y hechiceras. Por estas razones y por vivir de acuerdo a su «ley antigua», Tocas consideraba que los indios, y especialmente los camachicos, faltaban a la fe cristiana, por lo que pedía que fueran castigados conforme «con la gravedad del delito» para que sirviera de ejemplo al resto de la comunidad. Tocas, por su parte, juró por Dios que su testimonio «no leral de malicia» (Duviols 1986:5-6).

Al comienzo del proceso lo que mas resalta son los detalles y la aparente obsesión de Noboa con las ceremonias funerarias que los indígenas oficiaban a sus difuntos. Los cuerpos cristianos enterrados en la iglesia eran sacados y llevados a sus machayes donde eran objeto de ceremonias de varios días. Los documentos sugieren que todo el poblado participaba de esta práctica. Esto es muy interesante porque da la impresión de que las ceremonias y celebraciones eran muy públicas especialmente en Otuco y Guamgri, en contraste con el caso de Huarochirí y Quinti, donde en el siglo XVII las ceremonias ya habían adquirido un carácter clandestino y privado (Spalding 1984:263). El caso de Otuco y Guamgri puede haber sido algo excepcional, dado que los oriundos de estos pueblos gozaban de una cierta independencia por residir en sus pueblos antiguos. Otuco no fue reducción ni doctrina, y a pesar de que tenía una iglesia católica en el pueblo, el cura no residía en ella. Un caso contrastante dentro de la región fue el de San Francisco de Mangas, cabeza de doctrina. En este pueblo la mayoría de las celebraciones y rituales se daban en la casa del curaca del pueblo, y los bailes y cantos

se llevaban a cabo por la medianoche (Duviols 1986:325,29,81). Es posible que en Mangas, a juzgar por sus nombres, residieran más mestizos.

Cuando Noboa abrió las sepulturas en la iglesia de Otuco, encontró solamente los cuerpos de los familiares del fiscal mayor del pueblo, el alférez Juan Rimay Guaranga. En cambio, encontró 345 cuerpos de cristianos bautizados repartidos por los diferentes machayes de Otuco y Guamgri³. Es interesante que en el interrogatorio, Juan Rimay alegaba que nunca había sabido que sacaran los cuerpos de la iglesia,

y el no haber llegado a su noticia a sido porque este testigo es fiscal mayor de la dicha doctrina y lo hacían sin que lo vieran, pero después supo que el que los sacaba y los mandaba sacar siempre de la dicha iglesia era el principal del dicho pueblo don Alonso Ricary y Pedro Malqui, Domingo Quispi, Juan Yana Malqui, Pedro Rima, Francisco Yupay, los cuales los ponían en sus machayes y guacas que tenían y sus antigüedades, media legua y dos de este dicho pueblo (Duviols 1986:24).

Dado que los cuerpos los sacaban a todas horas del día y que la ceremonia era bastante pública, como veremos más adelante, la declaración del fiscal me parece muy interesante. El alegar ignorancia de un hecho que constituyó un «secreto a voces», como fueron las ceremonias que se les hacían a los difuntos, junto con el hecho de que Rimay esperó hasta ser interrogado para revelar sus conocimientos de causa, me hacen pensar que Rimay fue cómplice, si bien no participó activamente en los rituales. Esta puede haber sido una actitud común entre los que «cooperaban» con las autoridades eclesiásticas, puesto que personajes como el fiscal mayor debían estar en «paz con Dios y con el Diablo». Su subsistencia dentro de la comunidad local dependía de los lazos de reciprocidad que mantenía con el resto de la población indígena. Un factor importante para el establecimiento y mantenimiento de estas relaciones de reciprocidad fue el culto, pero a la vez estos personajes tuvieron que mantener sus lazos con el estamento colonial.

Todos los testimonios coinciden en que fue don Alonso Ricary, el mayor «culpable» de que siguieran en vigencia las tradiciones andinas, por ser él el que los mandaba y «obligaba» a sacar los cuerpos de la iglesia para hacerles sus ceremonias de la «antigualla» (Duviols 1986:13), amedrentando a los indios:

3. El cálculo del número de difuntos varía según los testimonios. Yo saqué la cifra de 362, pero ésta abarca varios ayllus. Los límites de estos ayllus no son claros y podrían pertenecer a otros «pueblos» (ver Duviols 1986:25-6).

y a ayudado a sacar los cuerpos... porque assi se lo mando el dicho Don Alonso, el qual le dixo que si no lo sacaua se auia de tullir o enfermar... (Duviols 1986:37).

Como ha señalado Spalding (1984:258), tradicionalmente fueron los curacas los responsables del mantenimiento de las tradiciones dentro de la comunidad andina. A pesar de los esfuerzos del régimen colonial para convertirlos en «sirvientes» sumisos de la autoridad colonial, muchos continuaron desempeñando su papel tradicional hacia la comunidad. Este fue el caso de don Alonso Ricary, el cual trató por todos los medios de no proporcionar información acerca de las prácticas tradicionales a las autoridades eclesiásticas.

Don Alonso junto con su hijo fueron acusados de intimidar a la población para evitar que los españoles descubrieran sus prácticas. Estas supuestas amenazas muchas veces resultaron contraproducentes: a don Alonso lo acusaron también de usar la plata de las ofrendas a las huacas para su enriquecimiento personal (Duviols 1986:37), lo que pudo haber sido cierto.

La razón por la cual se sacaban los cuerpos de la iglesia estuvo relacionada con el culto a los ancestros. Para el hombre andino el «alma» del ancestro no moría. Las relaciones de reciprocidad que ordenaban su mundo, determinaban que el bienestar y prosperidad de los sobrevivientes dependiera del bienestar del mallqui y de su *camaquen* (según Rostworowski [1986:10-11], alma del ancestro momificado). Esto es evidente en el testimonio de don Alonso Ricary cuando explica por qué mandaba que sacaran los cuerpos de la iglesia católica:

la caussa por que sacaban los dhos cuerpos de las yglessias era porque los echiceros y este confessante decian que en las sepolturas estaban muy afligidos porque los tres dias que los te- /Fol.25/ -nian en las sepolturas q[uan]do les hacian las ofrendas en ellas los oyan quejar y sentirse de su[s] parientes y que mas contentos estaban en los machayes porque alli no tenian la tierra encima ni estaban en parte que no se podian menear... (Duviols 1986:72).

Dentro del contexto del culto a los ancestros se puede entender por qué los cuerpos eran objeto de ofrendas, incluso cuando se encontraban enterrados en la iglesia. En la sepultura les colocaban un cantarillo de sangre, un pote con chicha, coca, maíz molido y quemado, para aliviar sus pesares. Y después de tres o cuatro días los sacaban para devolverlos al lugar donde habían muerto, para hacerles sacrificios. Los cuerpos se sacaban de la iglesia a cualquier hora del día. Francisca Cochaquillay recuerda que Isabel

Guaricolque y don Alonso Ricari habían sacado un cuerpo «a medio día» después de cuatro días de estar enterrado. Lo habían llevado a la casa del difunto adonde lo habían sentado en el lugar en que había muerto:

y poniendoles su *cusma* [túnica, vestimenta andina; mi énfasis] y camixeta, puestas las manos en el rostro, le mataban una llama por el lado del corazón y recogiendo la sangre se la ofrecían al difunto juntamente con el sebo de llama, cuies, coca y maíz blanco que quemaban hasta que hedía... (Duviols 1986:16).

Todos los indios del pueblo acudían a la casa del difunto donde sentados frente a éste comían y bebían todo el día y toda la noche,

y luego la carne de la dicha llama la repartían entre todos los yndios que siempre se juntaban para estas ocasiones y entre ellos el dicho don Alonso y toda su casa y comían y bebían y bailaban al /fol.9/ son de los tamborcillos... (Duviols 1986:16).

Isabel Guaricolque, una de las curanderas del pueblo, iniciaba la ceremonia quemando en una olla de barro o *callana*, cebo, maíz blanco y negro y coca, hasta que salía un olor muy fuerte que llamaban *caziascacama*. Luego degollaba tres cuyes con las uñas y derramaba la sangre de una llama delante del difunto, junto con maíz y chicha. La sangre que le derramaba era para que el alma del muerto pudiera,

pasar por el puente de Aychay Chaca y Guaroy Chaca Cunas Chacharas que están a la otra banda de este puente donde dicen que van las almas de los difuntos... (Duviols 1986:63).

Bailando,

hasta los primeros gallos y aquella hora quitándole la manta al difunto poniéndosela en la cabeza a las viudas y a otras viejas que las acompañaban con bordones en las manos, llevando sangre de llama y chicha en mates y iban por todas las calles de los dichos pueblos de Otuco y Guamgri asperjándola y llorando en su lengua, llamando a los dichos difuntos y preguntándoles el paraje donde estaban y como se allaban; al amanecer se volvían a sus casas donde proseguían hasta mediodía en sus *cachuas* [bailes en rueda; mi énfasis] ritos y supersticiones... (Duviols 1986:16).

Los hombres, mientras tanto, permanecían en la casa «acompañando al difunto», comiendo y bebiendo el resto de la noche. Al otro día se ponía el cuerpo en una red o *aula* y lo llevaban al machay correspondiente. Camino

al machay, el difunto era cargado en las espaldas por el pariente más cercano (hombre o mujer), y el cónyuge o un amigo llevaba su camiseta y su manta. Detrás los seguía la curandera con un mate de sangre, chicha y cebo. Todos estos obsequios eran ofrecidos al machay. Juntos quemaban el cebo, el maíz y la coca, como también rociaban las paredes y la puerta del machay con sangre y coca.

Una vez instalado el difunto en su machay, lo sentaban y le colgaban un hilo en el pescuezo con los riñones de la llama muerta, papas asadas y granos de maíz, más un cántaro de chicha. Al lado del corazón le ponían un puñado de coca y en la boca sangre de llama. El resto de las ofrendas se las ponían en las palmas de las manos y a los pies (Duviols 1986:63-4). Luego, los indios bajaban al pueblo cantando, y danzaban al son de sus tamborcillos por «mucho tiempo» (Duviols 1986:9). El baile duraba cinco días, más o menos, durante los cuales los indios echaban cenizas por los patios para ver si el alma del difunto había vuelto. Para comprobar esto buscaban marcas de, pisadas de pajaros o otros animales [en las cenizas]... o algun moscon o mosca *ayapaura* a *quinrras* que es un moscon que ensucia las carnes y entonces daban con las mantas por todas las paredes porque decían que aquello era el alma del difunto y le decían: «Idos que ya esta no es vuestra casa pues ya emos ofrecido los que os abiamos de dar» (Duviols 1986:64).

Los parientes del difunto pasado cinco días, llevaban a lavar la ropa a un puquio o manantial especial.

En los machayes, se efectuaba la ceremonia a los difuntos de «cabo de año». Estas ceremonias servían para renovar los lazos de reciprocidad entre los ancestros y sus sobrevivientes. El «cabo de año» se realizaba durante Corpus Christi y Todos los Santos, aunque, de acuerdo con uno de los testimonios, los hechiceros podían disponer cuando era tiempo para su ejecución. Esta ceremonia era necesaria, según los indios porque:

el Dios Libiac y las guacas tenían al difunto debajo de los pies apremiado pasando mucho trabajo... (Duviols 1986:64).

Para el «cabo de año» se sacaba a los difuntos de los machayes y se llevaban a una pampa. Allí, los vestían con camisetas y cusmas nuevas, y les daban de comer y de beber de las chacaras y comidas que el ancestro había dejado para ese efecto (Duviols 1986:64). Para alimentarlo mataban una llama y,

hacían tres o cuatro fanegas de chicha y los callos de los pies de llamas que mataban y las orejas y pestañas de las cejas con carne, todo lo cortaban y quemaban delante del difunto para que así saliese de la pena en que estaba... (Duviols 1986:64).

Se emborrachaban todos con chicha que se traía del pueblo, se comían la carne y al difunto,

lo cargaban [los parientes] en las espaldas y baylaban con el bayle pumayac y aguac y esto hacían siempre en la puerta del machay una noche entera yendo amaneciendo le hacían otro /Fol.19/ que llaman el cunay cogidos de las manos dan cinco bueltas y luego las desacen con otras cinco... (Duviols 1986:64).

Cuando devolvían al difunto al machay, la hechicera del pueblo le dejaba una pierna de llama junto a su cuerpo. Bajaban todos los indios al pueblo a danzar «al son de sus tamborcillos» una noche y un día, ayunaban por cinco días, no comían sal ni ají y no dormían con sus mujeres.

Los cuerpos bautizados que se sacaban de la iglesia, eran depositados en machayes diferentes de los no bautizados. Estos dos tipos de ancestros también se distinguían por sus vestimentas y huesos diferentes.

Los cuerpos encontrados por Noboa en Otuco y Guamgri fueron en su mayoría cristianos y no gentílicos, como se denominaban a los no bautizados. Muchos testigos acusaron a don Alonso Ricary y a su hijo don Alonso Ricary, el mozo, de haberlos amenazado si no declaraban que los cuerpos encontrados por Noboa eran gentiles y no católicos:

Don Alonso Ricary el mozo le persuadió a este testigo y a los demás y amenazó diciendo no dixeran lo eran sino gentiles siendo así que los xptianos están en otros machayes a los cuales también dan culto los yndios y se conocen por las vestiduras... (Duviols 1986:36).

Los cuerpos gentiles eran quemados con el resto de las huacas, ropas y otros menesteres que el visitador determinaba eran propiedad de las huacas o material de ceremonias.

Los cuerpos cristianos, por otro lado, eran devueltos al cementerio de la iglesia. La orden de don Alonso de reclamar estos cuerpos como gentiles es consistente con la visión que éste tenía del sufrimiento del cual eran víctimas los difuntos bajo la tierra. Las huacas y otros objetos que habían sido quemados durante otras visitas seguían siendo venerados, aún después de haber sido reducidos a cenizas. Cuando no tenían las cenizas, adoraban a otro objeto en su lugar. La huaca quemada no perdía sus poderes, por lo cual sus parientes debían tratarla debidamente si no querían sufrir las consecuencias de su furia:

y aunque los abia quemado el dicho bisitador haciendoles el dicho sachrificio baxarian los dichos ydolos y les oyerian los que les pedian... (Duviols 1986:7).

En resumen, la opción entre estar quemado pero «vivo» o estar enterrado bajo tierra es clara. Lo que a primera vista parece ser un acto de resistencia abierta a las prácticas católicas resultó estar enraizado en la cosmovisión andina: un acto de supervivencia y de obligación. El acto de resistencia estaba en la regularidad con que se sacaban los cuerpos de la iglesia: tanto el traslado de los cuerpos, como la ejecución de los rituales continuaba durante la estadía del visitador en el pueblo (ver Salomon 1987). Los escribanos hicieron numerosas menciones de estos hechos. En uno de estos casos el testigo admitió haber devuelto el cuerpo de uno de sus parientes al machay de donde Noboa lo había sacado pocas horas antes.

Junto con el culto a los ancestros, se efectuaban rituales y ceremonias relacionadas con el ciclo agrícola. En estas ceremonias se rendía culto a las divinidades Choquerunto, Raupoma, el dios Huari y el Pucara, principalmente. En Otuco se adoraba además a Carua Halia, de la cual descendía don Alonso Ricary. Estas ceremonias estuvieron a cargo de los sacerdotes andinos y sus ayudantes. Para ellas se sacrificaban llamas y cuyes, se hacían ofrendas de sangre y cebo, se quemaba maíz y coca, etc. También se bailaba y se llevaba trajes «a la usanza antigua». Las ceremonias duraban por lo general cinco días, durante los cuales los hombres ayunaban, no comían sal ni ají y no se acostaban con sus mujeres. También se confesaban con sus sacerdotes. El sacerdote principal y más importante entre ellos, recorría todas las *colcas* donde las ceremonias se llevaban a cabo simultáneamente:

el dicho Don Alonso aya sido a cuyo cargo ha estado el ydolo Caruaxalia el cual lo tenia frontero de su misma casa y aunque al principio se lo nego al dicho vicario despues lo manifesto y era una piedra redonda de metal al qual es publico y notorio que el susodicho lo adoraba y auia heredada desde sus antepasados y hacia que todos los yndios le adorassen para lo cual hacia juntar a los dichos yndios en una pampilla que habia que estaba pegada a la dicha cancha dos bezes al año por el tiempo de Pocoymita que hazen antes de empezar las chacaras y por el de Caruamita quando ba el maiz amarillando o antes de Corpus Christi y este lo bio de ordinario dos años que a asistido en este dicho pueblo y que el dicho don Alonso como dicho tiene bio al dicho Don Alonso mandar hacer la chicha y matar las llamas y conbidar [a] los dichos yndios para la dicha fiesta [a] los cuales vio ofrecer al dicho ydolo a medio y a real cada uno y que el dicho don Alonso se bestia con ropas y camixetas nuevas mantas y *guaracas*

[hondas? ver González Holguín 1952:182; mi énfasis] y oxotas de muchos colores y siempre le bio guardar la dicha colca y ofrenda para con ella comprar llamas para hazer los dichos sacrificios, y asi mismo bio que el susodicho era el administrador de la mamazara [del ídolo Choquerunto] y Pedro Rimay Malqui al ydolo Raupoma y Juan Malqui Yanac y Domingo Nuna Chaupis al dios Guary mandandoles a hacer chacaras para los dichos ydolos (Duviols 1986:28).

Cada uno de los ídolos mencionados tenía su sacerdote o sacerdotisa. En Otuco y Guamgri estos fueron iniciados por Catalina Guacayllano, la cual en el momento de la visita de Noboa estaba muerta y era recordada como «gran hechizera y doctora».

Francisca Cochaquillay, «hechicera y maestra» fue iniciada como sacerdotisa del ídolo Pucra por Catalina Guacayllano. Para esta ceremonia Catalina llevó a Francisca a un sitio llamado el Pucra, ubicado al lado del campanario de la iglesia. Allí, se encontraba una pirca pequeña como cancha cubierta de matorrales y espinos, con un pequeño agujero que contenía una piedra redonda, vista solamente por Guacayllano. Catalina hizo que Francisca se sentara en la pampilla y repitiera los hechizos en que le indicaba cómo debía proceder. Para el sacrificio tenían tres cuyes: uno blanco, uno negro y uno pardo; tres clases de maíz: blanco, negro y dulce; coca, un cántaro de chicha y sebo de llama. Junto al agujero en una olla de barro tostaron el maíz, la coca y el sebo hasta que salió un olor muy fuerte, que llamaban *caziascacama*. Los cuyes los degollaron ambas con las uñas por el lado del corazón, la sangre la recogían en sus manos y la echaban en el agujero. La chicha y la coca la derramaban en la huaca, a la que pedían exclamando: «aya comida, aya agua en los puquios». Le pedían también que les trajera plata y oro (Duviols 1986:6). Terminada la ceremonia Francisca fue designada «maestra del dicho oficio de maestra de echizera» y le indicó a Catalina que cuando faltara agua y comida volviera a ese lugar para repetir el ritual, ya que su éxito estaba garantizado.

Domingo Nuna Chaupis fue iniciado también por Guacayllano como sacerdote del dios Huari. Su testimonio proporciona más detalles sobre el ritual de iniciación. La iniciación de Nuna Chaupis se llevó a cabo en una pampilla conocida con el nombre de Ari o Guanapampa⁴, a la entrada del pueblo de Guamgri, donde los indios adoraban al dios Huari.

Para este sacrificio utilizaron diez cuyes «de todos colores», coca, sebo y maíz

4 Este era también el nombre de la reducción de la cual Otuco era parte. No sé si estos dos lugares son el mismo.

blanco y negro. En medio de unas piedras enterradas en la pampa, Guacayllano degolló los cuyes con las uñas y roció la sangre sobre las piedras a la vez que, según Nuna Chaupis, rogaba en quechua, lo que fue traducido así: «señor padre quemado que tiene azequia que tiene agua que tiene chacara dame comida desde que estas quemado morimos de hambre y no tenemos comida». En un gran fogón quemaron el sebo, el maíz y los cuyes hasta que todo estuvo consumido. La chicha usada en esta ceremonia no se tomaba y por lo tanto se la echaban a las piedras.

Terminada la ceremonia se fueron a otra pampilla donde bebieron de otra chicha junto con unos indios que habían llegado del pueblo. Esa noche bebieron y bailaron al son de unos tamborcillos «al usso jentilico». Guacayllano le señaló a Domingo que efectuara esta ceremonia antes de empezar a hacer sus acequias y chacras, por el resto de su vida. Según los indios, se le hacía ofrendas al dios Huari porque,

antes que ubiesse yngas y apoes quando los indios se mataban por defender sus chacaras se aparecia [el dios Huari] en forma de un español con barbas biejo y les repartio todas las chacaras y azequias en todos los pueblos y parcialidades y se las pirco que son las mismas que aora siembran y que este era el que les daba las comidas y aguas... (Duviols 1986:11).

Una vez muerta Guacayllano, don Alonso Ricary oficializó a Francisca y Domingo en sus puestos como ministros de idolos, otorgándole a Francisca Cochaquillay plumas del pájaro *hasio tucto*, sebo, cuyes, maíz y coca para que fuera a ofrecérselos al «ydolo Pucara» (Duviols 1986:10)⁵.

Nuna Chaupis recibió de don Alonso cinco cuyes, dos bolas de sebo, cinco mazorcas del tipo zaramamas y coca⁶. Durante la ceremonia al dios Huari, Nuna Chaupis le ordenó al pueblo que ayunasen por dos días, que no comieran sal ni ají, que no se acostaran con sus mujeres y que respetaran y conservaran los ritos y ceremonias tradicionales (Duviols 1986:12).

Las deidades tenían sus colcas y chaguayes, los cuales sirvieron como depósitos de sus bienes. La colca estaba en la superficie y los chaguayes eran

5. Antes de irse a la mita de los tambos los indios acudían primero a la huaca Pucra (Duviols 1986:12).

6. Silverblatt (1987) interpreta este gesto de don Alonso simplemente como un apoyo que éste le prestaba a la Guacayllano. Sin embargo don Alonso ocupaba el cargo de curaca y sumo sacerdote en el pueblo de Otuco (ver discusión más adelante). Era él el que determinaba cómo y cuándo tomaban lugar los rituales y ceremonias, además de oficiar a los sacerdotes de las diferentes huacas, etc. A mi parecer la Guacayllano estaba bajo el mando de don Alonso.

subterráneos, y allí era donde se guardaban las zaramamas con sus ofrendas (Cock 1980:215-230, 237-240). También existían los *cayanes*, que eran unas plazoletas en las que se efectuaban las ceremonias a estas deidades. La ceremonia era oficiada por el curaca y los sacerdotes de la deidad «dueña» de la colca. El resto de la población de «suplicantes» permanecía afuera, en los márgenes de la plazoleta (Cock 1980:215,222). El ritual y la administración de las colcas, como indiqué anteriormente, estaba en manos de los sacerdotes de cada divinidad. Estos eran responsables del mantenimiento, custodia y utilización de las ofrendas, incluyendo la plata que recibían las divinidades, así como de la ejecución de los rituales. Los sacerdotes realizaban estas tareas conjuntamente con los «mayordomos» de cada divinidad. Los mayordomos eran responsables, además, de cosechar y depositar el maíz procedente de las chacras que poseía cada divinidad, en las colcas respectivas (Cock 1980:217-222).

Por el testimonio de Francisca Cochaquillay sabemos que don Alonso administró y tuvo en su posesión el ídolo de Choquerunto y su zaramama. Este ídolo se encontraba al frente de la puerta principal de la casa de don Alonso. Junto a la colca del huaca había un corralito con un gran matorral de chochos silvestres, con un montoncito de piedras bien puestas con un agujero en el medio como «bramera de horno» (puerta o agujero en un horno), debajo. Al abrir la puerta se encontró una bóveda pequeña dentro de la cual había ofrendas de «llacsa rumi que es un genero de piedras preciosas para ellos las cuales para ofrecerlas a las guacas las raspan para que relumbren con plata como cosa de un admu [?]....» (Duviols 1986:22). También se encontraron mazorcas de maíz, cantarillos de chicha, unas cuentecillas de vidrio azul, las cuales llamaban *mollo*, etc. En una alacénilla dentro de la huaca había muchos mates con sangre, los cuales se ofrecían a Choquerunto. En el interior de la colca donde se guardaban las ofrendas de Choquerunto y su zaramama, se encontraron: cuatro fanegas de maíz blanco y negro; dos fanegas de *cocopa* (cucupa: plato preparado con chuño blanco, según Guamán Poma, 1980:651), dos cestillos de sebo de llama; unos mates de jícaros manchados de sangre (en los cuales recogían la sangre de llama para ofrecérsela a los huacas); además de muchos mates y potes con que bebían y comían durante la celebración de los sacrificios. En el chaguay se encontraron zaramamas, cuyes, coca, cebo, pellejos de llamas, callanas de sebo, todo enterrado. También había veintisiete pesos y medio real «en medios» en dos taleguillas o bolsitas. En una petaquilla se encontraron los vestidos de las zaramamas, unas plumas del pájaro hasto tucto y una *guama* (diadema) de oro de bajo quilate. La guama,

al modo de media luna que es lo que se ponen en la cabeza los yndios quando baylam a su ussanza antigua todo lo qual parecio en poder de una yndia llamada Leonor Cuque deuda y parienta

del dicho don Alonso la qual dixo le abia mandado lo escondiese... (Duviols 1986:22).

La huaca de Raupoma y su zaramama tenían dos colcas con sus respectivos chaguayes, situadas en la mitad de Otuco. Las colcas estaban a cargo de su ministro y sacerdote, Pedro Rimay Malqui. Cuando Noboa las inspeccionó, encontró de 4 a 5 fanegas de maíz, 3 de cocopa, un cesto, un aulla, casi dos arrobas de sebo de llama y un mate grande de lanas de colores, muchos *porongos* (¿purunku?: vaso de barro de cuello largo), potes, mates de coca y ollas de barro llenas de sebo quemado. También encontró dos bolsitas de plata con veinticuatro pesos y dos reales y medio, en medios, y sencillo para Raupoma y setenta pesos para las zaramamas (Duviols 1986:23).

A las zaramamas y a Raupoma las,

sacaban para sacrificar a los dichos ydolos los cuales tenían unos patios grandes a modo de plazoleta y en medio un fogon donde parece sacrificaban a los dichos ydolos cuies y maiz y echaban sangre y haciendo las diligencias por las bestiduras de las dichas zaras mamas por negarlo el dicho yndio se vinieron a hallar en su poder en una quebrada cosa de diez cuadras apartado del dicho pueblo... en que abia tres pares de llicllas anacos guachucos y topos sus llanques todo muy pequeño y un guamo de platta con manchas de sangre que se ponía el dicho yndio quando hacia los dichos sacrificios .. (Duviols 1986:23).

En el pueblo de Guamgri se encontró la colca y chaguay del dios Huari y sus zaramamas, además de los diez ídolos conopas. Estaba a cargo de Domingo Nuna Chaupis y de su hermano Juan Yana Malqui, sus sacerdotes. En ella, Noboa encontró setenta y tres pesos en ofrendas de moneda menuda, 6 fanegas de maíz blanco y negro, un canasto de sebo de llama, dos cántaros de coca, cuatro o cinco mates manchados con sangre, mates y potes en que bebían y comían durante los sacrificios. En la colca había una casita pequeña con una ventanilla que salía a una plazoleta, en la cual había muchas matas de maíz, potes manchados con sangre de cuy, todos enterrados en las matas de maíz del tipo zaramama. En la plazoleta había un fogón con mucho maíz y cuyes quemados, ollas de barro con sebo, coca y maíz. En esta plazoleta, se sentaban y quemaban los granos del maíz de zaramama y vestían las mazorcas con sus llicllas (mantas de mujer), anacos (tipo de falda de mujer), guachuyos (¿huatu?: correa, atadero), llanquis (calzado) y tupos (prendedores), y las ponían dentro de la casita. Las ofrendas se hacían por la ventanilla todos los indios y, una vez terminadas, los sacerdotes Domingo Nuna Chaupis y Francisca Cochaquillay iban a Ari Guana Pampa a ofrecerles mates con sangre de llama y chicha. Esta pampa

se encontraba a la entrada del pueblo de Guamgri y era el sitio de donde Avendaño había sacado el ídolo del dios Huari, durante su visita.⁷

Las tierras destinadas a las colcas de los ídolos eran las mejores y las más cercanas al pueblo. La de Choquerunto se conoció como Churapa y las de Raupoma, Anacolca (colca de arriba, o sea llacuaz). El chaguay de la zaramama de Huari se llamaba Uraocolca (colca de abajo, o sea huari), la de la zaramama de Raupoma y de Choquerunto, Quillay (Duviols 1986:24). Es claro que en las diferentes colcas se encontraron productos procedentes de varios pisos ecológicos. Las huacas poseían ganado destinado a los sacrificios, además de las chacras destinadas a llenar sus colcas. En el caso de los pueblos mencionados, Guacayllano tenía a su cargo una manada de cuarenta llamas dedicadas al sacrificio, las que había heredado su hija Catalina Mayhuaycolque.

Para los sacerdotes implicados, la administración de estos bienes fue muy prestigiosa. Más importante aún era el poder económico adquirido, dentro de la comunidad, producto de la mano de obra que controlaban. Con la ayuda del curaca (o curacas) el sacerdote indígena disponía de un ciclo productivo completo ya que tenía acceso a trabajadores que cultivaban la tierra de las divinidades, transportaban los productos a las colcas y chaguayes, y transformaban las materias primas en diferentes productos necesarios para el culto (Cock 1980:223). Es fácil imaginar el peso que significó para la población andina la demanda colonial de tributo, mita, etc. cuando una gran parte de su tiempo y energía eran consumidos por un ciclo ritual que obedecía a un sistema distinto del mercantilismo ibérico.

Las ceremonias y rituales llevados a cabo en las colcas estaban destinados a lograr el éxito del ciclo agrícola. El trabajo agrícola y el ritual religioso constituyeron una unidad inseparable de la cotidianeidad andina. Por esta razón, dentro de la cosmovisión andina, el resultado del cultivo dependió de lo exitoso que fuera el ritual. Si no había ritual en el momento de cultivar la tierra, se daba por descontado que la actividad sería un fracaso.

7. Cuando Francisco de Avendaño visitó el pueblo treinta años antes, sacó y quemó un ídolo de piedra «de la echura de un hombre» junto con cinco ídolos conopas, todos los cuales se encontraron al pie de un molle, el cual adoraban tanto los indios del pueblo de Guamgri como los de Otuco. En lugar de éstos, Guacayllano puso diez ídolos y enseñó a Domingo para que fuera su hechicero (Duviols 1986:11). Francisca Cochaquillay se acordaba de este incidente y añadía que eran dos piedras redondas las que había sacado Avendaño. Estas representaban las guacas Raupoma y Choquerunto. Avendaño las había quemado y echado en un paraje donde ahora se encontraba la iglesia antigua y donde éste había puesto una cruz. Francisca había visto a Catalina con Francisca Llacssachacara, difunta, hacerle sacrificios a estos ídolos.

Las ceremonias agrícolas se celebraban principalmente dos veces por año⁸: una, para Pocoimita, tenía lugar en noviembre y coincidía con Todos Santos y la época de la *siembra*; la otra, Caruamita tenía lugar en junio y coincidía con Corpus Christi y las cosechas⁹. Durante estas fechas las ceremonias eran en «honor» de las divinidades de los ayllus y sus «esposas» o zaramamas, las cuales eran también objeto de rituales y ceremonias. Los miembros de los ayllus estaban obligados a participar en estos rituales, para mantener los lazos de reciprocidad y no verse marginados del resto de la comunidad. El marginamiento les significaba no poder cultivar sus chacras por falta de mano de obra recíproca. La cohesión del grupo se expresó en el ritual y en la producción de los bienes para las divinidades. El curaca y el sacerdote, consecuentemente, sirvieron para ordenar y amalgamar estas relaciones (Cock 1980:235).

Como ya lo ha indicado Cock, es importante resaltar que las reducciones toledanas del siglo XVI transformaron la distribución del espacio habitado por el hombre andino. Sin embargo, la reubicación de la población andina de los «pueblos viejos» a las reducciones, no significó forzosamente el traslado de los «espacios sagrados». Al contrario, las reducciones sirvieron para reforzar el carácter ritual y ceremonial de los pueblos antiguos. Algunas colcas en los «pueblos viejos» dejaron de ser utilizadas como almacenes para pasar a ser, exclusivamente, centros ceremoniales y de peregrinación. De la

8. En los documentos aparece también un ciclo de tres ceremonias, las cuales se llevaban a cabo en diciembre, para Navidad durante la época de lluvias; en febrero, durante los camavales que correspondía a la siembra; y por último, en junio durante la cosecha para Corpus Christi. Estas tres ceremonias, de acuerdo con Cock, correspondían a la variante de los grupos llacuaces (Cock 1980:232-233).
9. Según Burga: El Carguay mita nos crea un problema: se confunde con el Oncoy mita. Los indígenas de Pimachi, Cochillas y Otuco hablan de Carguay mita=corpus; y los de Pariac de Oncoy mita=corpus. No hemos resuelto el problema. Propongo considerar al Carguay mita una fiesta de inicios de junio, cuando madura el maíz, y al Onqoy mita como fiesta de inicio del año en la que el principal de cada pueblo, Alonso Ricary en Otuco o Alonso Xullca Rique en Ocros, se vestía elegantemente y ofrecía cuyes, sebo de llama, coca, mullo y plumas de asto tocto a sus dioses, sean guaris o llacuaces (1988:184-5).
El testimonio de la fiesta aparece así: y así mismo vio este testigo que... el dicho vicario descubrió muchos ydolos que los yndios adoraban y colcas de maíz y chacaras que les hacían a las zaras mamas mugeres de los dichos ydolos las cuales eran unas mazorcas de maíz y a estas /Fol.17/ les tenían sus bestidos con que las bestian en sus festiuidades a las cuales les azian ofrendas de plata y otras cosas como parecio porque vio sacar ciento y noventa y quatro pesos que tenían los yndios mayordomos y ministros de las dichas guacas en diferentes taleguillas y monedas sencillos y medios reales sebo de llamas coca alguna lana de colores cuies mates manchados de sangre que se allaron en las dichas guacas y los bestidos de las dichas zara mamas y tres guamos con que los dichos ministros de las dichas guacas se ponían en las cabezas el día de los sacrificios y a visto en muchas ocasiones que todas las dichas guacas se les hacía todos los años chacaras diziendo eran para sus *sapsis* [cosa comun de todos, según González Holguín 1952:324; mi énfasis] y comunidades y no era si no para los dichos ydolos y mugeres del qual hacían chicha para los diaz de la celebracion de los dichos ydolos y el dicho maíz hordinariamente que sembraban y cogian era blanco y negro como parecio en el que aprendio el dicho vicario en las dichas guacas y así mismo vio y conocio en poder del dicho Don Alonso un paxaro que llaman el Hasto Tucto del qual se hallaron plumas ofrecidas a las dichas guacas y es notorio el que lo tenía en las dichas chacaras diziendo que el las guardaba (Duvols 1986:25).

misma manera las colcas que se siguieron usando sirvieron como pretexto para volver al pueblo viejo y continuar con el culto (Cock 1980:217-219).

Los atuendos que vestían los sacerdotes andinos en las ceremonias a las huacas, diferían de acuerdo al rango que éste ocupaba dentro de la jeraquí religiosa andina. La guama de oro correspondía al individuo con el más alto rango sacerdotal o «sumo sacerdote» y la de plata a los sacerdotes de menor rango (Cock 1980:90). El alto rango de don Alonso Ricary, era evidente ya que:

el día desta fiesta se vestía el dicho Don Alonso vestidos antiguos ojotas de muchos colores y el guama de oro en la caueca con que lo adorauan por sacerdote de la dicha guaca y en su poder entrauan todas las ofrendas que hacían a dichas guacas... (Duviols 1986:32).

A juzgar por sus atuendos ceremoniales, don Alonso no sólo fue el principal del pueblo de Otuco, sino que también tuvo el rango de «sumo sacerdote». Los símbolos de su traje, el tradicional prehispánico, se entienden en el contexto de la importancia que los tejidos ocuparon en el mundo andino como lo ha señalado Murra (1975). En el mundo andino los tejidos estaban relacionados estrechamente con la reciprocidad, la redistribución y el «tributo» incaico. Los tejidos contenían en sus diseños, en sus colores y en su calidad significados simbólico-religiosos. Los textiles fueron también importantes elementos en el establecimiento de vinculaciones políticas sagradas (Cock 1980:90-94).

La relación entre el poder religioso y político en el mundo andino colonial, fue muy estrecha. Los personajes del sacerdote o shamán y del curaca, respectivamente, podían integrarse en una capacidad política peculiarmente adaptada a las contradicciones de la dominación colonial (ver Salomon 1983; Millones 1979 y 1984). Ya hemos señalado como, independientemente, estos dos personajes obtuvieron y solidificaron las alianzas necesarias para obtener y mantener su poder. Podemos imaginar entonces el poder del individuo que desempeñó ambos roles, el de sacerdote y curaca, simultáneamente¹⁰. Dentro de este contexto don Alonso fue un individuo poderoso. Por los testimonios sabemos que su jurisdicción abarcó, además del pueblo de Otuco, los pueblos o ayllus de Guamgri y Pimachi (Duviols 1986:116). Don Alonso nombraba a los sacerdotes de los pueblos de Otuco y Guamgri y determinaba

10. Asumir estos dos papeles significaba tomar identidades étnicas fluidas (ver Millones 1984). Arriaga escribió que: en semejantes ocasiones [festivas] no an de llevar ninguna cosa de vestido español, ni aun ni sombrero, ni zapatos, y assi los mismos caciques que suelen andar vestidos como españoles, en estas ocasiones se visten a su uso antiguo (1968[1621]:213-4).

cómo y cuándo debían llevarse a cabo las ceremonias a las diferentes divinidades. Disponía de la siembra y cosecha de las chacras dedicadas a las divinidades y designaba a las mujeres que serían dedicadas al culto de las huacas, como veremos más adelante.

Ricary, sin embargo, no fue un «sumo sacerdote» en el sentido tradicional, puesto que algunas de las responsabilidades relacionadas con su rol como tal, estuvieron delegadas a otros sacerdotes menores. Este fue el caso con Domingo Nuna Chaupis y Juan Yana Malqui, los cuales desempeñaron el papel de «maestros dogmatizadores» cuando se trató de transmitir las tradiciones. Estos sacerdotes menores enseñaron a las cuatro «doncellas» que don Alonso tenía dedicadas a las huacas. Era lo que había hecho Guacayllano antes de morir. Don Alonso estaba preparando a su hijo, don Alonso el mozo, para que lo sucediera en el cargo, cuyos poderes don Alonso había heredado «de sus padres y antepasados» (Duviols 1986:69). Los ancestros de don Alonso habían sufrido una transformación lítica y se encontraban en el machay de Choquerunto¹¹.

Como administrador de los bienes de las divinidades, don Alonso gozó de prestigio y poder, como ya hemos visto. Sin embargo su posición de curaca, y por lo tanto como responsable de satisfacer las demandas coloniales de tributo, mitas, y otras, lo pusieron en una posición difícil frente a su comunidad. Esto puede explicar la reacción hostil de algunos miembros de su comunidad, como por ejemplo de los que lo acusaron de haberlos estafado con las ofrendas de plata que se suponía eran propiedad de las huacas. Esto puede explicar parcialmente, por qué el curaca tenía que «obligar» a los indios a que participaran en las ceremonias y ofrendas, ya que si se consideran las demandas del ritual y las del tributo, debe haber sido muy difícil satisfacer ambos y a la vez mantener los dos mundos separados.

Aparte de las ceremonias relacionadas con el ciclo agrícola, las divinidades

11. La historia de don Alonso fue relatada de la siguiente manera:

que el auuelo de Don Alonso llamdo Guaraya Colca estaba en el machay de Choquerunto... tenia una hermana llamada Caxatanta la qual estuvo enferma cinco años yendose secando. Para que le hizinessen curas mingo a muchos echizeros y no pudiendo curarla ninguno el dicho Yacolca se conuirtio en guanca mayac y fue a la prouincia de Canta y a Yauyos donde abia un gran echicero y dotor y quando iba iba echo guaca maya a beces y otras de persona y abiendo llegado rogo al d[ic]ho echizero que se llamaba Guachac Urao Yanc Urao que biniessse a curar la d[ic]ha su hermana el qual le dixo que si pero que la chacara que tenia en Guangri y otra que se llama Cocharinri y Churapas Cuyan se las abian de dar para su comer y beber a lo qual si uniese con el se la daria y abiendo uenido / Fol.14v./ de alli algunos dias uino a ber a Urao y se sento en Achacote que en [sic] pucara y alli lo recuieron donde le tubieron preuenida una llama blanca con plumas de Hasto Tucto echo chicha adonde bajo el d[ic]ho Yanac Urao que asi se lo mando el dicho Yacolca y que le tubiesse preuenida la dha llama al qual adoro todo el aillo del d[ic]ho Don Alonso y sano a la d[ic]ha su hermana... (Duviols 1986:57).

de Choquerunto y Raupoma fueron también objeto de rituales médicos o de curanderismo, considerados en ese entonces como «idolatrías»¹². Cuando llamaban a Catalina Guacayllano a curar un enfermo, ella pedía un cuy que le llevaba como ofrenda a Choquerunto y Raupoma. El cuy lo degollaba con las uñas, rociaba la sangre en las piedras y ponía el cuy encima clamando: «comed esto para que este enfermo sane». Si el enfermo se ponía grave, Guacayllano le sobaba la barriga con un cuy blanco y le hacía fricciones con una pasta de maíz blanco, negro y dulce, machacado, estrujado y mezclado con ají de Chile que quemaba en un tiesto. Luego sacaba otro cuy al camino donde lo degollaba con las uñas y arrojaba la sangre en el suelo diciendo: «señora enfermedad con esta ofrenda idos» y le sacaba los bofes e intestinos para verles el color. Blanco quería decir que el enfermo sanaría y negro que se iba a morir¹³. Cuando el color no era ni uno ni otro Catalina se enfurecía. En una de esas ocasiones, luego de arrojar el cuy lejos, Catalina le contó a Francisca que «estas enfermedades en el tiempo del inga [auran] salido de las guacas de Pachacama» (Duviols 1986:8).

Menciono este ejemplo de curanderismo porque una gran parte de los testimonios están llenos de detalles de este tipo. En general, sin embargo, estas prácticas no recibieron castigos mayores que uno o dos días de trabajo público. Las curanderas, a primera vista, parecen haber sido mayormente mujeres. Las había para todos los gustos: unas curaban enfermos y otras que valiéndose de cuyes, arañas y pajas de diferentes largos, predecían el futuro. Había también las que vendían *huancanquis* (ídolos pequeños) con los cuales se podía desde ganar plata hasta conseguir el amor de algún indio esquivo¹⁴. Muchas de estas mujeres cobraban por sus servicios, por lo que eran vistas por algunos como embusteras. Creo que el estudio de estas mujeres como «mujeres de negocios» sería bastante interesante, ya que al parecer les iba bastante bien en sus empresas y gozaban de una cierta

12 Cabe preguntar por qué se incluyó la medicina campesina cuando potencialmente su extirpación podía llevar a más enfermedades y así a una caída en la oferta de mano de obra indígena. Una posible explicación es que la medicina andina o «curandería» estaba plagada de elementos pre-coloniales, tales como la coca, los cuyes y los guancanquis, todos los cuales eran asociados con el demonio (ver Mannarelli 1985 y Osorio s.f.) y por lo tanto había que erradicarla. Lo que sí se demuestra es la amplia gama de actividades humanas relacionadas con las huacas; como objetos de extirpación implicaban casi todos los aspectos de la vida cotidiana.

13. Esta terapia médica aún se practica en el Ecuador actual (Mark Thurner, comunicación personal, 1987), como también en el Perú.

14. Este fue el caso de Poma Carua: Y así mismo Poma Carua curandera del dicho Don Alonso Ricary y de todo el pueblo de la qual a oído a todos que es gran echizera y que se bale de guancanquis y pactos con el demonio y que cura con echizos ritos y ceremonias de la antigualla pidiendo cuies blancos maiz blanco y negro y agi de Chile y que si se a de morir el difunto que cura lo... y sacaba piedras arañas y culebras de los cuerpos y repartía guancanquis a las yndias para que las quissiesen y tubiessen bestidos y plata y así mismo tiene por cierto este testigo que el que mas culpa tiene de todo lo referido es el dicho Don Alonso Ricary y que si el susodicho como cabeza y mandon del dicho pueblo no lo ubiera consentido y hubiera dado parte a la justicia de ello no lo ubieran echo los yndios e yndias... (Duviols 1986 25-6).

independencia (ver Manarelli 1985 y Osorio s.f.).

EL DISCURSO Y PRÁCTICA DE LA INTERROGACIÓN

En el juicio seguido por los indios de Acas, Machacas, Chilcas y Chochillas en contra de don Bernardo de Noboa, que duró desde febrero de 1658 a enero de 1660, se puede vislumbrar cuáles fueron las tácticas utilizadas por el visitador para obtener información sobre las creencias y prácticas religiosas de los indios. Cuando se leen los procedimientos utilizados en los interrogatorios descritos en los autos y diligencias dictados por el visitador, la impresión es que estos procesos se llevaron a cabo en forma muy civilizada, aunque traslucen algunas señas del uso de coerción y de maltrato. Sin embargo, nada se acerca a la realidad relatada por los indios en sus testimonios. Cabe mencionar que, aparentemente, los procesos muchas veces no fueron exploratorios, o sea el visitador no intentó «descubrir» las prácticas locales, sino más bien necesitó probar lo que ya sabía, y por esta razón muchos documentos son copias textuales de otros. Hay que tener presente también que la calidad y número de detalles contenidos en estos documentos dependió marcadamente del escribano y del intérprete del momento.

Para obtener confesiones de los indios, el visitador les hacía una serie de promesas. Al denunciante le ofrecía protección de las represalias que podía tomar el resto de la comunidad en contra suya. Le hacía creer que si atestiguaba no sería sentenciado —lo cual no siempre se cumplió— y que como él, habrían muchos otros indios dispuestos a delatar y cooperar, tratando así de manipular a los indios y ponerlos a la defensiva. Por último les hacía incipiente de lo beneficioso que sería para ellos delatar a los pecadores, ya que así se congraciaban con Dios y la iglesia católica.

A pesar de las promesas y ruegos del visitador, no todos cedieron tan fácilmente. En Otuco, la primera vez que don Alonso fue interrogado, se rehusó rotundamente a responder a las preguntas que se le hicieron, a pesar de los «ruegos» de Noboa «y muchas otras razones para moberle en la lengua materna y no fue posible confesar palabra sino estuvo negatibo y rebelde...» (Duviols 1986:17). Durante el segundo interrogatorio sólo respondió afirmando o negando estrictamente lo que se le preguntó y admitió haber sacado de la iglesia solamente los cadáveres de su madre y de su hermana. El corroborar lo que el visitador ya sabía y admitir lo mínimo, fue una táctica utilizada por varios interrogados como una manera de no proporcionar información nueva y no comprometer a personas que no habían sido acusadas o «descubiertas» previamente.

Sin embargo, hubo otros que se mostraron ansiosos de cooperar con las

autoridades eclesiásticas¹⁵, como es evidente en este testimonio:

a cuyo tiempo el dicho vicario reconociendo que Francisca Cochaquillay y Domingo Nuna Chaupis mostraban buen celo [yl] bolbiendoles a exortar dixieron por la ynterpretacion del ynterprete desta causa que ellos los llevarian y mostrarian los machayes... y auiendo ydo el dicho vicario a pie por caminos muy asperos riscos y despenaderos descubrieron los susos dichos onze machayes echos de aposentillos debajo de peñascos muy grandes /Fol.11/ con unas puertas muy pequeñas las cuales dichas peñas y paredes estaban salpicadas de sangre fresca y antigua y señales [yl] figuras de su antigualla... (Duviols 1986:17).

Es interesante notar que los indios que más cooperaron con Noboa, Francisca Cochaquillay y Domingo Nuna Chaupis, fueran viejos¹⁶. Ellos no

15. Así y todo el visitador no siempre podía encontrar todos los cuerpos que buscaba. Incluso cuando el visitador se encontraba presente en el pueblo los indígenas continuaban con sus ritos y ceremonias: se allo que los cuerpos que estaban dentro de xptianos los abian sacado y escondido en otra parte que parecio por las senales y pisadas y por muchas diligencias que hicieron por parecer abian acabado de sacrificar cuies maiz aquella noche no aparecieron... auian sacado todos los cuerpos que alli abia ... y los dichos Francisca Cocha[quillay] y Domingo Nuna Chaupis lo testificaron... y se halló otro cuerpo xptiano escondido que lo abia sacado Angelina Yupai Suyo su muger la qual declaro lo abia sacado de un machay y lo abia escondido por que no lo redujessen a la yglesia y lo mismo parecio aber echo Leonor Hasto Rupay y aber sacado ocho cuerpos xptianos de dixhos machayes los cuales parecieron y la susodicha se a auzentado del dicho pueblo... [los cuerpos cristianos] en los güesos tambien se diferencian [de los gentiles]... [los cuerpos en los machayes] sentados sobre paxa que llaman guayllapa y debajo de la dicha guayllapa muchos cuies muertos de poco tiempo algunos y cantaros de chicha enterrados y pedazos de güesos de llamas pequeñas los difuntos estaban con mortajas muy frescas cosida con ylo de cabuya... entre los cuales conocieron... un yndio ladino llamado Lorenzo Chaupis por la cusma o camixeta y asimismo a la yndia llamada Catalina Guacayllano por otro nombre la doctora y maestra de echizos ritos y ceremonias antiguas por la vestidura de cumbe que tenia puesta y con que estaba mor-/Fol.11v/-tajada... en las puertas de los dichos machayes estaban fogones callanas donde hacian los sacrificios... se descubrieron otros machayes del tiempo antiguo donde ay mucho numero de cuerpos de gentiles enterrados en los cuales se hallaron muchas señales de sacrificios frescos que les abian echo entre los cuales dixieron aber muchos cuerpos de xptianos enterrados los cuales mochaban por ser sus antecesores.... Francisca Cochaquillay y Domingo Nuna Chaupis... declararon... abia un pueblo biejo sobre un cerrillo alto onde abia otros machayes o amayes que estaban entre las casas biejas... (Duviols 1986:18-9).
16. La edad de los sujetos que aparece en estos documentos es muy subjetiva. En los casos mencionados las edades que nos proporcionan los documentos en dos interrogaciones diferentes, varía entre 30 y 40 años. La primera nos dice que Nuna Chaupis «es de hedad... de sesenta años poco mas o menos...» (Duviols 1986:14) y la segunda «... de nouenta y siete años mas o menos...» (Duviols 1986:47). Lo mismo pasa con Francisca Cocha Quillay. En un documento aparece con la edad de «cinquenta años poco mas o menos» (Duviols 1986:10) y en otro «parecio por su aspecto de ochenta años...» (Duviols 1986:49). Creo que hay que ser especialmente cuidadoso cuando se utilizan las edades contenidas en estos documentos, puesto que es obvio que los indígenas no sabían sus edades con certeza. Las edades que registraban los escribanos eran aproximaciones, basadas en apariencias. Esto es especialmente notable cuando se trata de mujeres campesinas, en que la edad que aparentan a un escribano no-campesino no necesariamente es sinónimo con la edad que realmente tienen. Mi propia experiencia con mujeres indígenas en el Ecuador me ha hecho repensar el asunto de las edades presentadas en estos documentos. Por estas razones y por el hecho de que la información demográfica dada en esta selección de documentos es tan irregular, me he restringido de analizar el conflicto generacional que sin duda estuvo presente en estos pueblos, y el cual es también mencionado por Karen Spalding (1984:258-259).

formaban parte de la nueva generación de indios de Otuco, entre los cuales por lo general se encontraban los aliados de los españoles, como ha mencionado Spalding (1984:258).

Entre las amenazas hechas por Noboa a los indios, sobresalen la de mandarlos a la cárcel del cercado de Lima, trasquilarlos y azotarlos públicamente. En el juicio en su contra, se le acusó a Noboa además de encerrar a unos viejos en la casa donde se alojó durante la visita y de haberlos maltratado físicamente (todo lo cual estaba prohibido por los concilios limenses):

Y poco despues de la ora que tocan a las animas oyo gritos en la casa del dliclho cura y juez visitador y se fue acercando a ella y oyo muchos gritos como que se quexaua una persona a quien estaban atormentando y le parecio a este testigo que estaua colgada en alto y al cauo de un rato vio este testigo desde una esquina que lo bolbian a la carcel... y que al cauo de tres dias que los tubo en Caxamarquilla los lleuo al pulebillo de Cussi donde los metio en la carzel y pussolos en vn cepo que tendria bara y quarto de alto... donde estauan con mucho trauajo e incomodidad por tener los pies muy altos y la caueza baja... de estar en el cepo la cabeza baja echaua aquella sangre... (Duviols 1986:309-10).

Otro testigo añadió que:

los puso en la carcel en el cepo y que porque no le decian lo que les preguntaua les daba de mojjicones y bofetadas y tirandoles de los cauellos les daua de calabaçadas contra la pared y que de alli a tres semanas que los vbo llebado vio este testigo que los bolbio a este pueblo y que teniendolos en su casa los maltrato tirandoles de los cauellos y dandole de coces y puñetes diziendoles que si no le daban las huacas los auia de ynbiar a Lima y que Domingo Mautino defensor de los dliclhos yndios les aconsejaua en avsencia del dliclho visitador que dijesen que si y que le diesen la primera piedra que topasen... (Duviols 1986:313).

Por otro lado la imagen proporcionada por un cura que declara a favor de Noboa es muy benévola y algo difícil de creer, aunque no improbable en circunstancias diferentes a las del testimonio anterior:

quando... Noboa visito los pueblos de Otuco Paria y Pimachi [...]

siempre con grande amor y zelo predicaba [a] los indios los quales mouidos a las razones eficases con que les predicaba ellos mismos voluntariam[en]te benian ante el d[ic]ho visitador llorando y delatando... (Duviols 1986:318).

Muchos son los testimonios en que se puede detectar exageraciones por ambos lados. Mencioné previamente cómo el lenguaje utilizado por los escribanos para describir las acciones del visitador nos dan imágenes muy diferentes a las que proporcionan los procesos en contra de los curas, donde los verdugos son los indios. Un buen ejemplo de estas exageraciones es el testimonio dado por un indio en que jura que los indios de su pueblo han sido «buenos cristianos»:

que todos los indios e indias destos quatro pueblos an bibido christianamente sin dar nota de sus personas acudiendo a oir misa todos los domingos y fiestas sin azer falta y a doct[ri]n[ar] los dias que son obligados y asi lo sauen todos por lo qual ningun cura que a sido deste beneficio a tenido sospecha ninguna de que tengan guacas y sean ydolatras ni ellos an dado ni echo demostracion de serlo... (Duviols 1986:311).

El hecho de que ninguno de los curas del pueblo sospechara que los indios eran idólatras, sugiere que los indios podían generar «pactos» con los curas, donde a cambio de bienes o de trabajo, estos últimos toleraban ciertas «irregularidades» en las prácticas religiosas de los indígenas. Esto permitió a los indios mantener un cierto grado de control político sobre sus prácticas religiosas (ver Acosta 1987). El hecho de que se estuviera llevando a cabo una visita, sugiere también que lo que dijo el indio no fuese la «pura verdad» y que en este caso el «pacto», por alguna razón, se había roto. Sin embargo, como ha señalado Antonio Acosta, necesitamos más estudios a nivel local que examinen la relación política que los doctrineros mantuvieron con sus indios, como también de la relación del doctrinero con la jerarquía eclesíastica. El hecho de que muchos curas utilizaran la evangelización como un buen negocio, me hace pensar que el indígena pudo haberse formado una idea muy práctica, tanto del cura como de la religión católica.

En este caso el concepto de cristiandad pudo haber sido culturalmente relativo. Así, lo que constituía un buen cristiano ante los ojos de un doctrinero no era necesariamente el concepto que manejaba un indio del mismo. La existencia de interpretaciones distintas de una misma tradición religioso-política es consistente con la noción de «slippage» entre una «great tradition» y una «little tradition» como ha postulado James Scott (1977). Este «slippage» entre las dos tradiciones —una dominante y generadora, urbana e intelectualizada; la otra subordinada y recibida, rural y reformulada de

acuerdo con prácticas locales— nace de la brecha entre estos dos mundos. Esta brecha no niega la posibilidad de que los indios (y especialmente los curacas, quienes articularon ambos mundos) estuvieran muy conscientes de lo que la iglesia católica les requería. Es probable que los indios acusados no fueran ignorantes, más bien, manejaron ciertos códigos de comportamiento político hacia el aparato legal que les permitieron diversos grados de «disimulo» estratégico hacia los acusadores, utilizados para evitar castigos directos, etc. El «llanto» de los indígenas, al que se alude en sus peticiones, así como el lenguaje muy de «niño desvalido» que utilizaron, enfatizando siempre lo inocentes que eran y cómo todo lo que hacían era por culpa y obligación del curaca, etc., ilustra esta hipótesis. Así,

con lagrimas pedian a Dios misericordia de sus herrores y cargaban la culpa al dicho Don Alonso porque siendo su curaca lo consentia y se lo mandaba que si lo castigassen no lo ubieran echo. . (Duviols 1986:36)

A mi modo de ver, «disimularon» ser inocentes e ignorantes para protegerse de la furia del visitador. Controlando así una situación que de otra manera pudo ser aún más desfavorable. La táctica de fingir una posición de debilidad frente al forastero, es una defensa muy utilizada por los campesinos indígenas hoy en día, les sigue funcionando muy bien (ver Hobsbawm 1973).

Otro ejemplo es la petición hecha a Noboa por uno de los principales del pueblo de Pariac, don Juan Chucho Libiac. Juan Chucho fue acusado de ser dogmatizador, predicador, de tener en su poder un ídolo conopa llamado Micuy conopa; de participar en los ritos y ceremonias con don Alonso Ricary, de intimidar a los indios para que no se confesaran con los curas católicos, que comieran carne los viernes y que no asistieran a misa (Duviols 1986:2-9,88-90, 105). Por lo tanto,

ante vuestra merced comparezco en la forma que mejor haya lugar y digo que nosotros de este dicho pueblo de Santo Domingo de Pariac y los indios del pueblo de Otuco y los de Pimache todos estabamos reducidos en Santo Domingo de Cargua Pampa a donde el cura que teniamos nos administraba los sacramentos con mucho gusto y a menudo y el dia de hoy por estar tan divididos y tan malos los caminos padecemos de ellos la causa el habernos vuelto a nuestros pueblos antiguos y como tan incapaces que somos estamos en grandes ofensas de dios nuestro señor volviendo a nuestros ritos y ceremonias y como a nuestra [...] merced y mejor consta y haber vuelto a ellos ha sido la causa de que los señores visitadores nos han dejado en nuestros pueblecitos a donde sin temor a nuestro señor ni [a] dios hacemos mil ofensas

y por estar juntos a nuestros malquis y antepasados y adoratorios y idolos que si estuvieramos apartados de ellos y reducidos en el dicho pueblo de Santo Domingo de Carguapampa por lo menos no hicieramos tantos desatinos como los que se hacen... y todo por falta de asistencia de nuestro cura lo que no faltara tanto si estubieramos juntos en un pueblo de nuestra reduccion de donde salieron los de Otuco y Pimacho y nosotros por sus negociaciones de nuestros padres que habra cerca de cinquenta años con sombra de decir que estaban sus chacras lejos informando a unos y a otros con falsa y siniestra relacion todo a fin de estar junto a sus huacas y malquis haciendo los sacrificios y venerandolos quitandoselo al verdadero criador... queremos estar juntos y reducirnos a nuestra reduccion primera a donde fueros doctrinados por nuestro cura con mas comodidad que estando apartados en tantos pueblos y de tan malos caminos y estando apartados de los idolos y guacas no hicieramos tales pecados pues Vuestra merced ve por sus ojos... como en las partes que los señores visitadores han sacado los idolos han puesto otros y los han mochados en lugar de los quemados y todo esto ha sido por no haberlos apartado de nuestros pueblos viejos y tambien la causa de que quedasen tantos malquis y idolos era la causa por que los señores visitadores pasaban de priesa que en tres o cuatro dias lo hacian y asi se quedaba todo lo que no habra agora en esta que uesa merced hace por ir tan despacio y con tanta vigilancia y para que este buen celo que tengo surta su efecto... Y juro a dios y a esta cruz que lo que pedido tanto no es de malicia sino buen celo y ser bien servicio de dios nuestro señor... (Duviols 1986:102).

Es interesante notar que en este testimonio se recurre a la mera geografía (que no inculpa a nadie) para explicar la persistencia de ciertas prácticas tradicionales, aunque impunemente. Lo de la falta de doctrina ¡parece ser tomado literalmente de Arriaga! Este tipo de discurso se puede interpretar como una táctica para no asumir responsabilidad por lo acusado, y así evitar ser castigado, como he señalado anteriormente. Otro aspecto de esta táctica es la leve crítica que el indio hace a los visitadores y al régimen colonial: si tomaran más tiempo y no pasaran por los pueblos tan rápidamente los indios no estarían abandonados a las tentaciones que suponían los lugares alejados de las reducciones donde regían sus tradiciones.

La instauración del sistema de reducciones en Cajatambo fue lenta y difícil, en gran parte debido a su accidentada geografía (ver Pereyra 1986). Vale preguntar si como resultado del esfuerzo del régimen colonial por implantar la reducción como espacio habitacional permanente de los pueblos andinos,

la reducción y su plaza principal al modelo ibérico se convirtieron en centros ceremoniales (y no habitacionales en sentido permanente) para los indios. Si fuera así, y hay evidencias para pensarlo, el proceso de penetración estatal y religiosa se habría consolidado a través de un poder simbólico que se manifestaba por medio de fiestas fuertemente identificadas con la plaza, su iglesia y la reducción. Esta última habría funcionado como un centro simbólico de articulación entre campesinado andino y estado colonial. Y este centro habría nutrido sus periferias con significados opuestos a los del centro.

Otro cargo en contra de Noboa fue el de haber cometido fraude. Los indios lo acusaron de haberles robado ganado, productos agrícolas y otros menesteres con la excusa de que eran propiedad de las huacas, y de haber nombrado como «Defensor de Indios» a un individuo procedente de su doctrina de Ticlos, el cual, según los indios, tenía intereses propios fuertemente ligados con los del visitador. En una carta al rey de España¹⁷, Noboa explicaba el lamentable estado en que se encontraban los indios exhortados y reclamaba haber corrido con los gastos de su mantención durante los seis años que duró la visita. Sin embargo, los bienes que los indios reclamaban hubiera significado una importante fuente de ingresos adicionales a los proporcionados por la iglesia. Tal caso no habría sido aislado, como lo ha documentado Antonio Acosta (1987).

Finalizados los interrogatorios, el «juez eclesiástico» dictaba sentencia. Estas eran bastante diversas y podían ser rígidas. Para el caso de los pueblos mencionados hasta el momento, desgraciadamente la sentencia a don Alonso

17. La carta contiene lo siguiente:

el miserable estado de las ydolatrias y ritos gentilicos en que viben ostinados estos miserables yndios de este reyno, pues con la esperiencia de mas de veinte años en que me he ocupado en su combercion, haciendo oficio de cura en propiedad en cuatro diferentes curatos de yndios de tierra, teniendo tres vicarias a mi cargo en tres provincias y siendo en la de Cajatambo que solo dista quarenta leguas de la ciudad de Lima descubri la gran suma de ydolatrias que ban expresadas en el primer testimonio y teniendo noticia de ellas vuestro arzobispo de esta ciudad de Lima me embio titulo de visitador general de ydolatria... desde el año de 1656 las estoy visitando a mi costa y espensas con asistencia de grandes misioneros de la Compañia de Jesus que an hecho un grande fruto... la ynfinidad de ydolos y simulacros del demonio que se an descubierto y demolido en veinte y ocho pueblos que tengo visitados mas de 2800 personas a todas absolvi y reconcilie a nuestra Santa Madre Yglesia... y a donde descubri la mayor fuerza de ydolatrias los mas abominables abusos y que dentro de sus mismas casas y plazas fue en los pueblos viejos de su gentilidad que estan retirados muchas leguas de sus principales reducciones adonde se an ydo a bibir muchas parcialidades y ayillos de yndios desmembrandose de sus principales reducciones llevados del amor de dichos ydolos... el remedio principal... es que mientras no se redujeren estos pueblos a sus principales reducciones y en termino y disposicion que los curas doctrineros puedan decirles misa todos los domingos y asistir y doctrinar comodamente a los yndios juzgo que menos no se puede inextinguir... y [a] menos que no se haga no se podra entablar la fe que tanto desea Vuestra Magestad se propague en este reyno... (Duviols 1986:424).

Ricary queda incompleta y sólo nos podemos imaginar cuál fue su suerte. Las sentencias a Juan Guaraz y Juan Chucho, ambos camachicos y mandones del pueblo de Pariac, fueron las siguientes:

Fallo que atento a los autos y meritos de esta causa por la culpa que resulta contra los susodichos que debo de condenar y condeno al dicho Juan Chucho a que salga con Guasca y cruz en las manos y a que sirba un año en la iglesia del dicho su pueblo y acuda a la doctrina con los muchachos y al dicho Juan Guaras por buen confesante de sus errores y hechisos y que ha descubierto muchos idolos y otras causas que lo debo de condenar y condeno a que salga en cuerpo con sogas a la garganta y sogas en las manos y a que sirba tiempo de seis meses en la iglesia de su pueblo y acuda a la doctrina tarde y mañana y habiendome benignamente con ellos y pidiendo misericordia de los susodichos por esta mi sentencia definitiva juzgando así lo pronuncio y mando den costas y los susodichos cumplan y guarden lo que esta mandado y si fueren relapsos y volvieren a reincidir los condeno a cuatro años del servicio de las galeras del puerto del Callao. Ante mi juzgado que lo cumplan inviolablemente.... Fdo. Br. Bernardo de Noboa (Duviols 1986:108).

En otro caso la sentencia fue un poco mas severa:

maestro echizero doctmatizador confessor y auer poblado setas mandando que no adorassen los yndios ni yndias a Christo Redemptor nuestro sino a las guacas y ydolos y a otros ritos y ceremonias que mandaba hazer y guardar al usso gentilico le condeno assimismo que salga en cuerpo con corozas trasquilado el cabello con sogas a la garganta y cruz en las manos en forma de penitente y con voz de pregonero que manifiesta su delito le sean dado por las calles publicas deste pueblo cien azotes sobre una llama muru muru /Fol 38v./ y que sirva en la yglesia del pueblo de Acas a disposicion de su cura tiempo de cuatro años y si el susodicho reincidiera en las dichas culpas le condeno a que los dichos quatro años los ira a cumplir a las galeras del puerto del Callao a remo y sin sueldo y que acuda a la doctrina cristiana a tarde y mañ[na]... (Duviols 1986:131).

Las sentencias a las mujeres por un delito similar diferían en que en lugar de servir en el Callao lo hacían en el Hospital de la Caridad de los Reyes, en Lima (Duviols 1986:132).

Para aliviar sus sentencias los indios hacían peticiones al visitador, muy

interesantes por su lenguaje. En ellas admitían culpabilidad y arrepentimiento y por su cooperación pedían al visitador misericordia y el anulamiento de sus sentencias¹⁸. Estas peticiones eran hechas por el defensor de indios en nombre del acusado y son mayormente repeticiones textuales. Parecen haber sido formatos a los que solo se les añadían los nombres y cargos de los individuos sentenciados.

Terminado el interrogatorio y dictadas las sentencias, los visitadores ejecutaban un solemne auto de fe a los indios del pueblo exhortado. En el pueblo de San Francisco de Otuco, el visitador «Bernardo de Noboa cura beneficiado de la doctrina de San Pedro de Ticlos vicario juez eclesiastico deste partido de Caxatambo...», habiendo tomado nota de la cantidad de ceremonias y rituales locales que los indios practicaban,

dispuso el decirles misa cantada al Spiritu Sancto descubierto el Sanctissimo Sacramento y predicandoles y reprendiendoles los errores y refutandose los y haciendo procesion con el Sanctissimo Sacramento al qual fue puesto con toda la decencia posible de altar y arcos de flores en el lugar del Pucara que estaba junto al campanario para lo qual /Fol.13v./ lo arraso al dicho sitio y lo echo por el suelo y dentro del se hallaron muchos cantarillos de chicha mucha sangre cuies enterrados y mollo y llacsa rumi... (Duviols 1986:21).

Una respuesta indígena a todos estos agravios fue la de abrir una «causa» al visitador, como la mencionada. Muchas veces era poco lo que se podía conseguir por la vía legal. En el caso de la «causa» seguida por los pueblos de Acas, Machacas, Chilcas y Cochillas en contra de Noboa, acusándolo de muerte, «exacciones», etc., perdieron el juicio los agraviados.

HACIA UNA INTERPRETACION CRITICA

a. Cultura y colonialismo

Durante el siglo XVII en los Andes peruanos los religiosos y los administradores coloniales trataron incesantemente de imponer una cultura oficial

18. Un ejemplo: y sin duda por la gravedad que contiene el dicho delito juntamente vmd le condenara en las penas de la ley pero atendiendo a lo miserable del dicho mi parte y a la verdad de su deposicion y a que no se ha negado y ocultado cosa alguna si no que antes ha sido el motor y causa por donde se ha descubierto toda la idolatria i idolos y guacas que con el celo que vmd a visto a denunciado todo y reconocido sus culpas y pedido misericordia... (Duviols 1986:103).

cristiana, reproduciendo la conducta ortodoxa de represión de la Contrarreforma europea. Un buen cristiano español debía «restituir» lo usurpado, practicar la liturgia, ser respetuoso del dogma religioso, fundar capellanías y ser amante de su prójimo. Para Burga (1988), ser andino y cristiano en ese entonces significó renunciar a sus dioses, sus mitos, sus costumbres y su propia moral. En otras palabras, ser cristiano sin suprimir lo andino no era posible ya que continuar con las prácticas religiosas tradicionales significaba una amenaza a la cultura oficial y al orden colonial. De esta manera lo nuevo y lo antiguo, lo europeo y lo andino, lo oficial y lo clandestino, comenzaron a existir en permanente contradicción dialéctica, y el enfrentamiento entre estas dos culturas se convirtió en la contradicción que dio paso a la creación de una cultura sincrética (Burga 1988:V). Cabe preguntarse si tal enfrentamiento sólo pudo producir un «sincretismo» dialéctico, o si existieron lógicas cotidianas para pasar de «un mundo al otro» sin mayor contradicción. Nuestro caso sugiere que lo que parece irreconciliable para un intelectual puede ser hábilmente integrado por un hombre común con intereses prácticos (ver Scott 1977). Aquí también está en cuestión la noción de culturas internamente «coherentes». Pero, ¿es necesario asumir tal cosa? La historia andina sugiere que la cultura se construye fragmentariamente y no sin contradicciones internas.

En los documentos de extirpación se nota la ausencia de la memoria mítica de los pueblos representados; como anota Burga, en las confesiones de los indios acusados no se menciona lo incaico (Burga 1988). Esto constituiría un olvido sorprendente, ya que sí recordaban a los Huarí que habían existido 500 años antes y no a los Incas que habían resistido hasta 1572. Tampoco se encuentran referencias a Wiracocha. Burga propone dos alternativas para explicar este fenómeno: una, propuesta por Tello en 1923, que demostraría una tendencia monoteísta en las élites y politeístas en las bases; la otra, es que hubo un olvido voluntario donde el dios principal desapareció como una táctica de resistencia para prevenir su derrota. Cabe señalar que éste fue el caso con los dioses siderales como el Sol, la Luna y las estrellas. Ellos aparecen en los documentos, como mencionan Doyle y Cock (1979), pero no constituyen el foco principal de los rituales religiosos de la región, debido a que en el siglo XVII los Andes centrales experimentaban una enorme vitalidad de las huacas regionales y un extendido olvido de las deidades «principales» andinas. Según Burga se superimponía lo étnico regional sobre lo imperial Inca. Sin embargo, la ausencia de lo incaico y lo monoteísta, se puede explicar dado que la predominancia de huacas locales y regionales en los testimonios refleja las bases cotidianas del poder local, objetos principales de la extirpación. Dos causas han sido sugeridas como explicación a las campañas de la extirpación de idolatrías (Burga 1988). Una externa, está relacionada con la política universal de la Iglesia como parte de la Contrarreforma. En Europa se dedicaron a la caza de brujas y en los Andes

a la persecución de las idolatrías camufladas en los ritos cristianos (Burga 1988:154). La otra interna, que tenía que ver con los cambios que afectaban a las sociedades andinas y que se expresaron en el deterioro del orden étnico-comunitario tradicional. Los principales interesados en mantener este orden fueron los curacas, cuya autoridad se mantenía en la medida en que se reproducía el orden natural y colonial. Por herencia de sangre y por ser ellos los descendientes de los progenitores legendarios de cada grupo étnico, los curacas ocuparon el lugar de jefes naturales. Es por esto que frecuentemente son ellos los acusados en los documentos citados. Por otro lado, los acusadores con frecuencia fueron los fiscales indígenas, los aculturados, los colaboradores del doctrinero, los que probablemente representaban grupos indígenas emergentes que chocaban con los privilegios étnicos de los curacas. Las tensiones internas entre nobles indígenas y grupos de indios aculturados, fueron el detonante que provocó las visitas de extirpación (Burga 1988:154).

Una tercera causa que explicaría las campañas de extirpación, me parece poco probable y sin fundamento en la documentación estudiada. Esta supone una avanzada cristianización de las poblaciones indígenas. Así, en un atentado por sobrevivir la profunda crisis social y demográfica del momento, los indios cristianos denunciaron a los practicantes de ritos andinos para congraciarse con el dios cristiano. Pero como el mismo Burga admite, no se trató sólo de extirpaciones de idolatría sino que a la vez se dio un fenómeno de revitalización de los cultos locales, los cuales se disimularon en ritos y santos cristianos en fiestas como la de Corpus Christi (Burga 1988:155).

Esta revitalización de los cultos andinos tomó lugar en un momento de relativo debilitamiento del poder político en el estado colonial y de un desarrollo paralelo de los poderíos regionales (Burga 1988:155). Durante el siglo XVII, se produjo la decadencia minera y la población indígena llegó al nivel de mayor deterioro. La vida normal de las poblaciones andinas se vio virtualmente paralizada como resultado directo de las epidemias, las fugas, la yanaconización y la opresión colonial en general. Entonces la revitalización, dice Burga, se puede explicar como una respuesta cíclica de los indígenas a una situación extremadamente difícil. Esto hizo que algunos indígenas se aferraran a sus creencias y costumbres, mientras otros, al contrario, comenzaron a buscar en el cristianismo controlado por los doctrineros, el alivio necesario para sus angustias e inseguridades (Burga 1988:155). Pero, ¿es suficiente explicar la conversión como una búsqueda de «alivio»? Creo que sería más coherente explicarlo en términos de conflictos locales articulados por grandes procesos imperialistas.

Durante las campañas de extirpación que se llevaron a cabo entre 1645 y 1680 —el período durante el cual Bernardo de Noboa hizo su visita a

Cajatambo— se inició un ascenso en las acusaciones en contra de mujeres por brujería, y hubo más acusaciones a individuos y a maestros dogmatizadores que en los períodos anteriores (Burga 1988:160). Durante este período de campañas las prácticas rituales tuvieron un carácter más público y fueron dirigidas por un sacerdote con la asistencia del principal del pueblo: es el caso de Otuco. El mismo Arzobispo de Lima, Pedro de Villagómez, en 1646 comenzó las campañas de extirpación con el fin de combatir un nuevo ciclo de revitalización de los cultos indígenas que se dieron en esa época. Pero el extirpador que se destacó por lo sistemático de su labor en Pimachi, Otuco, Pariac, Chilacas y Acas fue el párroco de Ticllos, Bernardo de Noboa (Burga 1988:163).

b. Mujer andina y represión

El caso de Catalina Guacayllano de Otuco es utilizado por Silverblatt para ilustrar uno de los nuevos roles que asumieron las mujeres como resultado de la conquista. La Guacayllano es vista como una líder de los «underground 'idolatrous' cults» que comenzaron a surgir en las comunidades coloniales (Silverblatt 1986:199). Por medio de las crónicas sabemos que antes de la conquista española ciertas mujeres tuvieron a su cargo los rituales de las deidades femeninas y que no podían dirigir ceremonias ni rituales de carácter comunitario general, dedicados a sus dioses. Contrario a esto, en el siglo XVII la mujer no sólo pudo asistir al hombre en esto, sino que también pudo convertirse en sacerdotisa, alega Silverblatt, como fue el caso de Guacayllano y de Francisca Cochaquillay:

In the campaign mounted by the Church to extirpate idolatry in Peru, women were persecuted not only as practitioners of witchcraft, but also as key participants and leaders in the worship of outlawed indigenous cults. One of the most important religious officiants in the pre-Columbian *ayllu* led the worship of *huacas* considered to be guardian-ancestors of the entire community.... In the seventeenth century, however, women not only served as assistants in community-wide religious cults to male ancestor-*huacas*... but also served as their principal officiants (Silverblatt 1987:198).

Para Silverblatt, la mujer campesina ocupó un lugar privilegiado durante la colonia desde el cual pudo de manera inconspicua, asegurar la reproducción de la cultura andina (Silverblatt, 1987). Esto fue posible debido a que las mujeres, en su gran mayoría, permanecieron en sus pueblos de origen mientras que los hombres huyeron para evadir la mita. El vuelco de la mujer

hacia las prácticas religiosas andinas y su afán por mantenerlas, para Silverblatt constituyen una forma de resistencia cultural. Según este argumento, el hombre trató de escapar a los abusos y sinsabores del régimen colonial abandonando su lugar natal, mientras que la mujer escapó hacia la puna, «lo más lejos posible del pueblo» donde la ley española no regía. Escondida en sus chozas junto a las sepulturas de sus antepasados, la mujer campesina andina rechazó violentamente la ideología y las instituciones de sus «masters» (Silverblatt 1987:207). Esta hipótesis es sustentada por medio del uso del texto de Guamán Poma:

The [Indian women] are overwhelmed by tribute demands and personal labor service; for this reason, they are terrified and do not want to serve God or the King, and fleeing [the *reducciones*] they go and hide in the *puna*... and *estancias*.... [They] do not confess, they do not attend catechism classes teaching Christian doctrine; nor do they go to Mass. They do not even know who their parish priests, *corregidores*, or *curacas* are; they do not obey their mayors or their *curacas*... and returning to their ancient customs and idolatry, they do not want to serve God or the Crown (Guamán Poma 1956, II:147) (cf. Silverblatt 1987:197).

No pude localizar este párrafo en mi edición de la Nueva Corónica (México: Siglo XXI/IEP, 1980), pero sí encontré dos párrafos de donde esta traducción pudo haber salido, usando cierta imaginación:

Del becitador cristianicimo Juan Lopes de Quintanilla: Becito a un padre dotrinante, que ellos propios dan ocasion a los dichos yndios. Le enciste y le manda en su dotrina a que no sean cristianos que se esconda los yndios, yndias solteras. Y ci no, ellos castiga a los yndios quando biniere el becitador o corregidor o el cacique prencipal. Y le manda que se esten en la estancia hasta que se baya. Haziendolo acá, se huelga con ello de no benir a misa ni a la dotrina ni le obedesen a sus caciques prencipales, ellos como los padres. Y en los dichos guaycos [quebradas] adoran a sus guacas ydolos y demonios y gustan de no tener dotrina, ymagen de Dios y una cruz, ni tiene capilla. Y entonses se huelga y alaba al dicho padre ques bueno y santo y el dicho padre le alaba a los yndios que son buenos yndios y buena dotrina. De lo qual un padre de... llamado Juan Bautista Albadan, yendo... este becitador... no halló nima beuiente y serrado la dicha yglecia, todos los yndios escondidos en la puna, ni halló un jarro de agua (Guamán Poma 1980:645:682[696]).

Otro párrafo relevante es:

Que los dichos fiscales y sacristanes y los mismos yanaconas... o muchachos o cocineras de los dichos padres de la doctrina, con color y arrimo del dicho padre, uan a las punas y estancias. Allí les toma plata, rropa, carneros, lana, charque... mays, papas, y lez haze trauajar, texer rropa, hilar, torzer y toman cohechos de charque o chicha y otras cosas de mucho ualor.... Que por estos cohechos no lo ajunta a la doctrina a los muchachos. Y ancí no sabe la santa cruz. Algunos padres lo tienen ocupados con su trauajos y rrescates a los muchachos de la doctrina y ancí no lo sauen... (Guamán Poma 1980:626:663[677]).

Según este relato la puna no fue un lugar deshabitado o libre de la influencia española/cristiana como implica Silverblatt, quien además cita una traducción de Guamán Poma, que encaja con demasiada perfección en su argumento. Indios e indias escapaban a la puna por igual. En el caso mencionado, todo un pueblo estaba escondido en la puna para evadir los abusos del visitador y poder producir lo que les requería el cura. Por el tipo de productos requeridos, se puede asumir que trabajaban muchachas, ya que la división sexual del trabajo dictaba que el tejer y pastar generalmente fueran labores femeninas. En todo caso lo importante es que, Guamán Poma no hace distinción de género en cuanto a quiénes eran los que se iban a la puna. Es interesante notar que para Guamán Poma muchas de las mujeres indias, sus coetáneas, fueron simplemente prostitutas de españoles (ver Osorio 1990). Para Guamán Poma, desde el tiempo de los Incas ya no existían las vírgenes (1980:807:861[875]); Silverblatt sostiene que sí, pero en una forma transformada¹⁹.

Los hombres andinos que tuvieron posiciones de poder, tanto en instituciones religiosas como políticas, debieron ocultar sus «inclinaciones idolátricas» (Silverblatt 1987:198). Más aún, los prejuicios machistas de las instituciones oficiales donde el acceso a la mujer estuvo prohibido, sirvió para empujar a las mujeres indígenas hacia las prácticas tradicionales, las cuales fueron definidas como diabólicas por el régimen dominante. Esto hizo que estas «hechiceras, maestras, y doctoras» fueran percibidas por el resto de la comunidad indígena como defensoras de las tradiciones locales y fueran alentadas y apoyadas para asumir más y más roles de alto rango en las ceremonias y rituales. Este argumento es interesante y posible, pero revisando los ejemplos que Silverblatt presenta y basándome en los ejemplos aquí

19. Guamán Poma, como todo cronista, fue un ideólogo con un proyecto moral, lo cual hay que tomar en cuenta cuando se cita como fuente histórica o etnográfica. Obviamente Silverblatt es consciente de ello; sin embargo, parece idealizar a Guamán Poma, tomándolo fuera del contexto político y social de su discurso. Esta tendencia se ve aumentada por la idealización de la situación de la mujer bajo los Incas (ver Poole and Harvey 1988).

mencionados, me parece demasiado especulativo. El caso de Otuco no calza con ninguna de estas hipótesis.

En San Francisco de Otuco encontraron a una india de más de 30 años llamada Guacaquillay, la cual era virgen. Era sobrina de don Alonso Ricary, no estaba bautizada y nunca había asistido a misa.

[Cuando] los curas preguntaban por ella por el padron siempre la escusaua el dicho don Alonso y los camachicos... dicha yndia entendia siempre en acer chicha llocllo azua y [?] que es maiz tierno para ofrecer a las guacas y otros sacrificios... no se le a conocido hombre nunca por cuya causa se dice... es doncella... el dicho don Alonso juntamente con la... yndia lleuauan las ofrendas de chicha sangre de llama cuyes a ofrecer a los dichos ydolos y guacas... le an dado a la dicha yndia quatro muchachas... Maria Francisca y Maria Micaela y Maria Cargua y Francisca Maria que la mayor no pasa de diez años y para que sepan lo que an de hacer en su compañía las enseñan Juan Yana Malqui y Domingo Nuna Chaupis y Francisca Uta Carga los quales son maestros dogmatizantes que enseñan a las dichas criaturas los ritos y ceremonias que la dicha yndia consagrada sabe... vio esta testigo en muchas ocaciones que los dichos biexos decian a los yndios adorasen a Dios juntamente con los ydolos y a los malquis sus difuntos antiguos porque de no hacerlo assy auian de tener muchas enfermedades peste muertos chacras aguas ny bienes ningunos... (Duviols. 1986:44).

A mi modo de ver, este testimonio difiere de lo sostenido por Silverblatt sobre las doncellas en el siglo XVII (1987:203-207). Primeramente, el hecho de que todas estas jóvenes tuviesen el nombre de «María» como en la «Virgen María» me hace pensar que es posible que la doncella aquí tenga un significado distinto (es de notar que Quillayguaca no tenía nombre de santo hasta que tuvieron noticia de la venida del visitador). Según las doncellas mismas y los testigos, las mujeres dedicadas a servir a las huacas no lo hacían por voluntad propia, sino por haber sido socializadas en sus papeles por los sacerdotes andinos. Se puede sospechar una disimulación en el testimonio, pero no me parece verosímil que el resurgimiento de las vírgenes/doncellas en el siglo XVII fuera una estrategia feminista en contra del sistema de dominación colonial²⁰.

20. Como ya hemos visto en Guamán Poma, hay otras razones por las cuales las mujeres y los hombres se iban a la puna, lo que hace que la puna no sea un espacio «virgen» si se quiere de influencias coloniales. Concedería que es posible que algunas de las referencias a la puna que hace Guamán Poma, revelan conceptualizaciones andinas sobre el significado de la puna como un espacio «salvaje» fuera del orden civilizador del pueblo quechua, y que tales conceptualizaciones pueden haber sido utilizadas para pensar la dominación colonial.

Para Silverblatt, las mujeres fueron perseguidas por los españoles en «una caza de brujas». Sin embargo es importante resaltar que los hombres también fueron víctimas de estas persecuciones y que, en muchos casos recibieron, de igual manera, el apelativo de «brujos». En el caso estudiado los hombres sufrieron castigos y sentencias más duras que las mujeres. Creo que esto se debió a que los hombres tenían mayor número de posiciones de poder en la jerarquía de los cultos locales. En los documentos publicados por Duviols, no he encontrado nada que me haga pensar que las mujeres fueron tratadas con más severidad que los hombres. Pero esto es algo que necesita ser investigado y comprobado en una forma más estadística. Existen muchos testimonios de mujeres y hombres los cuales deberían ser analizados y cuantificados para poder afirmar o rechazar los postulados propuestos por Silverblatt. A primera vista parece haber más mujeres interrogadas que hombres. Pero hay que ser cuidadosa de interpretar esto como un ataque abierto a la mujer, por parte del español machista.

En resumen, la interpretación de Silverblatt parece algo maniqueista. Después de leer su análisis nos quedamos con la impresión de que *todas* las mujeres campesinas de los Andes se quedaron en sus pueblos de origen, rechazando categóricamente todo lo que fuera español, y que de igual manera todas continuaron practicando y creyendo exclusivamente en su religión local. Las fuentes nos sugieren que las relaciones culturales que se desarrollaron entre españoles e indígenas eran más complicadas y aún recíprocas. En Otuco encontramos el caso de por lo menos una mujer que viaja con su marido a la mita de los tambos y a la vuelta de cada viaje traía carnes y otras cosas las cuales vendía a los pobladores. Esta misma mujer era hechicera y tenía un negocio vendiendo huancanquis. A Francisca Poma Carua la acusaban de sacar piedras, culebras y arañas a los enfermos cuando la llamaban a curarlos. Este ejemplo no está de acuerdo con los usos y prácticas de la religión local por la mujer campesina con la que nos presenta Silverblatt. Como éste, existen varios otros casos de mujeres que venden huancanquis y que cobran por sus servicios (ver Osorio s.f.).

El argumento contrario (Burket 1978), señala que la mujer indígena se benefició con la conquista, ya que logró alcanzar puestos en la sociedad colonial prohibidos a ella durante el incario. Señala, por ejemplo, que éstas pudieron trabajar en los mercados, donde eran dueñas y señoras; que podían enriquecerse casándose con españoles (aunque en muy pocos casos); que podían trabajar de domésticas (ver Glave 1989), en casas de españoles lo que les proporcionaba la ventaja no sólo de aprender el castellano, sino de acceder a la cultura y prestigio peninsular. Estas indígenas hacían uso de su poder como cualquier hombre. Compraban esclavos, prestaban dinero y lo cobraban, etc. La debilidad de este argumento, está en la falta de un análisis de clase. La «mujer indígena» es una categoría demasiado vaga y que de cierta

manera inválida su argumento. Aunque Silverblatt enfatiza el análisis de clase, generaliza demasiado acerca del pensamiento y las motivaciones de las campesinas andinas del siglo XVII. No deja lugar para matices en su argumento, además que presupone un estado ideal de la mujer durante la dominación Inca. En pocas palabras, Silverblatt tiene una visión romántica de las pastoras de puna más marginadas, mientras que Burket celebra a las mujeres andinas aculturadas, urbanas y más acomodadas. Es probable que la gran mayoría de mujeres andinas actuaran a mitad de camino entre estos dos polos extremos²¹.

Ambos trabajos, sin embargo, constituyen avances importantes, aunque sufren por ser los primeros que tratan (heroicamente) de hacer lecturas feministas de la historia andina. Básicamente si se los compara con los avances recientes en metodología y teoría en la historiografía norteamericana y europea sobre la temática de la mujer, ambos resultarían algo pasados de moda²². El trabajo de Silverblatt, como los que se hicieron en los años 70 sobre la mujer norteamericana y europea, perfila los casos más ejemplares y aislados para crear una imagen generalizada de cuál fue «la situación» de la mujer, tanto en el incario como en el Perú colonial del siglo XVII. La presente crítica no implica que la temática de género sea irrelevante a la historia andina; al contrario, nos parece axiomática. Lo que preocupa es cómo renovarla dentro de una visión global de la historia colonial del Perú. Será necesario utilizar todo lo que se ha desarrollado en metodología y teoría histórica/feminista en la última década, y será indispensable desarrollar hipótesis y métodos particulares para el período y la región en cuestión.²³

21 Es significativo que ni Silverblatt ni Burket (1978) incluyan un análisis reflexivo y crítico en sus trabajos. Ninguna intenta matizar las nuevas oportunidades y contradicciones que la sociedad colonial les presentó a las mujeres andinas. Por ejemplo, un campo ignorado es el rol que jugó la mujer indígena durante la colonia temprana cuando se carecía de mujeres españolas. Tienen que haber existido muchas indígenas que se dedicaron a la prostitución en número suficiente para llenar el vacío que se debe haber producido en lugares urbanos y mineros, especialmente donde había gran número de mitayos. Es posible que hubiesen prostitutas negras o mulatas y mestizas, pero esto es algo por investigar, como son también otras alternativas de empleo a que la mujer indígena recurría. Según Guamán Poma las prostitutas recibían ropa fina española y otros signos de status que podrían haber servido como vehículos para salir de la pobreza campesina (ver Guamán Poma 1980:824-878[892]).

22. Esta nueva bibliografía feminista critica conceptos generalizantes sobre «la mujer» como si fuera una categoría estática y universal. Ver, por ejemplo, Farnham (1987), y especialmente los artículos de Lamphere, Scott, Christ y Sapiro; en Harding (1987) ver Harding, Kelly-Gadol, Millman y Moss Kanter, y Hartsock; en MARHO (1983) ver Rowthbotham, Gordon y Zemon Davis; en Nicholson (1986) ver Part Two:69-133.

23 Se ha argumentado también que las extirpaciones fueron un problema regional debido a que no se dieron en el norte del virreinato y fueron menos frecuentes en el sur (Flores Galindo 1987). Esta regionalización se debió a que las extirpaciones fueron producto de un enfrentamiento étnico entre españoles e indios y por lo tanto en regiones donde hubo menos convivencia entre estos dos grupos el conflicto no se dio. Si formulamos lo postulado por Flores Galindo como hipótesis, habría que probar que las extirpaciones se dieron en todas las regiones de mayor interacción étnica. ¿Por qué no en Cochabamba (Alto Perú), por ejemplo? Y dentro del Arzobispado de Lima, ¿por qué no existen procesos de extirpación para el Callejón de Huaylas, para dar sólo un ejemplo?

BIBLIOGRAFIA

- Acosta, Antonio
1987 «La extirpación de las idolatrías en el Perú: origen y desarrollo de las campañas a propósito de Cultura andina y represión», *Revista Andina* 5 (1):172.
- Arriaga, Pablo José de
1968 [1621] *Extirpación de idolatrías del Piru*, Biblioteca de autores españoles, *Crónicas de interes indígena*, Tomo CCIX, 191-277, Madrid: Atlas.
- Burket, Elinor C.
1978 «Indian Women and White Society: The Case of Sixteenth-Century Peru», en Asuncion Lavrin, ed. *Latin American Women: Historical Perspectives*, 101-29, Westport, Connecticut: Greenwood Press.
- Burga, Manuel
1988 *Nacimiento de una utopía: muerte y resurrección de los incas*, Lima: Instituto de Apoyo Agrario.
- Cock, Guillermo
1980 «El sacerdote andino y los bienes de las divinidades de los siglos XVII y XVIII», Tesis de bachillerato en historia, Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Cock, Guillermo y Mary Doyle
1979 «Del culto solar a la clandestinidad de Inti y Punchao», *Historia y Cultura* 12:51-73.
- Duviols, Pierre
1973 «Huari y Llacuaz: agricultores y pastores, un dualismo prehispánico de oposición y complementaridad», *Revista del Museo Nacional* (Lima) XXXV:153-91.
1977 *La destrucción de las religiones andinas*, México: Universidad Nacional Autónoma de México.
1986 *Cultura andina y represión: procesos y visitas de idolatrías y hechicerías*, Cajatambo, siglo XVII, Cuzco: Centro Bartolomé de las Casas.
- Farnham, Christie, ed.
1987 *The Impact of Feminist Research in the Academy*, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- Flores Galindo, Alberto
1987 *Buscando un Inca*, Lima: Instituto de Apoyo Agrario.
- Glave, Luis Miguel
1989 *Trajinantes*, Lima: Instituto de Apoyo Agrario.

- González Holguín, Diego
 1952 [1608] *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada Lengua Quechua*, Lima: Universidad Nacional de San Marcos.
- Guamán Poma de Ayala, Felipe
 1980 *Nueva Coronica i Buen Gobierno*, México: Siglo XXI/IEP.
- Harding, Sandra, ed.
 1987 *Feminism and Methodology*, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- Hobsbawm, Eric J.
 1973 «Peasants and Politics», *Journal of Peasant Studies* 1(1):3-22.
- Mannarelli, María Emma
 1985" Inquisición y mujeres: las hechiceras en el Perú durante el siglo XVII», *Revista Andina* 3(1):141-56.
- MARHO
 1983 *Visions of History*, New York: Pantheon Books.
- Millones, Luis
 1967 «Introducción al proceso de aculturación religiosa indígena», Serie monográfica, No. 18, Lima: Instituto Indigenista Peruano.
 1979 «Religion and Power in the Andes: Idolatrous Curacas of the Central Sierra», *Ethnohistory* 26(3):243-63.
 1984 «Shamanismo y política en el Perú colonial: los curacas de Ayacucho», *Histórica* VIII(2):131-49.
- Murra, John
 1975 *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*, Lima: IEP.
- Nicholson, Linda J.
 1986 *Gender and History: The Limits of Social Theory in the Age of the Family*, New York: Columbia University Press.
- Osorio, Alejandra
 s.f. «Hechiceras y curanderas en la Lima del siglo XVII: Formas femeninas de control y acción social». Ms.
 1990 «Sedición y conquista: una lectura de Guamán Poma». *Allpanchis* (en prensa).
- Pereyra, Hugo
 1986 «Sublevaciones, obrajes e idolatrías en el corregimiento de Cajatambo durante los siglos XVI y XVII», Tesis de bachillerato en historia, Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Poole, Deborah y Penelope Harvey
 1988 «Luna, sol y brujas: estudios andinos e historiografía de resistencia», *Revista Andina* 6(1):277-98.
- Rostworowski, María
 1986 *Estructuras andinas del poder*, Lima: IEP.
- Salomon, Frank
 1983 «Shamanism and Politics in Late-Colonial Ecuador», *American Ethnologist* 10(3):413-28.

- 1987 «Ancestor Cults and Resistance to the State in Arequipa, ca. 1748-1754», en Steve Stern, ed., *Resistance, Rebellion, and Consciousness in the Andean Peasant World, 18th to 20th Centuries*, Madison: University of Wisconsin Press.
- Scott, James C.
1977 «Protest and Profanation: Agrarian Revolt and the Little Tradition», *Theory and Society* 4(1)1-38, (2)211-46.
- Silverblatt, Irene
1987 *Moon, Sun, and Witches: Gender Ideologies and Class in Inca and Colonial Peru*, Princeton: Princeton University Press.
- Spalding, Karen
1984 *Huarochiri: An Andean Society under Inca and Spanish Rule*, Stanford: Stanford University Press.
- Vargas Ugarte, Rubén
1951 *Concilios Limenses (1551-1772)*, Lima: Ravago e hijos.