

**LOS BAILES DEL SEÑOR: UN ANÁLISIS EN TORNO A LA
CONSTRUCCIÓN DE LA LEGITIMIDAD DEL CACIQUE
ALONSO CALLAN POMA (SAN FRANCISCO DE MANGAS, 1662)**

Jorge Luis Rojas Runciman

Resumen

Don Alonso Callan Poma fue elegido cacique de la doctrina de San Francisco de Mangas; sin embargo, para ser reconocido como tal por sus súbditos, debía acudir a la forma tradicional de legitimación. Esto significaba celebrar un ritual, donde se reúne la cultura, memoria e identidad, para articular vínculos sociales entre él y sus súbditos. Si bien esta acción haría que se le reconociera como autoridad para el ejercicio de su cargo, don Alonso debía establecer vínculos con diversos grupos que residían en la doctrina, así como también con agentes externos a ella, como el corregidor o el doctrinero. Si bien logró posicionarse como autoridad, una visita de idolatría a la doctrina le dio tribuna a aquellos que estaban contra él, dando como resultado un reajuste en las relaciones de poder local.

Palabras clave

Autoridad / Cacicazgo / Ceremonias / Vínculos sociales / Idolatrías.

Abstract

In order to obtain his subjects' recognition, don Alonso Callan Poma, the elected *cacique* of the *doctrina* of San Francisco de Mangas, needed to legitimize his position through traditional channels. This meant celebrating a ritual, in which his and his people's culture, memory, and identity could be articulated. While such a performance would have earned him recognition for his authority, therefore enabling his rule, don Alonso was also required to establish connections with different groups from the doctrina, as well as with

non-native figures, such as the *corregidor*, and the parish priest. While he managed to establish himself as a local authority, an inspection against traditional Andean religion provided his enemies with an opportunity for leveling local power relations.

Keywords

Authority / Chieftain / Ceremonies / Social Relationships / Idolatry.

Las intenciones detrás de una ceremonia

El 3 de octubre de 1662, el bachiller Bernardo de Noboa, visitador general de la idolatría, emitió un auto de prisión contra don Alonso Callan Poma, cacique y segunda persona de la doctrina de San Francisco de Mangas.¹ Se le acusaba de promover prácticas idolátricas luego de terminar la construcción de su casa. Por tres días, los indios bailaron, bebieron y ofrendaron a los ancestros. Además, esto había ocurrido en otras construcciones de viviendas y en las fiestas religiosas del Corpus y San Francisco. Con el auto en la mano, el fiscal Pedro de Torres y el notario de la visita, Francisco Valdés y Añasco, fueron a la casa de éste y lo prendieron, conduciéndolo a la cárcel del pueblo. El lugar estaba abarrotado debido a que treinta personas fueron también apresadas por los delitos de idolatría, superstición y hechicería. Ésta era una situación complicada para don Alonso—de ser encontrado culpable, podía perder el cargo.

En su defensa, don Alonso argumentó que era un buen cristiano y no había permitido cualquier tipo de actividad que vaya en contra de las leyes virreinales. Pero como veremos más adelante, ese argumento se verá afectado por el descubrimiento de evidencias físicas de estas prácticas idolátricas. La primera pregunta que nos formulamos al conocer este caso fue ¿cuáles eran los verdaderos motivos del cacique para realizar este tipo de prácticas, a pesar de ser consciente de que estaba cometiendo un delito?² Esto nos lleva a considerar la existencia de intereses políticos acompañando a las prácticas religiosas y su implicancia en la esfera social. Por esto,

¹ San Francisco de Mangas era una de las doce doctrinas que componían la provincia de Cajatambo. *Ésta contaba con 1100 feligreses distribuidos en cinco pueblos anexos: Copa, Pahas, Puquián, Chamas y Nanis. Pierre Duviols, Procesos y Visitas de Idolatrías. Cajatambo, siglo XVII* (Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú: 2003), 136.

² De acuerdo con el *Diccionario de Autoridades*, el vocablo idolatría es definido como: “La adoración o culto que los Gentiles dan a las criaturas y a las estatuas de sus falsos dioses”. En la época virreinal, la idolatría era considerada un pecado y un delito porque, al adorar a otros dioses, se rechazaba a Dios, rompiendo así el vínculo que se tiene con él a través del bautizo. Esto de por sí era un hecho gravísimo, pero al hacerlo público y provocar que otros sigan este mal ejemplo, se convertía en un delito. Al ser ésta una acción contra la sociedad debía ser perseguida y castigada en un foro de justicia, en nuestro caso, eclesiástico. Ver Jorge Traslosheros, *Iglesia, justicia y sociedad en la Nueva España. La Audien-*

nuestro objetivo será demostrar cómo el cacique don Alonso Callan Poma legitimó su autoridad a través de la ceremonia realizada en su casa y tejió vínculos sociales para crear consensos con distintos sujetos y grupos sociales, locales y externos, necesarios para el ejercicio de su cargo.

Dividiremos este trabajo en tres partes. En la primera trataremos, de forma general, sobre cómo se combatió la idolatría durante el gobierno del sexto arzobispo de Lima, don Pedro de Villagómez. En la segunda, describiremos los hechos ocurridos en Mangas, mientras que, en la tercera, analizaremos estos hechos, para así comprender el impacto que tuvieron en la localidad.³

Pedro de Villagómez y su laberinto: el arzobispado de Lima frente a la idolatría (1649-1660)

Don Pedro de Villagómez y Vivanco servía como canónigo de la catedral de Sevilla cuando, en 1632, fue comisionado por Felipe IV para realizar una visita a la audiencia y universidad de la ciudad de Lima. Sin que lo supiera, fue elegido obispo de la diócesis de Arequipa. Una vez en Lima puso manos a la obra y, a pesar de ser un obispo en actividad, dirigió toda su atención y empeño en la misión encomendada. Pasaron dos años y Villagómez continuaba en la capital, espacio donde pudo relacionarse con personajes pertenecientes a las altas esferas civiles y eclesiásticas. La corona, preocupada por esta prolongada ausencia en su sede, le ordenó detener la visita y partir de inmediato a Arequipa.

Al llegar a la diócesis, Villagómez encontró muchas irregularidades, entre las que se encontraba la elección de los clérigos.⁴ Para conocer el estado del obispado, organizó una visita pastoral, en la cual no le gustó lo que encontró.⁵ Comprobó que los hospitales de indios estaban inoperativos, los corregidores abusaban

cia del Arzobispado de México (1528-1668) (México D. F.: Editorial Porrúa, 2004), 91-94.

³ El caso estudiado se encuentra en el Archivo Arzobispal de Lima (en adelante AAL), sección Hechicerías e Idolatrías, legajo V: 2 (San Francisco de Mangas): “Causa de idolatrías contra los indios idólatras y hechiceros del pueblo del Señor San Francisco de Mangas, hecha por el señor licenciado Bernardo de Noboa”, 1662-1663, 199 folios. Este documento ha sido publicado parcialmente en Duviols, *Procesos y visitas*, 579-656.

⁴ Su principal crítica fue la elección de clérigos que desconocían la lengua de los indios y que, por lo tanto, no estaban aptos para administrar doctrinas. Villagómez tampoco estaba de acuerdo con el nombramiento de clérigos mestizos, a quienes acusaba de tener “ánimo envilecido” y “costumbres ruines”, por lo que eran nocivos para los indios al ser “cruels con ellos”. Sobre aquellos mestizos que ya eran clérigos, no los colocaría en doctrinas. Carta de Villagómez al rey, ver Emilio Lissón y Chávez, *La Iglesia de España en el Perú. Colección de documentos para la historia de la Iglesia en el Perú, que se encuentran en varios archivos*, vol. 5, n°24 (Sevilla: Editorial Católica Española, 1947), 167.

⁵ Villagómez organizó tres visitas eclesiásticas: la primera en 1636, la segunda en 1637 y la tercera en

de los indios, las doctrinas administradas por el clero regular no contaban con los permisos correspondientes para administrar sacramentos, entre otras cosas más. Estas visitas no fueron del agrado de ciertos grupos de poder de la provincia, los que elevaron una queja ante el Consejo de Indias. Pero lo que realmente alarmó al obispo fue la extensión de la idolatría entre los naturales—se encontraron espacios dedicados al culto y más de 3000 elementos relacionados a la idolatría. Para desterrarla del corazón y mente de los indios, la enseñanza debía ir acompañada por acciones correctivas.⁶ Para materializar una verdadera reforma de las costumbres, Villagómez celebró un sínodo donde se trató la conducta moral del clero, la administración de los sacramentos, la defensa de la jurisdicción eclesiástica, el mantenimiento económico de iglesias, cofradías y hospitales, el vicio de la borrachera y la idolatría de los indios. Este sínodo se nutrió del segundo, así como del tercer concilio limense, aunque sin perder su carácter local.⁷ Para mayo de 1640, Villagómez fue promovido al arzobispado de Lima, lugar al que hizo su entrada el 16 de mayo de 1641.

Al igual que en Arequipa, Villagómez quería visitar la diócesis, pero sus obligaciones en la capital, sumadas a su mala salud, hicieron que la retrasara hasta 1646.⁸ Comenzó por las doctrinas ubicadas en Chancay, Checra y Cajatambo, pero su salud le volvió a jugar en contra, por lo que retornó a la capital, aunque su celo pastoral no quedaría detenido.⁹ En 1647, comenzó a redactar su *Carta Pastoral de exhortación e instrucción contra las idolatrías de los indios del arzobispado de Lima*, que vio la luz dos años después. En la *Carta*, Villagómez señaló que el demonio se aprovechaba de la rudeza de los indios y su adicción a la bebida, haciendo que se alejen de Dios y volvieran a sus antiguas prácticas paganas. Para revertir esta situación, se necesitaba una nueva campaña de extirpación de idolatrías, pero el contexto había cambiado considerablemente.

1638. Por motivos de salud detuvo las visitas, aunque nombró visitadores para continuar con la labor. Gil Gonzales Dávila, *Teatro Eclesiástico de la primitiva Iglesia de las Indias Occidentales, vidas de sus arzobispos y obispos y cosas memorables de sus sedes, en lo que pertenece al Reino del Perú*. Estudio, introducción, notas e índices por María Isabel Viforcós Marinas y Jesús Paniagua Pérez (León: Universidad de León, 2001 [1649]), 117, n. 323.

⁶ Kenneth Mills, *Idolatry and Its Enemies. Colonial Andean religion and extirpation, 1640-1750* (Princeton: Princeton University Press, 1997), 143.

⁷ Pedro Guibovich Pérez, “Visitas eclesiásticas y extirpación de idolatría en la diócesis de Lima en la segunda mitad del siglo XVII”, en *Los Indios, el Derecho Canónico y la justicia eclesiástica en la América virreinal*, ed. Ana de Zaballa (Madrid: Iberoamericana-Vervuert, 2011), 187.

⁸ Villagómez nunca se desligó del estado de su diócesis. Sabemos que para 1642 nombró visitadores a los clérigos Alonso Osorio, Alonso Corbacho de Zárate y Rodrigo Gómez. Ver el índice de la sección Visitas del AAL.

⁹ Quedan muy pocos documentos relacionados con la visita del arzobispo Villagómez. En el AAL encontramos tres documentos en la sección Hechicerías e idolatrías; en Visitas, cuatro documentos y Amancebados, siete. En Huacho, Villagómez elaboró un auto donde condenaba la borrachera de los indios, ya que esta los empujaba a la idolatría. Ver Guibovich, “Visitas eclesiásticas”, 191, n. 29.

A diferencia de las campañas organizadas por el arzobispo Bartolomé Lobo Guerrero (1609-1622), donde el poder civil, eclesiástico y la Compañía de Jesús trabajaron de forma conjunta, hubo serios cuestionamientos a los objetivos—y a los posibles resultados—de este proyecto. Algunos funcionarios civiles criticaron abiertamente los resultados de estas campañas y el desarrollo de la evangelización de los naturales. Los jesuitas, por otra parte, tenían otro proyecto en mente, por lo que involucrarse del todo en esta nueva campaña limitaría su desarrollo.¹⁰ El arzobispo era muy consciente de los límites en la evangelización de los naturales o la existencia de malos clérigos, quienes negociaban con sus feligreses la flexibilización de ciertas normas, sin embargo, no retardaría más estos planes. Es así como, en una ceremonia solemne, nombró a seis visitadores generales de la idolatría: Fernando de Avendaño, Alonso Osorio, Francisco Gamarra, Pablo Recio de Castilla, Felipe de Medina y Bartolomé Jurado; pero, nuevamente, las cosas no salieron como estaban planeadas.

El protector de los naturales, Francisco de Valenzuela,¹¹ recibió una provisión real que restringía la remuneración de los visitadores de idolatrías.¹² En 1654, el alcalde del crimen, Juan de Padilla, escribió al Consejo de Indias para informar que

¹⁰ Para Aliocha Maldavsky, en la década de 1630 hubo un cambio en la política misionera de los jesuitas. La administración de la doctrina de Chavín de Pariarca, en la provincia de Huamalíes, abrió un nuevo capítulo en las misiones fronterizas, en el que buscaron trabajar con indios convertidos e infieles. Juan Carlos García Cabrera cuenta que, en julio de 1650, los jesuitas abandonaron la doctrina porque al perseguir un sistema misionero global, Chavín “ya no ofrecía suficiente campo para sus acciones y que necesitaba a los padres ocupados en ella para otras misiones”. Ver Aliocha Maldavsky, “Cartas Annuas y misiones de la Compañía de Jesús en el Perú: siglos XVI-XVII”, en *La cosmovisión religiosa andina en los documentos inéditos del Archivo Romano de la Compañía de Jesús*, por Mario Polia Meconi (Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 1999), 36; Juan Carlos García Cabrera, “Chavín de Pariarca en el siglo XVII. Un documento sobre una doctrina de la Compañía de Jesús”, *Boletín del Instituto Riva Agüero* 19, n° 1 (1992): 46.

¹¹ Uno de los desencuentros entre el arzobispo y el protector se originó luego de que los jesuitas salieran de Chavín. Los indios de esta doctrina fueron a Lima y pidieron al protector evitar la salida de los jesuitas, temiendo por la elección de un mal doctrinero; si esto ocurría, ellos huirían de Chavín. Valenzuela estaba convencido de que existía un arreglo entre los jesuitas y el arzobispo en perjuicio de los indios, motivo sobre el cual escribió al rey. A pesar del abandono de Chavín por parte de los jesuitas, Valenzuela creía que ellos eran los mejores candidatos para administrar las doctrinas de indios, por lo que propuso que se les dé una doctrina piloto en cada provincia, porque no importaba si ésta era pobre, ellos la convertirían en modelo. Ver García Cabrera, “Chavín de Pariarca”, 46-47.

¹² La manutención de los visitadores provenía de las cajas de las comunidades, monto que, para Valenzuela, era muy elevado. En su defensa, Villagómez argumentó que era una tradición para los prelados limeños acceder a estos fondos para pagar las visitas porque éstas, en general, eran peligrosas debido a las condiciones geográficas existentes en los Andes. Este debate tomó varios años y, en el interín, el arzobispo puso de sus propios recursos para solventar las visitas y, en otros casos, ofreció a los visitadores futuras recompensas en sus carreras eclesiásticas, siempre y cuando se comprometieran con la causa. Finalmente, la corona falló a favor del arzobispo, pero ordenó que no se hicieran más cargos económicos a los indios. Ver Macarena Cordero Fernández, “Relaciones autoridades civiles y eclesiásticas en las Visitas de Idolatrías, Lima, siglo XVII. Conflictos y oposiciones”, *Anuario de Historia de la Iglesia* 28 (2019): 365-367.

los indios desconocían la doctrina, por lo que temía por la salvación de sus almas.¹³ En 1656, la corona envió una real cédula a Padilla, al arzobispo y al virrey, Luis Enríquez de Guzmán, Conde de Alba de Liste, para que den explicaciones sobre este punto.¹⁴ Por otra parte, los visitadores elegidos no cumplían con las expectativas del arzobispo: Avendaño, por su avanzada edad, solo visitó el Cercado y opinaba que los indios idólatras debían pasar a la jurisdicción del Santo Oficio; a Osorio se le encomendó visitar Huarochirí, pero no hay muchas evidencias de sus visitas; Jurado visitó la región de Conchucos y Checras, pero abandonó la campaña por enfermedad; Medina tuvo una intensa actividad entre 1649 y 1652 en las provincias de Chancay y Cajatambo, pero murió en el cumplimiento de su oficio. Es así como Villagómez optó por cambiar de estrategia.

Entre 1650 y 1660, el arzobispo eligió a clérigos que conocían los lugares que iban a visitar. Algunos de estos clérigos fueron Diego Tello, cura de Huaraz, quien visitó varias doctrinas de la provincia Huaylas; Estanislao de Vega Bazán, cura de Singa, encargado de visitar Conchucos y Huamalíes; Diego Barreto, cura de San Damián, quien inspeccionó las provincias de Huarochirí y Jauja, y Bernardo de Noboa, cura de Ticllos y vicario de Cajatambo, quien visitó algunas doctrinas de esta provincia. De acuerdo con Kenneth Mills, estos visitadores representaban la política extirpadora del arzobispo.¹⁵

Bernardo de Noboa: el visitador de las idolatrías en Cajatambo

El bachiller Bernardo de Noboa se ordenó como presbítero en 1637 y, en 1643, llegó a ocupar la doctrina de Santa Ana de Sucha, en la provincia de Huaylas. En ella, mandó construir una iglesia nueva y reparar otras tres. En 1650, obtuvo el cargo de cura de la doctrina de Huarmey y recibió además los títulos de vicario foráneo y comisario de la Santa Cruzada. No estuvo mucho allí, porque en 1651, él y Francisco Negrón de Luna, quien era doctrinero en San Pedro de Ticllos (Cajatambo), presentaron una permuta de sus respectivas doctrinas. Cuando Noboa

¹³ Al igual que Valenzuela, Padilla consideraba que los jesuitas debían administrar una doctrina de indios por provincia, opinión que era compartida por miembros de la Audiencia de Lima y el virrey Conde de Santisteban.

¹⁴ Para un estudio sobre esta polémica, ver Manuel Marzal, *La transformación religiosa peruana*, (Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 1983).

¹⁵ “El prelado, al parecer, había aprendido el costo de nombrar agentes que se encontraban frecuentemente frágiles de salud e incapaces de llevar a cabo extensas giras de investigación en condiciones difíciles. Los nuevos agentes de Villagómez fueron generalmente escogidos entre los párrocos de mediana edad de la región de Lima e incluían, aparte de a Barreto, figuras como Bernardo de Novoa—el anterior cura de Huarmey y Santa—, quien ya había estado involucrado en un juicio por idolatría allí en 1650-1651”. Mills, *Idolatry and its Enemies*, 150. La traducción es propia.

ocupó esta última doctrina, mandó construir y equipar la iglesia de Cajamarquilla, anexo de Ticllos, con su propio dinero. También estuvo a cargo de la escuela para niños, donde enseñaba lengua castellana, la doctrina y canto. Asesoró a los indios del pueblo de Corpanqui, otro anexo de Ticllos, para fundar una cofradía y donó veintidós cabezas de ganado vacuno para la compra de cera, inciensos y otros ornamentos para la misa. Por su buena actuación como doctrinero, el arzobispo lo nombró vicario de Cajatambo y, en 1654, sirvió como juez comisionado en el proceso que los indios de Chavín de Pariarca le interpusieron a su nuevo doctrinero, Francisco de Guevara, aunque sería cuestionado por éstos bajo el argumento de que tenía amistad con Guevara.¹⁶

Al denunciar las prácticas idolátricas de los indios del pueblo de Otuco, fue nombrado visitador de la idolatría en 1656, autoridad con la que inició las investigaciones en los pueblos de Pariac, Pimachi, Hacas y anexos. A lo largo de dos años, interrogó a varios indios (entre testigos y acusados) y descubrió una compleja red de especialistas religiosos,¹⁷ espacios dedicados al culto (dentro y fuera de las doctrinas), cuerpos que fueron extraídos de las iglesias, momias de los antepasados, instrumentos musicales, piedras sagradas y recopiló los mitos de la población local, entre otras cosas más. Castigó severamente a los inculpados y destruyó todo objeto que estuviese relacionado con la idolatría.

En noviembre de 1657, los indios principales de las doctrinas visitadas por Noboa fueron a Lima con la intención de anular las sentencias emitidas. Representados por Tomás Hurtado, el procurador de naturales, señalaron que no se respetó el protocolo de la visita y que tanto el defensor como los intérpretes estuvieron del lado del visitador. La tortura fue un medio para extraer información y, producto de ello, dos ancianos se reunieron con el Señor: Hernando Acas Poma y Cristóbal Acas Mallqui; ambos tenían más de ochenta años. Otra forma de reprimir a los acusados fue sacarlos de sus pueblos y enviarlos a otros, donde permanecieron en la cárcel hasta que confesaran todo lo que sabían.

La defensa de Noboa indicó que sí se respetó el procedimiento y, por el contrario, eran los indios quienes buscaban mantener las idolatrías. Los testigos que se presentaron a favor del visitador fueron corregidores, clérigos y caciques, todos ellos cristianos, mientras que sus acusadores, eran idólatras. Para la defensa, esto era una maniobra para mantener a los especialistas religiosos en la doctrina y evitar

¹⁶ Para más datos biográficos, ver Juan Carlos García Cabrera, “¿Por qué mintieron los indios de Cajatambo? La extirpación de idolatrías en Hacas entre 1656-1665”, *Revista Andina* 14, n° 1 (1996): 15-19; Erik Bustamante Tupayachi, “Bernardo de Noboa y la fundación de cofradías en la doctrina de Ticllos (Cajatambo), 1653-1656”, *Historia y Región* 1 (2013), 72-74.

¹⁷ Utilizamos la categoría de “especialista religioso” para englobar a todas aquellas personas que permitían la producción y reproducción de un conjunto de saberes que forman parte del sistema religiosos. Esto engloba a personas que son acusadas de dogmatizadores, hechiceros, curanderos, brujos, etc.

cualquier inspección posterior. El juicio duró dos años y, el 9 de junio de 1660, el arzobispo falló a favor de Noboa.¹⁸ No sería la última vez que este recibió el título de visitador de la idolatría.

Los bailes del Señor

En 1662, se acusó al cacique de la doctrina de San Francisco de Mangas, don Alonso Callan Poma, de promover la idolatría. Noboa fue elegido nuevamente visitador de la idolatría y, afortunadamente para él, había conocido el lugar en persona. Conocía también a sus clérigos, el bachiller Francisco Valdez y Añasco, cura interino, y Fernando de Lara y Avendaño, clérigo principal, quien había fallecido pocos meses antes. Con este último sí tuvo una estrecha relación; de hecho, poco antes de morir, Lara le pidió ayuda con su testamento, que sirviese como su albacea y pagara las deudas pendientes que tenía con los indios.¹⁹

Noboa ingresó a la doctrina el 9 de agosto de 1662, pero recién el 19 se nombró a los magistrados de la visita: Francisco Valdez y Añasco sirvió como notario,²⁰ Pedro Valdez y Juan Cristóbal de Mendoza—“personas en quienes concurren cristiandad y suficiencia”—como intérpretes, y Miguel de Hartabeitia, español peninsular, como fiscal. No se nombró al defensor.²¹ Con el equipo compuesto, el 20 de agosto se publicó el edicto contra la idolatría y se convocó a todo aquel que tuviera noticia sobre lo ocurrido en casa del cacique.

Los hechos que motivaron la averiguación tuvieron su origen a mediados de 1660, cuando luego de asumir el cacicazgo, don Alonso mandó construir una nueva casa. La costumbre dictaba que, una vez terminada, se hiciera una celebración, pero sería a la “usanza antigua”.²² El tiempo les era favorable porque Lara estaba en

¹⁸ Para conocer los detalles del proceso y los personajes involucrados, ver García Cabrera, ¿“Por qué mintieron los indios?”, 19-22.

¹⁹ Lara habría fallecido entre diciembre de 1661 y junio de 1662. Esto lo deducimos porque en setiembre de 1661 fue visitado por el doctor Antonio Jirón de Villagómez y en octubre se le puso una demanda en la audiencia arzobispal por apropiarse de dos imágenes religiosas. El 23 de noviembre se le interpuso otra causa por el mismo asunto, pero no hay respuesta de su parte. AAL, Visitas XI: 27, 1661; Capillas y oratorios I: 31, 1661; Archivo del Obispado de Huacho (en adelante AOH), Curatos II: 5, 1661.

²⁰ En el nombramiento, Noboa escribió que Valdez le informó “por cartas y avisos” sobre la idolatría de los indios. Añade que el oficio le calza por ser una persona capaz y gran lenguaraz. AAL, Idolatrías y hechicerías V: 2, f. 2.

²¹ El 26 de agosto se le notificó a don Alonso y a los sospechosos que “digan y vean que persona o español haya en esta provincia para que se le nombre por defensor y que sea a elección de los susodichos para que ningún tiempo puedan alegar de nulidad”. AAL, Idolatrías y hechicerías V: 2, f. 4.

²² “Es costumbre muy antigua el holgarse los indios cuando acaban una casa nueva”. AAL, Idolatrías y hechicerías V: 2, f. 161v.

Lima y el cura inter de ese año, el licenciado Juan López de Olmos, se encontraba en el anexo de Pahas. La noche fue una cómplice perfecta, porque se presentaron los miembros del ayllu del cacique, Cotos,²³ acompañados de varios indios de la doctrina en la casa.²⁴ Sabemos que los hombres vestían camisetas de cumbi,²⁵ pero no se menciona si las mujeres usaban un traje especial. Traían consigo productos como chicha, coca, harina de maíz, papas, lanas de colores y animales para el sacrificio. Don Alonso los esperaba acompañado por cuatro indios: Luis Lloclla, Sebastián Julca, Hernando Rupai y un hombre llamado Pascual. También vestían una camiseta de cumbi y un chambi de cobre,²⁶ pero don Alonso, como autoridad política, llevaba unos atributos adicionales: su camiseta estaba atravesada por una banda de “tafetán colorado”,²⁷ en los brazos llevaba unos brazaletes de plata y en su cabeza tenía una guama que estaba cubierta por una guaraca, la misma que tenía unos botones de plata.²⁸ Ante los ojos de los presentes, parecía un “Inca”.

Encabezados por don Alonso, todos ingresaron a la casa. En el interior estaban Domingo Nuna Callan, conocido como “Sayco”, y Pedro Rimay Chagua, “Sira Tinti”. Al lado de ellos estaba un cántaro negro adornado con gargantillas y cubierta por una lliclla “como una mujer”.²⁹ Era la representación de Coya Huarmi, fundadora del ayllu de Cotos. Las mujeres jóvenes tocaban unos tamborcillos, llamados tinyas, y los indios bailaban, siempre encabezados por don Alonso. Luego, fueron al patio de la casa, donde bebían chicha y consumían hojas de coca. A la medianoche volvieron a la casa, porque era tiempo para ofrendar y “mochar” al ancestro.³⁰

²³ El ayllu era la base de la estructura social local porque era una agrupación de individuos vinculados a través del parentesco y el culto a un ancestro en común.

²⁴ Hemos logrado identificar seis ayllus que residían en Mangas: Cotos, Hirca Churi Cotos, Julca Tamborga, Caiáu Tamborga, Cascas, Arapayoc. Años antes, los ayllus de Chamas y Nanis estuvieron reducidos en Mangas, sin embargo, lograron regresar a sus antiguos asentamientos, ubicados a legua y media de distancia.

²⁵ La camiseta de cumbi era un tejido fino que se usaba en ocasiones especiales, como ceremonias religiosas.

²⁶ El chambi era un hacha ceremonial y servía como una insignia de poder en tiempos incas.

²⁷ Mónica Gudemos menciona que la banda de tafetán carmesí era parte de la vestimenta de los alumnos del Colegio de caciques. Ella se pregunta si el uso de esta banda radica en que don Alonso asistió al colegio o si heredó este elemento, que tiene un alto poder simbólico. Ver “La tensa coexistencia de los espacios-tiempos ceremoniales integrados. El hábito de San Francisco y la camiseta de *cumbi*”. *Revista Española de Antropología Americana* 40, n° 1 (2010): 191.

²⁸ Las guamas era una especie de diadema, y la huaraca, un rollete de cordeles delgados que se colocaba en la cabeza y se usaba en ciertas ceremonias.

²⁹ La lliclla era una manta colorida que llevaban las mujeres.

³⁰ José Luis Martínez señala que la *mocha* implica, básicamente, la adoración de algo que es sagrado o considerado como tal. Es también gestual, porque se entendía los brazos, con las manos abiertas y con las palmas afuera, haciendo sonar los labios, se soplabla hacia la divinidad. Ver *Autoridades en los Andes, los atributos del señor* (Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 1995), 116-117.

Es ahí cuando los indios recordaban la historia de los fundadores del ayllu de Cotos, Coya Huarmi y su hermano Condortocas:

Cusi cayanman llacllacayanman pisarcutaman pata man canqui Coyai huarmi Pallay huarmi turiquiuan Mamayquihuan ratamurquita cay mamacochapita que quiere decir en lengua española, y por tradición antigua, que tienen de este dicho ídolo que vino del mar y que primero hizo su asiento en la pampa y pueblo de Cusi y en la pampa que está más debajo de Cusi, que llaman Llaclla, y luego hizo su descanso en otra pampa que está a un lado, frontera de [la doctrina de] Gorgorillo, que llama Pisar Cuta y que este ídolo vino con su madre y hermano para los indios del ayllu de Cotos.³¹

Machapita yarcamur canquim cusi caynman, Llaclla, cayanman pisarcutanman lucmahuaithuan pacayhuaitauan, ratamurcanqui Coya huarmi, paniquiuan que en lengua española quiere decir, por tradición que tienen de este mallqui Condortocas y su hermana Coya Huarmi, vinieron del mar, llegaron y descansaron en la pampa de Cusi, en la pampa de Llaclla y en un sitio junto a Gorgorillo llamado Pisar Cuta [y] que venían enramados con flores de paca y de lúcuma, y después, tuvieron su descanso y Samaná en el sitio llamado Caltaquena que esta entre el camino de Mangas y Pahas.³²

Don Alonso fue el primero en ofrendar y lo hizo acompañado de su esposa, quien “mochaba al ídolo y lloraba con él”.³³ El resto de los indios imitaron al cacique con ofrendas como plata, lana de colores, vinchas, anacos, llanques, cuentas de vidrio, entre otros objetos. La celebración duró tres días y, en ese tiempo, los indios consumían alimentos sin sal ni ají, las prácticas sexuales estaban prohibidas, así como todo contacto con lo “español”. A la mañana del tercer día, al canto del gallo, Domingo Nuna Callan tomó a Coya Huarmi y la colocó en una manta, mientras que Pedro Rimay Chagua y Violante Quillay recogían los recipientes con chicha, cuyes para sacrificar y plata para ofrendar. Dos indias (“fulana de Rosas, viuda del dicho ayllu, y Juana de tal”) los ayudaron llevando coca y una pasta de maíz. Todos ellos, junto con don Alonso y otros indios, se dirigieron a Caltaquena, ubicado entre los pueblos de Mangas y San Lorenzo de Pahas. Allí estaba Condortocas, “camaquen, mallqui y primer progenitor del cacique don Alonso Callan Poma y de todo el ayllu

³¹ AAL, *Idolatrías y hechicerías* V: 2, f. 19.

³² AAL, *Idolatrías y hechicerías* V: 2, f. 21v.

³³ AAL, *Idolatrías y hechicerías* V: 2, f. 16v.

de Cotos”.³⁴ Una vez allí, los indios ofrendaron y mocharon al ancestro, recitando los siguientes versos:

Cussi caianman Llaclla cayanman pisar cutaman ratamurcanqui, apu Condortocas, tisci mamacochaputa coya paniquiuan palla paniquiuan [...] tú poderoso Condortocas, nuestro padre, que viniste del nacimiento y origen del mar con tu hermana la reina Coya Huarmi y llegaste a la pampa de Cussi y llaclla y Pisarcuta y descansaste en tu sepulcro y descanso Caltaquencia.³⁵

Con esto concluyó la ceremonia. Domingo Nuna Callan tomó a Coya Huarmi y la depositó en un árbol de quisual que estaba en el camino a Mangas.³⁶ Para no despertar sospechas, los indios volvieron por separado a la doctrina.

No toda la actividad ceremonial giraba en torno al culto de Coya Huarmi y Condortocas. Si bien eran los fundadores del ayllu del cacique, los otros ayllus también celebraban a sus ancestros. El ayllu Tamborga también poseía un cántaro negro que compartía características similares con Coya Huarmi; su nombre era “Llanca Anaco”.³⁷ En las fiestas de Corpus Christi y San Francisco (4 de octubre),³⁸ los indios celebraban por cinco días y se juntaban en las casas dedicadas al culto,³⁹ En otras ocasiones, los indios se organizaban para trabajar los campos de cultivo de los ancestros, siempre a

³⁴ Los mallquis eran los cuerpos momificados de los antepasados, los mismos que estaban estrechamente relacionados con la agricultura. La palabra mallqui significa “planta tierna”, y al mismo tiempo, árbol adulto: “esto significa que los ancestros son considerados raíces, tronco y ramas principales del árbol genealógico de la familia o del clan. La palabra *Camaquen* [...] significa creador, animador, dispendedor”. Ver Mario Polia, *La cosmovisión religiosa*, 124.

³⁵ AAL, *Idolatrías y hechicerías V*: 2, f.23.

³⁶ No estamos seguros si el árbol en cuestión pertenece a la variedad de quiñual (*Polylepis sp.*), o quishuar o kiswar (*Buddleia longifolia H. B. K.*), que crecen en el lugar. Mario Polia considera que el árbol en cuestión es una variante del quishuar (*Buddleia coriacea Remy*), porque crece entre los 3500-3800 m.s.n.m. Ver Polia, *La cosmovisión religiosa*, 114.

³⁷ Llanca Anaco era la hermana de los mallquis Pomachaua y Tunso Villac (fundadores de los Julca Tamborga) e Inga Villac (fundador de los Caiu Tamborga). Ellos provenían de una gran montaña—“Apu Horco”, ahora llamado “San Cristóbal”—cerca de Mangas. AAL, *Idolatrías y hechicerías V*: 2, f. 30.

³⁸ La fiesta de Corpus coincidía con la salida de las pléyades, llamadas Oncoy. Para la segunda mitad del siglo XVII, las festividades tradicionales perdieron su vinculación con los astros y el clima por el avance de la evangelización. Las festividades giraban en torno al comienzo del año, inicio de las labores agrícolas, la llegada de las aguas y la gran fiesta de diciembre. Manuel Burga Díaz, *Nacimiento de una Utopía* (Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos / Universidad de Guadalajara, 2005), 221.

³⁹ De los nueve ayllus, solo se nombran cinco casas: Mahacuta o Callan (Cotos), Yacoyoc o Pillana (Hirca Churi Cotos), Carhua Sansal (Julca Tamborga), Pilcocancha (Caiu Tamborga) y Colcahuasi (Chamas).

voz de pregón.⁴⁰ Por último, los ancestros también servían como oráculo, incluso en pleitos judiciales.⁴¹ Existían pues, una gran variedad de prácticas socio-religiosas en la doctrina, sin embargo, solo nos concentraremos en lo ocurrido en casa del cacique.

De alcalde a cacique: la construcción de una legitimidad política

Don Alonso Callan Poma es descrito como un indio que sabía hablar y escribir en castellano, pero esto no es un hecho aislado. Al hacer una rápida revisión de los hombres que participaron como testigos en las visitas a la doctrina, la mayoría sabía hablar y escribir en castellano.⁴² Teresa Vergara explica que, para facilitar la asimilación del cristianismo, el gobierno virreinal decretó el establecimiento de escuelas en las doctrinas para que los niños pudiesen aprender a hablar, leer y escribir en castellano; no solo la élite indígena local tuvo acceso al idioma, sino también un número importante de indios del común.⁴³ Esto los convertía en indios “ladinos”, porque comprendían la lengua, costumbres y comportamientos españoles.⁴⁴ Si nos regimos por lo que se menciona en las visitas de 1650 y 1661, la escuela en Mangas sí funcionaba, lo que se reflejaba en la participación de indios ladinos en cargos públicos y procesos judiciales.

⁴⁰ Hemos identificado cinco campos de cultivo: Uintin (trabajado por los indios de Cotos, Hirca Churi Cotos y Arapayoc), Tucu (Julca Tamborga), Cuyoran (Caiiau Tamborga), Checa o Chuamanyoc (Casacas). Todos estos tenían un responsable y, para ocultarlas de los visitantes de la idolatría, decían que eran tierras del común o de los caciques, como era el caso de Uintin.

⁴¹ En 1657, el cacique don Pedro Alfonso de Avendaño, Lorenzo Huaraca, alcalde de Pahas, y Lorenzo Cheri, indio principal de Copa, capitularon a Fernando de Lara y Avendaño por una serie de abusos contra los indios.

Para conocer el resultado de este pleito, don Pedro consultó a Violante Quillay, quien se comunicó con Coya Huarmi, asegurando que “tendrían buen pleito contra el cura”. Para diciembre de ese año, se despachó al licenciado Francisco Gutiérrez de Guevara para tratar el caso. El visitador falló a favor de los indios y, en la plaza pública, hizo que Lara se comprometiera a pagar las deudas que tenía con los indios. AAL, Capítulos XVII: 12, 1657, f. 10.; Idolatrías y hechicerías V: 2, f. 92v.

⁴² Se han conservado cinco visitas ordinarias entre 1636 y 1661. De los quince testigos que se presentaron, once hablaban y escribían en castellano.

⁴³ Teresa Vergara Ormeño, “Evangelización, hispanización y poder: Agustín Capcha, fiscal mayor del arzobispado de Lima”, *Nueva Corónica* 3 (2014): 122.

⁴⁴ Los indios ladinos operaban de acuerdo con sus intereses porque podían ser partidarios de la evangelización, mientras que otros utilizaban sus conocimientos para proteger y mantener las tradiciones culturales locales. Ver Karen Spalding, “La otra cara de la reciprocidad”, en *Incas e indios cristianos. Elites indígenas e identidades cristianas en los Andes coloniales*, ed. Jean-Jacques Decoster, 61-78 (Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos “Bartolomé de las Casas” / Instituto Francés de Estudios Andinos / Asociación Kuraka, 2002), 61-78.

Don Alonso heredó el cargo de cacique luego de la muerte de su pariente, don Pedro Alfonso de Avendaño, pero no era su primera vez como autoridad política.⁴⁵ De hecho, ocupó los cargos de alcalde ordinario tres veces y alcalde mayor de Mangas dos veces, así como un periodo como alcalde mayor en Cajatambo.

Los alcaldes—ordinarios y mayores—, junto con los regidores, conformaban el cabildo de indios, institución que fue creada con las reducciones de indios. Estos compartían el poder político de la doctrina con el cacicazgo, y si bien debían apoyarse mutuamente, en ocasiones existían conflictos entre ambos. Los alcaldes debían ser elegidos cada año, pero a veces podían ser reelegidos como don Alonso, u ocupar el cargo por varios años.⁴⁶ Como símbolo de autoridad recibían una vara, pero si los indios sentían que no defendía los intereses comunales, entonces podían cuestionar su autoridad. Esto le ocurrió a don Alonso.

Al momento de armar su defensa,⁴⁷ don Alonso consideraba que los indios no lo querían porque siempre se juntaba con los españoles, agregando, que no consentía idolatrías ni borracheras; tal es así, que no dudó en usar la fuerza para corregir a quienes iban en contra de las normas. Todo cambió cuando asumió el cacicazgo. No solo su poder y jurisdicción habían aumentado, sino también sus obligaciones. El cacique era el responsable de recaudar el tributo y organizar la mano de obra. No cumplirlas hubiera provocado una enorme presión sobre él, lo que podría traducirse en su separación del cargo por alguien más “capaz”.

Don Alonso, luego de asumir el cacicazgo, tenía una posición ambigua. En primer lugar, porque no accedió al cargo por vías tradicionales, sino que le fue entregado por el corregidor de la provincia, don Fabian Polanco de Guzmán, por lo que no estableció consensos con los grupos que habitaban Mangas. En segundo lugar, como alcalde, usó la fuerza contra todo aquel que iba en contra de las normas virreinales. Necesitaba revertir esa imagen que los indios, ahora sus súbditos, tenían de él, porque de eso dependía el cumplimiento de las obligaciones propias

⁴⁵ Gracias a las visitas pastorales de 1650 y 1653, contamos con cierta información de los anteriores caciques. Primero, en 1650, el cacique principal y alcalde mayor de Mangas era don Fernando Laxa Ricapa. Junto con nueve indios ladinos, en su mayoría principales, firmaron un documento pidiendo que el clérigo se quedara en la doctrina. En 1653, don Pedro Alfonso, quien sirvió como testigo, era un indio ladino principal de 26 años; cuatro años después ya firmaba como cacique. AAL, Visitas XI: 15, 1650 y XI: 19, 1653. Estos dos hombres pertenecían al ayllu de Cotos, por lo que eran parientes de don Alonso: Fernando era su tío, pero no podemos definir el grado de parentesco entre Alonso y Pedro Alfonso. Algunos testigos creían que eran primos, mientras que, para otros, Alonso era el tío de Pedro Alfonso.

⁴⁶ Lorenzo Huaraca fue alcalde de Pahas de 1657 a 1669.

⁴⁷ A casi dos meses de iniciada la visita, el 4 de octubre de 1662 se eligió a Juan de Rojas, mestizo y natural de Cajatambo, maestro de orquesta y dorador en el pueblo de Copa, como defensor de los acusados por idolatría.

del cargo. Para lograrlo, don Alonso utilizó las prácticas sociales locales para ganarse la confianza y lealtad de sus súbditos. Una de ellas era la reciprocidad.⁴⁸

La llamada de don Alonso

La reciprocidad es un tipo de intercambio que se establece entre individuos o grupos sociales cuando una de las partes entrega una gracia, un regalo, una prestación o un favor. Pero esto no es acto desinteresado—todo lo contrario—, es calculado y va acompañado de intereses particulares, aunque disfrazados de un aura de generosidad. Sin embargo, hay beneficios no explícitos que complementan este intercambio. La parte receptora, ceremonialmente, acepta lo entregado, pero en el fondo queda en deuda, por lo que está en la obligación de dar una retribución o contraprestación, aunque no de forma inmediata. Las relaciones recíprocas, por lo tanto, son fenómenos sociales totales porque abarcan, de forma simultánea, aspectos religiosos, morales, legales y económicos.⁴⁹ Al llevarlo a nuestro caso, la reciprocidad es la base de las relaciones entre don Alonso y sus súbditos, que comenzarán a articularse a lo largo del proceso constructivo de su casa.

En Mangas y en varias doctrinas aledañas, era costumbre que los caciques construyeran una nueva casa porque reunían dos funciones simbólicas: a) política, porque representaba su nuevo estatus como autoridad, y b) social, porque en su construcción no está presente la relación entre un patrón y obreros, sino el trabajo de colaboradores que son convocados a través de los lazos de reciprocidad. Don Alonso necesitaba todo el apoyo posible, por lo que comenzó por sus parientes. María Ramírez⁵⁰ contó que una criada suya llamada Juana Cuyo,⁵¹ fue “mingada”⁵² por la esposa de don Alonso para que ayude con la preparación de la comida. Don Alonso

⁴⁸ Este tipo de intercambio construye un vínculo social entre individuos o grupos sociales. Se practicaba desde las épocas prehispánicas hasta mediados del siglo XX. Con los proyectos de modernización del estado (como la construcción de vías de comunicación, implementación de proyectos de saneamiento, etc.) y penetración de modelos económicos de corte capitalista, este tipo de intercambio ha dejado de tener una importancia central en los grupos sociales rurales.

⁴⁹ Enrique Mayer, “Las reglas del juego en la reciprocidad andina”, en *Reciprocidad e intercambio en los andes peruanos*, comp. Giorgio Alberti y Enrique Mayer (Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1974), 39-40.

⁵⁰ Mestiza de 24 años.

⁵¹ Juana estaba casada con Francisco Yacolca, del ayllu Hirca Churi Cotos. Si Juana fue convocada, por extensión, su esposo también habría participado. Un dato interesante es que Francisco fue acusado y apesado por idolatría, sin embargo, no confesó; eso sí, sirvió como colaborador de Noboa, descubriendo tres momias de su ayllu: Capcha Rumi, Macchachin y Ruri Guascan. AAL, *Idolatrías y hechicerías* V: 2, f. 106.

⁵² La minga era un pedido personalizado para realizar un trabajo o faena colectiva, en beneficio del grupo social o de la comunidad.

también mingó a su cuñado, Francisco Poma Yauri,⁵³ a quien le dijo “vamos *masa* (cuñado)” y éste contestó “sí, vamos con la chicha”. Poma Yauri agregó que “es costumbre entre ellos acudir a las cubiertas de sus casas nuevas y este [declarante], como *masa* y cuñado, vino a ayudar a la cubierta de la casa de don Alonso Callan Poma”.⁵⁴ Una vez establecidos los lazos de reciprocidad con el grupo familiar, don Alonso los extendió hacia otros grupos a los que pertenecía, como las cofradías; o perteneció, como el cabildo de indios. El llamado que hizo fue contestado, teniendo como base la reciprocidad. Es así como la construcción de la casa daría comienzo. Si bien el documento no detalla el proceso constructivo, había una compleja red de simbolismos alrededor de éste.⁵⁵

Terminado el trabajo, don Alonso realizó un ritual donde participaron los vivos y los muertos. Martine Segalen define al ritual como “un conjunto de actos formalizados, expresivos, portadores de una dimensión simbólica. El rito se caracteriza por una configuración espaciotemporal específica. Por el recurso a una serie de objetos, por unos sistemas de comportamiento y de lenguaje específico, y por unos signos emblemáticos, cuyo sentido codificado uno de los bienes comunes de un grupo”.⁵⁶ Al recrear ritualmente el tiempo antiguo, no solo se debía fortalecer la identidad y la memoria, sino que este debía servir de plataforma para don Alonso, porque así extendería los vínculos sociales a un mayor número de individuos. Para Enrique Mayer, estos lazos son “como un cordón umbilical que nutre a las personas por él vinculadas, ya que existe un constante y múltiple ir y venir entre los individuos relacionados por intercambios recíprocos”.⁵⁷

La memoria del tiempo gentilicio

Los vestidos, gestos, historias, bailes y música presentes en casa de don Alonso son formas de cultura expresiva que, al ser puestas en práctica durante la ceremonia, transmiten al individuo determinadas experiencias y significados. Antes de comen-

⁵³ Francisco Poma Yauri, indio ladino de 28 años y cantor de la iglesia. Estaba casado con una india llamada Ana Rosa del ayllu de Cotos y pariente de don Alonso. En el capítulo puesto a Lara en 1657, Poma Yauri vivía en el pueblo de Copa y cuando estaba construyendo su casa, vino el cura y “derramó toda la chicha que tenía para la minga de la cubierta, sin dejarle más que una botija de chicha chica [y] aunque el dicho Francisco Poma Yauri se le hincó de rodillas al dicho cura, pudo conseguir de él que dejase de derramar la dicha chicha, siendo así que es costumbre entre los indios mingarse unos a otros para las cubiertas de sus casas y donde se da comer y beber para esto que de ofrecerse no pudieron hacerlo ni teniendo que beber”. AAL, Capítulos XVII: 12, 1657, f. 5.

⁵⁴ AAL, *Idolatrías y hechicerías* V: 2, ff. 36-37.

⁵⁵ Hay una descripción detallada en Polia, *La cosmovisión*, 359-360.

⁵⁶ Martine Segalen, *Ritos y rituales contemporáneos* (Madrid: Alianza Editorial 2005), 30.

⁵⁷ Mayer, “Las reglas de juego”, 38

zar la ceremonia, los indios vestían camisetas de cumbi.⁵⁸ Éstos eran trajes finos sin mangas y su uso materializaba las relaciones sociales y reflejaban una memoria, identidad y jerarquía (de acuerdo con los atributos que el sujeto traía consigo).⁵⁹ Luego, don Alonso fue el primero en ingresar a la casa, porque era el cacique y “cabeza del ayllu de Cotos”. En el interior, los indios hicieron el *taqui*, es decir, el canto y baile sagrado. Al recorrer la casa, el espacio se socializa y se busca recrear un tiempo pasado, previo a la conquista española; este *taqui* sirve como un reproductor de las estructuras e instituciones pasadas que serán experimentadas por los participantes.⁶⁰ Junto con el culto a los ancestros y la narración de sus mitos, los indios reactivaban su memoria colectiva e identidad.

Con la evangelización, se buscaba insertar a la población aborigen a la órbita cristiana, reescribiendo sus orígenes para crear una nueva identidad. Como la sociedad virreinal era estamental, se aplicó el término de genérico de “indio” a una disímil población, aunque no libre de prejuicios, porque se les veía como rudos, frágiles y de poco entendimiento, en especial sobre cuestiones de la fe.⁶¹ A pesar de los esfuerzos desplegados por las autoridades virreinales, hubo distintos factores que evitaban la cristalización de la doctrina. Uno de ellos eran las distancias que separaban a los centros urbanos de las provincias, por lo que las tradiciones y prácticas culturales locales continuaban reproduciéndose, aunque no de forma homogénea.⁶²

⁵⁸ Gabriela Ramos señala que en los vestidos se plasmaron y comunicaron ideas, formalizando una amplia gama de relaciones sociales, políticas y religiosas. A diferencia de la época prehispánica, el uso de las camisetas de cumbi no se restringió a la élite, por lo que su uso se generalizó y adquirió determinados rasgos particulares, de acuerdo con la localidad. Ver Ramos, “Los tejidos y la sociedad colonial andina”, *Colonial Latin American Review* 19, n°1 (2010): 130.

⁵⁹ Los cumbis antiguos eran muy valiosos porque mostraba el prestigio social de quien lo utilizaba. Por ello, don Alonso tenía dos camisetas de cumbi del tiempo antiguo. AAL, *Idolatrías y hechicerías* V: 2, f. 17v.

⁶⁰ Gisela Cánepa Koch, “Introducción. Formas de cultura expresiva y la etnografía de lo local”, en *Identidades representadas. Performance, experiencia y memoria en los Andes*, ed. Gisela Cánepa Koch (Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2001), 11-14.

⁶¹ En la época virreinal existían tres grupos principales: españoles, africanos e indios. De su interacción, nacieron los mestizos y las castas. Pilar Gonzalbo los considera grupos *de calidad* porque comparten cuatro características principales: el fenotipo, la posición social, la posición económica, los rasgos culturales y su situación frente a la ley. Ver Pilar Gonzalbo Aizpuru, *Familia y orden colonial* (México D. F.: El Colegio de México, 2005), 24.

⁶² Al comparar los resultados de las visitas de extirpación en las provincias de Cajatambo y Huarochiri, Iris Gareis considera que los cultos colectivos en este último lugar entraron en un proceso de individualización, conllevando a una disminución de la cohesión social. Pero, a la luz de una relectura de los procesos, hay que tomar en cuenta los intereses particulares de los visitantes y la forma como se llevó a cabo la visita. Ver Iris Gareis, “Extirpación de idolatrías e identidad cultural en las sociedades andinas del Perú virreinal (siglo XVII)”, *Boletín de Antropología* 18, n° 35 (2004): 280. Para un estudio sobre las visitas, ver Gabriela Ramos, “Los sujetos en la visita pastoral: una mirada a la micropolítica colonial andina”, *Anuario de Historia de la Iglesia* 28 (2019): 133-146.

En la provincia de Cajatambo, los mitos de origen señalaban que los pobladores descendían de dos grandes grupos—los guaris y los llacuaces. Cada uno tenía características particulares: los guaris eran agricultores, tenían asentamientos y provenían de los valles costeros; en cambio, los llacuaces eran pastores, nómades y originarios de las zonas altiplánicas. A pesar de ser diferentes, lograban complementarse. En Mangas, los ayllus se organizaban de acuerdo con su origen, siendo los más importantes Cotos (guari) y Tamborga (llacuas). Pero, a pesar de residir en un mismo espacio, los grupos sociales establecen diferencias entre sí: Cotos era superior a Tamborga porque Condortocas era “el mallqui camaquen de los curacas de Cotos”.⁶³ Coya Huarimi también era superior a Llanca Anaco, porque a pesar de que ambas estaban representadas por cántaros negros, a la primera se la llamaba “reina” y tenía más atributos que la segunda.

Otra forma para establecer vínculos sociales era a través del consumo de alcohol. Para las autoridades virreinales, éste era un mal endémico porque provocaba que los indios cometieran una serie de delitos—entre ellos, la idolatría—, sin embargo, los investigadores han demostrado el carácter social de esta acción, en especial, al consumir la chicha.⁶⁴ En casa de don Alonso, la chicha utilizó el maíz que provenía del campo de cultivo Uintin y fue preparada por las mujeres de Cotos. A diferencia de la comida, que es entregada de forma individual, la bebida circula entre los presentes, integrándolos. El cacique se aproximaba para brindar y decía palabras protocolares (invitación y agradecimiento), siendo respondidas de la misma manera. Es aquí donde don Alonso y sus súbditos establecían vínculos sociales porque se remarcan los aspectos armónicos y se busca la unidad del grupo. Con el transcurso de las horas, las personas se embriagaban y se producía un quiebre momentáneo en los formalismos, donde la comunicación se torna más directa y se expresan sentimientos escondidos, como malestares o resentimientos, lo que genera la apertura de un espacio para la resolución de conflictos.⁶⁵ Como había personas que fueron afectadas por don Alonso, éste prometió cambiar su actitud, promesa que tomaba fuerza al hacerse frente al ancestro. Esto era muy beneficioso para el cacique, porque reestablecía el vínculo con estos individuos, necesarios para el ejercicio de su cargo. Después de los tres días de celebración, don Alonso fue reconocido como autoridad, pero para ejercer su cargo sin problemas, necesitaba aliados que lo respaldaran.

⁶³ AAL, *Idolatrías y hechicerías V*: 2, f. 24. Esta diferencia se mantuvo bien presente hasta la década 1980. Mangas se divide en dos barrios: Cotos (guari) y Allaucay (llacuas), y cada uno tiene características particulares. Por ejemplo, los de Cotos eran “ricos” y los Allaucay “pobres”.

⁶⁴ Ver los interesantes estudios de Thierry Saignes, “Borracheras andinas: ¿Por qué los indios ebrios hablan español?” y “De la borrachera al retrato: los caciques andinos entre dos legitimidades”, en *Desde el corazón de los Andes. Indagaciones históricas* (La Paz: Instituto Francés de Estudios Andinos / Plural, 2015).

⁶⁵ Gerardo Castillo Guzmán desarrolla ampliamente estos puntos en su libro *Alcohol en el sur andino: embriaguez y quiebre de jerarquías* (Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2015).

Los aliados de don Alonso

Como indio principal y antiguo alcalde, don Alonso poseía vínculos políticos con personas con poder dentro y fuera de la doctrina, como especialistas rituales, miembros del cabildo, funcionarios eclesiásticos, clérigos, corregidor, entre otros. Como cacique, necesitaba fortalecer estas relaciones aún más, por lo que estableció alianzas y consensos con ellos.

El poder de los especialistas radicaba en la relación y comunicación que tenían con la divinidad. En el ayllu de Cotos había tres especialistas importantes. El primero era Domingo Nuna Callan, quien se encargaba del cuidado de los ancestros de Cotos—en especial de Coya Huarmi—, realizaba distintas ceremonias y participaba en la elección de nuevos especialistas, por lo que tenía mucho prestigio en Mangas.⁶⁶ Él vivía en casa de don Alonso y servía como su “quipu camayoc” (quien lleva las cuentas), por ello nunca iba a las mitas (trabajo obligatorio). Antes de la llegada de Noboa, huyó de la doctrina, llevándose consigo a Coya Huarmi. Pedro Rimay Chagua, perteneciente a una familia de especialistas, era el segundo más importante.⁶⁷ También vivía en casa de don Alonso y servía como pastor de sus ganados. Al igual que Domingo, Pedro escapó de la doctrina.⁶⁸ La tercera especialista era Violante Quillay, de quien hablaremos más adelante.

Otro aliado importante era el alcalde ordinario, don Gaspar de Morales. Era pariente de don Alonso y servía de nexo con otros miembros del cabildo. No era gratuito, por lo tanto, que el escribano, Juan Lloclla Chagua,⁶⁹ y el notario, Domingo Chacón,⁷⁰ testificaran en favor del cacique. Don Alonso también se vinculó con personas allegadas a la Iglesia. Como cófrade y mayordomo, proporcionaba los materiales para el culto, como velas y pebetes, y como esas cofradías eran vistas como “pobres”, los miembros de éstas dependían del “apoyo” del cacique. Además, tenía amistad con Pedro Lumlin,⁷¹ cantor; Alonso Chagua, fiscal de Chamas; el finado Francisco Hinchí Mallqui, antiguo sacristán; entre otros. Domingo Chacón, aparte de ser notario, era maestro de capilla y su defensor, Juan de Rojas, dorador en la iglesia de Copa. Es probable que su red de contactos estuviera presente en todos los pueblos anexos de Mangas.

⁶⁶ Un día, Pedro Ramírez, mestizo de 25 años, encontró a Domingo con dos recipientes (uno con chicha y el otro con maíz molido) y la camiseta del difunto Francisco Flores, del ayllu Chacos, realizando un ritual mortuorio llamado *pisca punchau* o quinto amanecer. AAL, Idolatrías y hechicerías V: 2, f. 17.

⁶⁷ Su tía, Bárbola Rica, y su hermano, Pedro Achaguaranga, ambos fallecidos, fueron importantes especialistas.

⁶⁸ Pedro declaró ante Noboa el 26 de setiembre, pero antes de que se emita el auto de su prisión, escapó.

⁶⁹ Indio ladino de 27 años y miembro del ayllu Julca Tamborga.

⁷⁰ Indio ladino de 44 años y miembro del ayllu de Nanis.

⁷¹ Indio ladino del ayllu Arapayoc.

El corregidor don Fabian Guzmán de Polanco era también un aliado importante para don Alonso. Éste residía en la doctrina de La Magdalena de Cajatambo y, a condición de que el cacique entregase a tiempo los tributos y la mano de obra destinada a obrajes, estancias y tambos, ignoraría ciertas actividades. El cacique, a través de la mita, podía enviar a personas que le eran contrarias a lugares alejados, como Lima.

Por último, don Alonso tuvo una relación ambivalente con Fernando de Lara y Avendaño. A través del capítulo, conocemos que Lara comerciaba con vinos que traía desde Lima. Los concilios y sínodos limenses prohibían a los clérigos tener negocios, pero participaban activamente en los circuitos comerciales virreinales. El precio del vino en las zonas rurales era elevado, generando buenos ingresos a Lara. Otra forma de ingresos fue el cobro de sacramentos. La llegada del visitador Gutiérrez de Guevara y la sentencia de éste abrió un espacio para nuevas negociaciones entre el clérigo y las autoridades locales. A cambio de permitir sus actividades económicas, Lara pasaría por alto algunas celebraciones tradicionales, siempre y cuando no fuesen escandalosas. Un claro ejemplo de esto ocurrió cuando el sacristán Sebastián Julca encontró a Domingo Nuna Callan realizando una ceremonia en la plaza del pueblo. De inmediato lo reportó a Lara, pero en lugar de castigar al infractor, solo predicó contra la idolatría un domingo. Otro ejemplo de esta negociación ocurrió en la visita que el doctor Antonio Jirón de Villagómez hizo en septiembre de 1661.

Lorenzo Huaraca, una de las autoridades que capituló contra Lara, sirvió como testigo en esta visita y habló a favor del doctrinero. Sabemos que Lara afectó a varios indios de Pahas, entre ellos a dos hermanos de Lorenzo, Ana Caja Huallay y Pedro García; pero en la visita, Lorenzo dijo que Lara era querido, no cometía agravios ni debía cosa alguna a los indios. Un elemento que contrasta con lo manifestado en el capítulo es la administración de los sacramentos a los moribundos. De acuerdo con los capitulantes, al menos seis personas murieron sin recibir los sacramentos, pero, en la visita, Lorenzo menciona que a Lara no se le ha muerto ningún indio sin confesión ni criatura sin bautismo.⁷²

La remodelación del retablo de la iglesia fue otro espacio para negociar. Esto era fundamental para los clérigos porque demostraba su compromiso con la actividad pastoral. En este trabajo participaron todos los indios de la doctrina, incluidos niños y ancianos; se organizaron para recolectar madera, tejer dos bayetas blancas que serían vendidas y hacer una colecta entre todos. El dinero recaudado sumó 80 patacones, a lo que se le sumaron 50 patacones que don Alonso donó. Lara se comprometió a donar 100 patacones, pero nunca dio el dinero por el tiempo prolongado que pasaba en Lima. No obstante, los indios lograron terminar con el trabajo.

⁷² AAL, Visitas XI: 27, f. 4.

Pero no todo fue armónico. Lara se apropió de dos imágenes religiosas de los pueblos de Chamas y Nanis. Don Alonso fue a Lima y le puso una causa en el tribunal eclesiástico, pidiendo la devolución. En su defensa, Lara indicó que las imágenes estarían mejor resguardadas en Mangas porque que se había reparado el retablo, mientras que las capillas de estos pueblos, a pesar de contar con autorización para su remodelación, seguían derruidas.⁷³ Además, atacó a los indios de Chamas y Nanis porque se rehusaban a ir a misa, vivían amancebados y se embriagaban constantemente. Desliza la posibilidad de que la distancia que existía con el pueblo principal permitía la continuidad de las idolatrías.⁷⁴ Finalmente, Lara tenía una deuda pendiente con la iglesia de Mangas, monto que ascendía a 1400 pesos. Noboa, como albacea del finado, debía pagar esa deuda, pero nunca lo hizo.⁷⁵

Como podemos observar, estos personajes formaban parte de una compleja red social y política que apoyaba las acciones del cacique. Si bien existía una relación ambivalente con el clérigo, el caso de Lara llama mucho la atención porque las autoridades políticas de Mangas tuvieron muy buenas relaciones con el antecesor y sucesor de Lara,⁷⁶ pero como veremos a continuación, don Alonso no estuvo libre de problemas.

Los opositores de don Alonso

La visita de idolatría a Mangas no fue algo sorpresivo—todo lo contrario—, se sabía que ésta era inminente. De acuerdo con la defensa de don Alonso, fue Diego Sánchez Carrascal, teniente de la provincia, quien lo acusó de idólatra ante Bernardo de Noboa,⁷⁷ quien escribió al arzobispado informando sobre los hechos; pero el cacique no se quedó de brazos cruzados. Envío a Juan de la Cruz, indio ladino, a Lima para detener la visita, pero no lo logró.⁷⁸

⁷³ AAL, Capillas y oratorios I: 31, 1661; AOH, Curatos II: 5, 1661. En 1647, el clérigo Andrés García de los Ríos pidió autorización al arzobispado para reparar las capillas de Chamas y Nanis, por lo que elaboró un informe y lo derivó a la capital. AAL, Visitas XI: 13, 1647. El arzobispo aprobó esta remodelación, pero nunca se realizó y desconocemos las razones del por qué. En enero de 1663, Noboa realizó una visita de idolatrías a Chamas y Nanis, y dentro del proceso, se adjunta la aprobación de la remodelación de las capillas. AAL, Idolatrías y hechicerías V: 1, Chamas y Nanis, 1663, ff. 24-25.

⁷⁴ AAL, Capillas y oratorios XI: 31, f. 2v.

⁷⁵ Según don Alonso, al intentar cobrar este monto, Noboa se enojó tanto que lo prendió y envió a la cárcel. AAL, Idolatrías y hechicerías V: 2, ff. 125-127.

⁷⁶ En 1650, las autoridades de Mangas no querían que Andrés García de los Ríos fuera promovido a otra doctrina y, si eso ocurría, apelarían a la autoridad del arzobispo y del virrey para que se quedara. En 1663, el nuevo clérigo de Mangas, Diego de Vargas de Carvajal, remitió una carta a don Alonso llamándole “hijo” y diciéndole que lo ayudaría en lo que necesitase. AAL, Visitas XI: 15, 1650, f. 7; Idolatrías y hechicerías V: 2, ff. 123.

⁷⁷ AAL, Idolatrías y hechicerías V: 2, f.161v,

⁷⁸ AAL, Idolatrías y hechicerías V: 2, f.33v.

Poco tiempo antes de la llegada del visitador, los hermanos Ramírez, María y Pedro, y Ambrosio de Virues, todos ellos mestizos, fueron al lugar dónde estaba escondida Coya Huarmi con el objetivo de “descubrirla”, pero llegaron tarde, ya que Domingo había escapado con el cántaro. Lo que sí encontraron fue dinero (2 patacones y 4 reales) y hojas de coca repartidas por el piso.⁷⁹ Otro personaje que no practicaba las ceremonias tradicionales era el sacristán Sebastián Julca. Él dijo que don Alonso y demás principales lo querían remover del cargo como represalia por informar a Lara sobre las idolatrías.⁸⁰

A los pocos días de iniciadas las averiguaciones, el 24 de agosto, el día de San Bartolomé, Noboa realizó una misa en la que platicó contra la idolatría y el culto a Coya Huarmi, y pidió el apoyo de todos los presentes, a los que instó a declarar lo que sabían. Esto enojó mucho a don Alonso quien—al sentirse aludido—abandonó la doctrina con “notable escándalo y ruido” acompañado de un grupo de indios; pero antes de irse dijo que castigaría, desterraría, quemaría la casa y mataría a quien denuncie el paradero de Coya Huarmi.⁸¹ Pero esto no detendría las acusaciones.

Ese mismo 24 se presentó María Carhua,⁸² primera testigo que participó en la ceremonia en casa de don Alonso. A pesar de que su tío le pidió que no testificara por temor a que don Alonso la azote y trasquile, ella contó con mucho detalle lo ocurrido en la ceremonia y—algo más importante—la ubicación de Caltaquenca.⁸³ Otra testigo fue Gracia Rosa,⁸⁴ que si bien no participó en la celebración, observó cómo los indios estaban vestidos y bailaban una danza antigua conocida como “Cochas”.⁸⁵ Al testimonio de estas mujeres se sumó el de Violante Quillay, quien a pesar de ser una de las especialistas más importantes de Cotos, se presentó voluntariamente y no solo corroboró lo expresado por María y Gracia, sino que dio más detalles sobre las acciones rituales de esa noche y expuso la ubicación del campo de cultivo y casa dedicados al culto.

Después del testimonio de Quillay, pasaría un mes hasta que se presentó otro testigo.⁸⁶ No sabemos por qué pasó este tiempo, pero al retomar la visita,⁸⁷ se

⁷⁹ AAL, *Idolatrías y hechicerías V*: 2, ff.12v-13.

⁸⁰ AAL, *Idolatrías y hechicerías V*: 2, f.12v.

⁸¹ AAL, *Idolatrías y hechicerías V*: 2, ff.39-39v.

⁸² India de 25 años y miembro del ayllu Julca Tamborga.

⁸³ AAL, *Idolatrías y hechicerías V*: 2, ff.18v-20.

⁸⁴ India de 35 años, natural de San Lorenzo de Pahay y hermana de Lorenzo Huaraca. AAL, *Idolatrías y hechicerías V*: 2, f.153v.

⁸⁵ AAL, *Idolatrías y hechicerías V*: 2, f. 21.

⁸⁶ Hay un documento fechado el 20 de setiembre de 1662 firmado por las autoridades e indios principales de Mangas, referente a la culminación de un retablo y tabernáculo. AAL, *Idolatrías y hechicerías V*: 2, f. 122.

⁸⁷ Cuando se retomó la visita hubo cambios en los magistrados: Miguel Hartabeitia se encontraba ausente, por lo que fue reemplazado por Pedro de Torres; el intérprete Juan Cristóbal, al estar enfermo,

presentaron voluntariamente otros dos personajes que participaron activamente en las actividades rituales: Isabel Santa, cuidadora de la casa dedicada al culto, y Pedro Rimay Chagua, otro de los especialistas del ayllu de Cotos. Ambos describieron las actividades ceremoniales y expusieron a los especialistas de otros ayllus. Es a partir de aquí que la investigación abarcaría a toda la población de Mangas. La presentación de estos testigos ante el visitador no obedecía a una piedad cristiana, sino a los conflictos que existían dentro de los grupos sociales.

Un caso de esa naturaleza es el de Sebastián Julca. Luego de la muerte del sacristán Francisco Hinchí Mallqui, don Alonso quería que el hijo de éste, Juan de Mendoza, le suceda en el cargo. Y lo logró, pero por poco tiempo, porque Lara lo consideraba “incapaz” para el cargo, por lo que nombró en su lugar a Sebastián Julca, a quien calificaba como “persona de capacidad y buenas costumbres”. El cambio de sacristán fue más una decisión política que por capacidades, porque don Alonso estaba ganando aliados en el cabildo y personas allegadas a la Iglesia. El clérigo necesitaba, por tanto, un contrapeso político. Otro detalle de Sebastián es que, a pesar de ser indio ladino, no estaba adscrito a un ayllu. Esto nos lleva a considerar la posibilidad de que Sebastián hubiera sido un indio forastero.⁸⁸ No sabemos el número exacto de indios forasteros en Mangas, pero es posible que haya existido un número considerable de éstos debido a las actividades económicas de la provincia.

Otro grupo presente en la doctrina era el de los mestizos. Durante la época virreinal se tejieron una serie de prejuicios en torno a ellos, señalando que abusaban de los indios y eran una muy mala influencia; pero hay que entender que este grupo no era homogéneo y podían tener buenas relaciones con los indios. Esto ocurrió en Mangas. De acuerdo con los testigos, se recibió una provisión real para que los mestizos y españoles salgan de la doctrina. El español Luis de Villafuerte, residente en la doctrina, acató la disposición y se fue a Lima, pero los mestizos lograron quedarse. Los hermanos Ramírez, por ejemplo, vivían tranquilamente en la comunidad y tenían una buena relación con los indios,⁸⁹ pero esto no los hacía partícipes de ciertas actividades sociales, como las ceremonias religiosas. Por lo tanto, no tuvieron ningún problema en exponer la idolatría ante el visitador.

Otro elemento para tomar en cuenta es la exposición de la idolatría por parte de los indios. María Carhua se presentó a sí misma como una india criada entre españoles y cristiana. Sobre esta base, no dudó en tomar el dinero dedicado al culto y no sentir remordimiento. Ahora, la exposición de la idolatría vino a ser una venganza

fue reemplazado por el mestizo Ambrio de Villafaña.

⁸⁸ Los indios que huían de sus pueblos para ocultarse en ciudades, haciendas u otros pueblos, se convertían en “forasteros”. Ver Luis Miguel Glave, “Resistencia y adaptación en una sociedad colonial. El mundo andino peruano”, *Norba. Revista de Historia* 18 (2005): 55.

⁸⁹ AAL, *Idolatrías y hechicerías* V: 2, f. 177.

contra don Alonso, ya que este la había castigado por estar amancebada y faltar a la doctrina.⁹⁰ En los casos de Violante Quillay, Isabel Santa y Pedro Rimay Chagua, la situación es más compleja porque pertenecían al mismo grupo familiar. Por ello nos preguntamos: ¿Acaso los conflictos dentro de Cotos eran más profundos de lo que se creía? En el caso de Pedro Rimay, éste le debía dinero a don Alonso porque, como su pastor, perdió alrededor de 50 cabezas de ganado y porque le pagó una deuda de seis patacones que tenía con un mercachifle. Los problemas entre el cacique y Violante se remontan a cuando el primero era alcalde ordinario. Él castigó a Violante en varias ocasiones por estar amancebada con un indio llamado Hernando Libiac. Don Alonso, ahora como cacique, no dudó en castigar al hijo de éstos, Martín Quintano, por no pagar tributos.⁹¹ El caso de Isabel Santa también es complejo. Según Alonso Taquias, ella era cuñada de don Alonso, pero a pesar de esto la castigó públicamente y a voz de pregón por desviar el agua destinada a los campos de cultivo de los indios y, lo más grave, faltarle el respeto. Ella también tuvo un problema con Pedro Rimay porque durmió con un hombre en la casa dedicada al culto.⁹² Si bien Pedro huyó de la doctrina, la participación de Violante e Isabel fue clave derribar los argumentos de la defensa de don Alonso, es decir, que era cristiano y que no permitía las prácticas idolátricas. Su caída fue inminente.

El amargo sabor del veredicto

El 21 de octubre de 1662, Bernardo de Noboa sentenció a todos los acusados de idolatría. A don Alonso, por “negativo y rebelde”, se le removió del cacicazgo e impidió de por vida volver a ocupar un cargo político dentro de la doctrina. Por si fuera poco, se le condenó servir por cuatro años en el convento de San Francisco en Lima, donde iba a ser aleccionado en cuestiones de la fe. Todos los elementos ceremoniales fueron confiscados (camisetas, tamborcillos, vasos y recipientes ceremoniales, etc.) y las momias de los antepasados fueron quemadas en una hoguera. Para evitar el recojo de las cenizas, estas se arrojaron al río. Las casas dedicadas al culto fueron derribadas, los campos de cultivo del culto subastados y los objetos de valor (como dinero, monedas de plata, brazaletes) fundidos, cuyos montos pasarían a las arcas de rey.

Don Alonso apeló la sentencia y viajó a Lima, donde fue representado por el procurador de naturales, Joseph Mejía de Estrella. Como resultado de su litigación, el 20 de julio de 1663 se comisionó a Cristóbal de Vargas Garrido, clérigo de la Collana de Lampas y comisario de la Santa Cruzada en Cajatambo como juez receptor.

⁹⁰ AAL, *Idolatrías y hechicerías* V: 2, f. 141.

⁹¹ AAL, *Idolatrías y hechicerías* V: 2, f. 149.

⁹² AAL, *Idolatrías y hechicerías* V: 2, ff. 23v., 168v.

Con su equipo, visitó Mangas, donde recogió los testimonios de las personas presentadas por don Alonso y se envió todo a Lima. Lamentablemente, este proceso no cuenta una nueva sentencia.

Conclusiones

Los caciques virreinales de la segunda mitad del siglo XVII caminaban sobre una delgada línea que dividía dos formas de legitimación: una institucional (virreinal) y otra tradicional. La primera lo convertía en un agente burocrático, con jurisdicción y obligaciones propias de su cargo; mientras que la segunda representaba a un grupo social y debía velar por los intereses de éste. En un paraje ideal, el cacique podría moverse entre estas dos formas sin problema alguno, pero, en la realidad, las exigencias eran cada vez mayores. No solucionar estos problemas conllevaba a un cuestionamiento de su posición como autoridad política.

A través del caso que hemos presentado, buscamos profundizar el conocimiento sobre las dinámicas sociales, religiosas, culturales y políticas que giraban en torno al fenómeno idolátrico indígena durante la segunda mitad del siglo XVII en el arzobispado de Lima y las particularidades existentes en las localidades.⁹³ Por otra parte, también continuamos con las propuestas de Kenneth Mills y Nicholas Griffiths,⁹⁴ quienes se refieren a la instrumentalización de las campañas de extirpación de idolatrías tanto por parte de los visitadores (para acceder a mejores posiciones dentro de la estructura eclesiástica) como de los propios indios, porque redefinen las relaciones de poder existentes y condicionan nuevos consensos entre los distintos actores y grupos sociales que habitan en la localidad. Esto lo podemos observar en el caso de don Alonso.

Éste ascendió al cacicazgo no por la vía tradicional, sino que fue colocado por un agente de poder externo—el corregidor. A través de la utilización de las prácticas sociales durante la construcción de su vivienda y la ceremonia religiosa, estableció y fortaleció los vínculos sociales entre él, sus allegados y súbditos, mostrando que su elección había sido la correcta. En el ejercicio de su cargo, esta red de relaciones se extendió y tuvo un carácter más político porque necesitaba aliados que respaldasen sus acciones, pero no todos estuvieron de acuerdo. Con la visita de extirpación de idolatrías se abrió un espacio para que sus detractores tuvieran una

⁹³ Contamos con las investigaciones de Dino León para la provincia de Canta, Luis Arana Bustamante para Huaylas, José de la Puente Luna para Huancayo, Jimmy Martínez para Huarochirí y Erick Bustamante para Cajatambo, entre otros.

⁹⁴ Nicholas Griffiths, *La cruz y la serpiente. La represión y el resurgimiento religioso en el Perú colonial* (Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 1998).

plataforma que permitiese alterar las relaciones de poder dentro de Mangas. Más allá de la piedad cristiana, se nos muestran los conflictos existentes al interior de los grupos familiares. En teoría, los rituales y ceremonias debían aplacar estas tensiones, pero ¿cómo resolver asuntos que giran en torno a lo económico y jerárquico y que afectan a la totalidad del grupo?

Don Alonso, al verse despojado de su cargo político, no perdió todo su poder dentro de Mangas. No se quedó con los brazos cruzados y litigó para recuperar el cacicazgo; contaba con los recursos necesarios y la red que había tejido se mantenía vigente. Su sucesor fue don Gaspar de Morales, por lo que podría haber tenido injerencia en determinados asuntos que afectaban la dinámica social local. Los Callan Poma continuaron asumiendo el cacicazgo mangasino, ya que, en 1688, Juan de Rojas Callan Poma era cacique principal y gobernador de Mangas.

Cuadro 1: Información general de los ayllus de la doctrina de Mangas

Ayllu	Fundador(es)	Campo de cultivo	Antiguo asentamiento	Casa	Ascendencia
<i>Cotos</i>	Condorcotas Colla Huarmi	Uintin	Caltaquena	Mahaquita	Guari
<i>Hirca Churi Cotos</i>	Capcha Rumi Macchachin	Uintin	Nauin Rara (¿?)	Yacoyoc	Guari
<i>Arapayoc</i>	Hinchi Poma	Uintin	Caltaquena	s. i.	Guari
<i>Nanis</i>	Colquis malqui Upias Malqui	s. i.	Chupacayan	s. i.	Guari
<i>Cascas</i>	Payra Lloella	Chuamanyoc	Pueblo de Cascas	s. i.	Guari
<i>Julca Tamborga</i>	Poma Chagua Tunsu Uilca	Tucu	Asto Cuta	Carhua Sansal	Llacuas
<i>Catau Tamborga</i>	Ingavillac Ancouilca	Cuyoran	Achacai Huasin	Pilcocancha	Llacuas
<i>Chacos</i>	Casacahuac Coillar Malqui	s. i.	Camar Hirca	s. i.	Llacuas
<i>Chamas</i>	Aucatama Urpai Uachac	Urapi Supra	Camahirca	Colcahuasi	Llacuas

s. i.: sin información

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Fuentes primarias

Archivo Arzobispal de Lima (AAL)

- Sección Capítulos. Legajo XVII: 12. 1657. San Francisco de Mangas.
- Sección Capillas y Oratorios. Legajo I: 31. 1661. San Francisco de Mangas.
- Sección Idolatrías y Hechicerías. Legajo V: 1. 1663. Chamas y Nanis.
- Sección Idolatrías y Hechicerías. Legajo V: 2. 1662. San Francisco de Mangas.
- Sección Visitas. Legajo XI: 13. 1647. San Francisco de Mangas.
- Sección Visitas. Legajo XI: 15. 1650. San Francisco de Mangas.
- Sección Visitas. Legajo XI: 19. 1653. San Francisco de Mangas.
- Sección Visitas. Legajo XI: 27. 1661. San Francisco de Mangas.

Archivo del Obispado de Huacho (AOH)

- Sección Curatos. Legajo II: 5. 1661. San Francisco de Mangas.

Fuentes Secundarias

Bustamante Tupayachi, Erik. “Bernardo de Noboa y la fundación de cofradías en la doctrina de Ticllos (Cajatambo), 1653-1656”. *Historia y Región* 1 (2013): 61-76.

Manuel Burga Díaz. *Nacimiento de una Utopía*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos / Universidad de Guadalajara, 2005.

Cánepa Koch, Gisela. “Introducción. Formas de cultura expresiva y la etnografía de lo local”. En *Identidades representadas. Performance, experiencia y memoria en los Andes*, editado por Gisela Cánepa Koch, 11-37. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2001.

Castillo Guzmán, Gerardo. *Alcohol en el sur andino: embriaguez y quiebre de jerarquías*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2015.

Cordero Fernández, Macarena. “Relaciones autoridades civiles y eclesiásticas en las Visitas de Idolatrías, Lima, siglo XVII. Conflictos y oposiciones”. *Anuario de Historia de la Iglesia* 28 (2019): 343-370.

Duviols, Pierre. *Procesos y Visitas de Idolatrías. Cajatambo, siglo XVII*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú: 2003.

- García Cabrera, Juan Carlos. "Chavín de Parí en el siglo XVII. Un documento sobre una doctrina de la Compañía de Jesús". *Boletín del Instituto Riva Agüero* 19 (1992): 45-64.
- . "¿Por qué mintieron los indios de Cajatambo? La extirpación de idolatrías en Hacas entre 1656-1665". *Revista Andina* 14, n° 1 (1996): 7-52.
- Gareis, Iris. "Extirpación de idolatrías e identidad cultural en las sociedades andinas del Perú virreinal (siglo XVII)". *Boletín de Antropología* 18, n° 35 (2004): 262-282.
- Glave, Luis Miguel. "Resistencia y adaptación en una sociedad colonial. El mundo andino peruano". *Norba. Revista de Historia* 18 (2005): 51-64.
- Gonzalbo Aizpuru, Pilar. *Familia y orden colonial*. México D. F.: El Colegio de México, 2005.
- González Dávila, Gil. *Teatro Eclesiástico de la primitiva Iglesia de las Indias Occidentales, vidas de sus arzobispos y obispos y cosas memorables de sus sedes, en lo que pertenece al Reino del Perú*. Estudio, introducción, notas e índices por María Isabel Viforcós Marinas y Jesús Paniagua Pérez. León: Universidad de León, 2001 [1649].
- Griffiths, Nicholas. *La cruz y la serpiente. La represión y el resurgimiento religioso en el Perú colonial*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 1998.
- Gudemos, Mónica. "La tensa coexistencia de los espacios-tiempos ceremoniales integrados. El hábito de San Francisco y la camiseta de *cumbi*". *Revista Española de Antropología Americana* 40, n° 1 (2010): 169-195.
- Guibovich Pérez, Pedro. "Visitas eclesiásticas y extirpación de idolatría en la diócesis de Lima en la segunda mitad del siglo XVII". En *Los Indios, el Derecho Canónico y la justicia eclesiástica en la América virreinal*. Editado por Ana de Zaballa. Madrid: Iberoamericana-Vervuert, 2011.
- Lissón y Chávez, Emilio. *La Iglesia de España en el Perú. Colección de documentos para la historia de la Iglesia en el Perú, que se encuentran en varios archivos*. Volumen 5, n°24. Sevilla: Editorial Católica Española, 1943-1956.
- Maldavsky, Aliocha. "Cartas Annuas y misiones de la Compañía de Jesús en el Perú: siglos XVI-XVII". En *La cosmovisión religiosa andina en los documentos inéditos del Archivo Romano de la Compañía de Jesús*, por Mario Polia Meconi, 17-76. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 1999.

Martínez Cereceda, José Luis. *Autoridades en los Andes, los atributos del señor*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 1995.

Marzal, Manuel. *La transformación religiosa peruana*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 1983.

Mayer, Enrique. "Las reglas del juego en la reciprocidad andina". En *Reciprocidad e intercambio en los andes peruanos*, compilado por Giorgio Alberti y Enrique Mayer, 37-65. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1974.

Mills, Kenneth. *Idolatry and its Enemies. Colonial Andean Religion and Extirpation. 1640-1750*. Princeton: Princeton University Press, 1997.