

# みんなくりポジトリ

国立民族学博物館 学術情報リポジトリ National Museum of Ethnology

## Logros y azares de la cristianización colonial : El obispado de Huamanga

メタデータ	言語: spa 出版者: 公開日: 2009-04-28 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: ミロネス, ルイス メールアドレス: 所属:
URL	<a href="https://doi.org/10.15021/00002266">https://doi.org/10.15021/00002266</a>

## **Logros y azares de la cristianización colonial: El obispado de Huamanga**

*Luis Millones*

### **1. Las religiones pre-europeas**

Si dejamos a un lado los primeros vestigios del hombre ayacuchano para concentrarnos en este espacio cargado de sacralidad es bueno reparar en el año 700 d.C. Por esa fecha irrumpe en la región andina el estado Wari, que se constituye en el primer intento de una organización transregional, al que los arqueólogos suelen calificar de imperio.

Su ciudad capital, también llamada Wari, todavía muestra los restos de su grandeza entre las modernas Huamanga y Huanta (Fotos. 1, 2). El complejo arquitectónico cubre un enorme espacio, alrededor de 300 hectáreas, si incluimos todos los remanentes monumentales. Un hipotético corazón urbano pudo tener un diez por ciento del área mencionada, pero todavía no es claro el plano de la ciudad en su apogeo, y las distintas etapas que lo precedieron.

Estamos a tres mil metros s.n.m. y en el centro del país, pero no existen dudas que sus antecedentes culturales residen cerca al lago Titicaca: en Pukara (territorio peruano) y en Tiwanaku (territorio boliviano). La iconografía, visible en la Puerta del Sol y en varios lugares y objetos de Pukara, reaparece en la magnífica cerámica de Wari. Sus gigantescas jarras, decoradas por fuera y por dentro, o vasijas escultóricas, muestran las deidades que se conocen como el Dios de los Bastones y el Sacrificador, ambos con antecedentes tan antiguos como la época formativa, es decir mil años a.C., con apariciones en santuarios tan prestigiosos como Chavín, en Chavín de Huántar.

Hacia el año mil de nuestra era, el estado Wari había desaparecido, y como en muchos otros casos que registra la historia de la humanidad, sus dominios habían sido ocupados por sociedades de desarrollo cultural muy inferior, y las paredes, murallas, palacios y templos de la antigua capital, yacían abandonados. De cuando en cuando, sin embargo, se puede documentar que los chancas, sucesores en el espacio ayacuchano, penetraban en las ruinas para realizar sus entierros, como tratando de compartir una sacralidad superior.

No sabemos si los chancas mantuvieron la adoración al dios de los Bastones o al Sacrificador. Las crónicas nos dicen que reconocían como pacarina o lugar de origen a la laguna de Choclococha, que queda en Huancavelica y que respetaban como antepasado mítico al puma. Así se explica que vistiesen sus pieles para las ceremonias más

importantes.

Los chancas tienen un lugar prominente en la historia oficial de los incas. A decir de la información compilada el siglo XVI, los ayacuchanos invadieron el Cuzco y se preparaban a tomar la ciudad, cuando Inca Yupanqui, uno de los hijos del monarca cuzqueño llamado Viracocha, asumió su defensa. Lideraba a los chancas, el “general” Uscovilca y en momentos que descendía de las alturas de Carmona sobre la capital incaica, “veinte escuadrones de gente no vista ni conocida por Inca Yupanqui” arremetió contra los chancas y los derrotó, pereciendo en la batalla el propio Uscovilca. El milagro había sido anunciado al joven Yupanqui por un ser sobrenatural que se le apareció en “el aire... como Sol, consolándole y animándole a la batalla. Y le mostró un espejo, en que le señaló las provincias que había de sujetar; y que él había de ser el mayor de todos sus pasados, y que no dudase, tomarse al pueblo, porque vencería a los chancas que venían sobre el Cuzco. Con estas palabras y visión se animó el Inca Yupanqui y tomando el espejo, que después siempre trajo consigo en las guerras y en la paz, se volvió al pueblo y empezó a animar los que allí habían quedado...” (Sarmiento 1942:86).

No tenemos evidencias arqueológicas que corroboren la invasión de los chancas en territorio cuzqueño, y si nos fiamos de las conclusiones de Bauer (1992:140-147), el desarrollo local preincaico, conocido como Killke, parece indicar que el episodio heroico pertenece más bien al género de las sagas legendarias, que siempre han precedido la formación de los imperios.

Años más tarde, cuando el viejo Viracocha ya había dejado su lugar a su hijo, y éste había tomado el nombre de Pachacuti, se ordenó que se hiciese una estatua del dios salvador. Tenía la forma de un niño desnudo, de un año de edad, y estaba hecha de oro macizo. Se le vestía con ropa muy fina y coronaba su frente una borla igual a las que usaba el Inca reinante, y se le calzaba con usutas (ojotas) de oro. La estatua estaba colocada en un escaño de madera cubierto con plumas de pájaros de colores. Delante de la imagen ardía un brasero, donde se quemaba “ciertos pájaros”, maíz y chicha de maíz, lo que se suponía era alimento del dios Inti o Sol, cuya representación era este niño de oro (Betanzos 1987:52).

Al dios solar también solía llamarse Punchau, palabra que literalmente significa “el día y el sol” (González Holguín 1952:295), pero que podría traducirse como sol del amanecer, lo que explicaría la forma de su representación. Otros dos dioses acompañaban a Inti en el Coricancha o templo mayor de los incas: Viracocha o Pachayachachi “que era otro ídolo [de] figura de hombre” e Illapa que era el dios “del relámpago, trueno y rayo, la cual huaca era forma de persona, aunque no le veían el rostro” (Molina 1943:25).

Si creemos a los cronistas, estos tres eran las deidades mayores de un inmenso panteón andino que no desdeñaba la incorporación de las divinidades de los pueblos que iba conquistando.

Pero la relación con Ayacucho fue más compleja. Los incas reconocían como pacarina o lugar de origen a dos ambientes: uno era el lago Titicaca, la matriz originaria de los pueblos del Collao, y el otro era Tampu Toco, en las inmediaciones del

Cuzco. Del lago habría salido la pareja primordial, Manco Capac y Mama Ocllo, y de las profundidades de la tierra habrían emergido, en dicha cueva, los cuatro hermanos Ayar con sus esposas.

Obsérvese que en contraposición a sus mitos de origen que señalan al Sur o a su propio territorio como lugar de sus ancestros, la conversión de su hipotético pequeño reino local en imperio se debió a la invasión norteña de los chancas.

Hasta ese momento la descripción de la corte incaica nos recuerda a los pequeños señoríos que acompañaron a Agamenón en la guerra de Troya. Así por ejemplo, el sexto gobernante, Inca Roca tuvo que soportar el cautiverio de su hijo Yaguar Guaca en manos de Ayarmaca, otro de los grupos étnicos que compartía el Cuzco con los futuros incas. Su padre no pudo rescatarlo, aun sabiendo quienes eran sus raptores y necesitó la ayuda de los antas, otro de los miembros del conglomerado de habitantes cuzqueños, para recobrar a Yaguar Guaca (Sarmiento 1942:73-77).

Es probable que la llamada guerra de los chancas, que en las crónicas explica esta transformación de pequeño señorío a imperio, esconda más bien el recuerdo mítico de la civilización Wari, cuyo respeto despertaba sentimientos encontrados en los señores del Cuzco. Más aún, en el transcurso de esta guerra los cronistas narran un enfrentamiento concreto entre el futuro Inca Pachacuti con el santuario de Vilcashuamán. Dicen que llegó con “cuarenta mil hombres de guerra” hasta lo que debió ser una ciudad sagrada, “donde topa con siete guacas y demonios en figura de curacas, muy grandes, negros y muy feos y eran llamados Ayssa Uilca, Pariacaca, Chinchá Cocha, Uallallo, Chuqui Uacra, y otros dos de los Cañares”. Otros “demonios” se suman en la defensa de Vilcashuamán, pero el Inca los derrota y “les manda que fueran al Cuzco a trabajar a Sacsaguaman, la fortaleza” (Santa Cruz 1993:221).

Aunque la saga heroica de los incas convierte a los ayacuchanos en demonios para engrandecer su victoria, el testimonio arqueológico moderno nos dice que Vilcashuamán tuvo una ocupación chanca antes de los incas (González Carré y otros 1996: 38-39). No es raro, entonces, que siguiendo un patrón universal, los incas construyeron sobre el santuario y lugar de gobierno local, el usno y el templo del Sol que precedieron a los edificios actuales.

Dominado el territorio, Pachacuti decidió ennoblecer a tan conflictivo territorio y construyó allí “un suntuoso templo y receptáculo de vírgenes (o doncellas recogidas)”. Pero aquello no aseguró la lealtad de los levantiscos chancas que “habiéndose rebelado contra su obediencia... los naturales de Guamanga, y fortaleciéndose en una pucara o fuerte (que la naturales les dio) de extraña e inexplicable apostura hicieron por guardarlo y costó tanta sangre de ambas las partes que no se sabía decir más como el coraje y porfía de los incas fuese tan importuno, hubiéronlo a las manos y no tan barato que tengan que alabarse” (Cabello Valboa 1951:314-315).

Muchos años más tarde, Guaina Capac, el nieto de Pachacuti llegó a celebrar un festival incaico, el Capac Raimi, en Vilcashuamán, “en donde estaba una plancha de oro” y que ya contaba con el usno (Santa Cruz 1993:248). Su fama debió ser grande, aun avanzada la Colonia, en 1592, un “hechicero” indígena hacía que sus fieles trepasen un cerro cercano de las ruinas de la ciudad. Debían hacerlo subiendo por una

soga “llevando en la boca lo que habían de ofrecer no sin grande peligro de su vida” (Egaña 1954:354).

No es extraño, entonces que los incas levantasen en territorio ayacuchano, al SE de Huamanga, el complejo arquitectónico de Vilcashuamán (Fotos. 3, 4), una verdadera ciudad incaica, cuyo santuario era visitado por el Sumo Sacerdote cuando asumía tan alto rango. Allí realizaba la preparación religiosa correspondiente, lo que indica el respeto de los gobernantes cuzqueños por los espacios que tiempo atrás ocupara el viejo imperio Wari. Aun ahora puede verse la pirámide donde descansa el usno o monumento que simbolizaba el poder incaico, frente al templo solar, sobre cuyas bases se yergue la iglesia católica, que posteriormente fuera instalada por los evangelizadores hispanos.

En términos políticos la deuda del Tahuantinsuyo con los waris es vasta. Heredaron de ellos parte del sistema vial, la organización de varias formas de trabajo forzado (probablemente mitimaes) y no sería raro que el Dios de los Bastones o el Sacrificador se escondiesen bajo el ropaje divino de Illapa o Viracocha.

El panorama religioso de las civilizaciones americanas no se agota en los dioses oficiales. En otro nivel hay que considerar a los dioses comunales que al interactuar cotidianamente con la población constituían la base de su fe. Su expresión habitual eran los cerros, conocidos como *apus* (señores) en Cuzco y *wamanis* (halcones) en Ayacucho. Cada localidad está gobernada por una montaña sagrada, pero dado que tiene un territorio circunscrito, es necesario rendir homenaje a las deidades-montes del lugar donde se transita o se visita. Los cerros están jerarquizados y se reconoce el poder de unos sobre otros, también están emparentados y es necesario conocer sus lazos por afinidad o matrimonio para evitar ofensas o faltas en el ritual. Cuando se le invoca en sesiones dirigidas por especialistas (*laiqas*, *yachaq*), el *apu* o *wamani* suele acudir en forma de ave rapaz (cóndor o halcón) y responde a las cuitas de sus creyentes, directamente o a través de su servidor.

Los cerros no son el único espacio sagrado, las cuevas, los manantiales y los restos de los antepasados (especialmente los cementerios) han sido siempre lugares peligrosos que conviene evitar, o bien acercarse a ellos con el ceremonial correspondiente.

Tampoco las imágenes de los dioses incaicos fueron las únicas cuya forma había sido elaborada con cuidado. Otros dioses en diferentes partes del Tahuantinsuyo tenían pinturas y esculturas que demostraban un cierto refinamiento. Así por ejemplo, en los valles norteños es notable la figura equivalente al Sacrificador de Wari y Tiwanacu, es decir un ser antropomorfo que lleva en un brazo un arma cortante y una cabeza decapitada o víctima por degollar en el otro. Se le suele llamar el Degollador y es omnipresente en la cerámica y murales. Algunos arqueólogos lo han identificado con el Aiapoec, divinidad mencionada en la única gramática colonial de la lengua yunga que se conoce (Carrera 1939 [1644]:68). En las alturas de La Libertad, el dios Apo Catequil era de piedra y debió tener forma humana hasta que lo decapitara el Inca Atahualpa. En Huacho, al Norte de Lima, el visitador Felipe Medina encontró un “principal ídolo” que “era de piedra extraordinaria y no como las de acá, sino traída de muy lejos, noté que tenía de largo tres varas y media y de ancho tres, los ojos tenía

muy pequeños y casi confuso el hocico o boca era como de puerco, grabado y hecha a propósito. Tenía también grabados dos cuernos muy grandes que desde arriba venían como retorcidos y en forma de canales de hondo como cuatro dedos, a rematar en el mismo hocico por donde derramaba la sangra y chicha que le ofrecían en sacrificio" (Millones 1986:230).

Aunque esta última información es tardía (1650) nos sirve para atestiguar la existencia de la representación física de los dioses andinos que no se contrapuso al testimonio de su poder a través de las montañas. Una tercera forma de percibir la divinidad fue a través de las momias de los antepasados. Como se sabe, los pueblos andinos practicaron cuidadosos sistemas de preservación del cuerpo de sus líderes difuntos. En determinadas circunstancias las momias se constituyeron en símbolos de identidad de su comunidad y "vivieron" un nuevo período de poder, acarreados por sus súbditos en calidad de antepasados o progenitores divinizados.

Otras fuentes históricas atribuyen esta conducta a los chancas. De acuerdo con Sarmiento (1942:84) Uscovilca no habría sido un jefe sino la "estatua" de un antiguo líder, llevado al campo de batalla por los "sinchis" (jefes en tiempos de guerra) Astoyguaraca y Tomayguaraca. El calificativo de "estatua" o "bulto" en las crónicas europeas alude principalmente a la momia acarreada por sus servidores. Normalmente el cuerpo iba envuelto en telas finas y llevaba muchos ornamentos, pero su apariencia exterior —salvo que se expusiese el propio cuerpo— era la de un fardo. La costumbre fue también practicada por los señores del Cuzco, y horrorizó a los españoles que veían en ello a cadáveres insepultos, de gente que había fallecido sin bautizo.

Pero cualquiera que hubiese sido la representación de los dioses, a los europeos les repelió de inmediato dado que fueron percibidas como acciones del demonio. Esculturas o pinturas de cualquier material y fardos funerarios, conteniendo o no, cuerpos momificados (solía suceder que una misma persona tuviese más de un "bulto", para cumplir diferentes funciones), fueron el blanco de la persecución que se desató contra toda imagen no cristiana. Las estatuas de piedra fueron demolidas, y todas las demás se incineraron en un furioso afán de erradicar las religiones precolombinas.

## **2. Los azares de la evangelización**

Imponer una nueva religión significa convertir a las personas mayores y educar a los jóvenes y niños. Implica a su vez un decidido apoyo del poder civil, que niegue la totalidad o gran parte de sus derechos a quienes no profesan la nueva fe. Esta era la situación que se vivió en los Andes a partir de 1532, pero los inconvenientes no eran pequeños, el territorio a cristianizar era inmenso y las almas a ser convertidas sobrepasaban muchas veces la capacidad de los evangelizadores.

Hubo entonces, que desarrollar estrategias de emergencia. Las órdenes religiosas que fueron dedicadas a la labor misionera, usaron todos los recursos de apoyo posibles. Desde buscar traductores eficaces hasta aprender las lenguas indígenas;

desde aceptar como parte del ritual católico a los bailes indígenas, hasta componer canciones o piezas dramáticas con argumentos piadosos; desde ilusionar a la audiencia con los bienes celestiales, hasta aterrorizarlos con la presencia del demonio y su destino final en el infierno, si no se convertían.

La eficacia de estos esfuerzos fue mediatizada por las llamadas “guerras civiles” entre los conquistadores. Durante cuarenta años, los jefes de la hueste española guerrearon entre sí, y después con la Corona por el control del virreinato peruano. Recién con la llegada de Toledo en 1569 se empieza a ordenar el espacio colonial. Hasta ese momento la evangelización avanzó a trompicones. El inmenso territorio de Huamanga, región que incluía un espacio superior al actual departamento de Ayacucho, recién se constituye en obispado en 1609, casi ochenta años después que Valverde bautizase al Inca Atahualpa.

Aparte de la situación histórica que se ha descrito, hay que considerar las dificultades geográficas que implica la predicación en Ayacucho. Si observamos su terreno, es fácil advertir que la región norteña hasta el límite formado por el río Pampas (que divide el departamento) está orientada hacia la selva tropical y son explicables sus relaciones de pasaje e intercambio con los pueblos amazónicos. Al Sur del río Pampas hay que distinguir a las actuales provincias de Victor Fajardo, Huancasancos y especialmente Lucanas, como componentes de una región que mira hacia la costa, a través del vecino departamento de Ica. Distinta a las anteriores y al pie de nevados y volcanes imponentes, es muy retirada la ubicación de Parinacochas, al S.E. de la moderna de Huamanga, muy cercana a las provincias arequipeñas; en tiempos coloniales perteneció al obispado del Cuzco.

Al momento de la Conquista, la región de Huamanga estaba fuertemente consolidada bajo el poder incaico. Obsérvese el nombre con que la conocieron los europeos: Huamanga, derivado probablemente de Wamanqaqa: la piedra del halcón, así como la denominación de una de sus capitales provinciales: Vilcashuamán (Wilkawaman) es decir el halcón sagrado. Todo ello indica una clara referencia al carácter sobrenatural de sus espacios, que le era reconocido por los vencedores de los chancas. Incluso, llamar Wari a los restos monumentales, cuyo abandono tenía siglos, es un gesto de reverencia, la palabra significa antiguo, merecedor de respeto.

En cierta forma la ocupación europea de Huamanga (que en ese tiempo comprendía Huancavelica) sigue los asentamientos incaicos, pero abandona la estrategia de desplazarse por las cumbres y procura asentarse en los valles abrigados. Esta percepción del espacio sumada a una geopolítica que cambiaba el centro cuzqueño por la Ciudad de los Reyes, creó la necesidad de reagrupar nuevamente el total de la población indígena, sobretudo porque la época del saqueo de la riqueza metálica acumulada en los templos y palacios había concluido. A partir de ese momento había que volcar la mano de obra disponible en las minas, y la región de Huamanga les ofrecía mercurio en Huancavelica y un inmenso número de trabajadores.

El sacrificio exigido a la población tuvo resultados previsibles. La evangelización y su mensaje contemporizador no pudo cubrir un espacio tan quebrado y vasto. La población, leal aun a sus dioses andinos, debió rechazar la presión que los obligaba a

realizar labores ajenas a su cotidianeidad y que no le ofrecían ningún provecho, y con ello abominó la prédica de una moral que los propios europeos no observaban. Así nació el Taki Onqoy.

Taki Onqoy (¿enfermedad del baile?) es el movimiento religioso indígena de mayor importancia en el siglo XVI. Fue descubierto en 1565 por el padre Luis de Olivera (también escrito Olvera) en el repartimiento de Parinacochas, quien dio aviso a los arzobispos de Lima y Charcas, y al obispado del Cuzco. El territorio es uno de los más abruptos del actual departamento de Ayacucho, estuvo encomendado a los dominicos, aunque el clero secular le disputó el control de la evangelización. El clérigo Luis de Olivera fue un firme opositor de la orden de Santo Domingo con la que tuvo más de un incidente (Varón 1990:399-401) lo que prueba la fortaleza de sus convicciones. Cuando dio aviso a las autoridades sobre el Taki Onqoy, ya estaba castigando a los implicados.

Lo desconcertante para los europeos fue la agresividad del discurso antievangelizador, los predicadores de la novísima fe anunciaban la derrota de Cristo por las *wakas* (en este caso dioses nativos) y en consecuencia la expulsión de los españoles que serían barridos al mar. La invasión exitosa de la hueste europea era explicada como el triunfo del dios cristiano sobre las deidades indígenas que en esa época (a la llegada de Pizarro) habían constituido algo que podríamos llamar una confederación de *wakas* que “habían vencido al Dios de los cristianos el cual tiempo ya era acabado” (Millones [ed.] 1990:120). De acuerdo con esta nueva situación a los indígenas se les exigía que “no creyeran en Dios ni en sus mandamientos, ni entrasen en las iglesias, ni adorasen las cruces e imágenes, y que se confesasen con ellos (los predicadores nativos) y no con los clérigos y que ayunasen ciertos ayunos en sus formas, ciertos días [es decir] no comiendo sal, ni ají, ni maíz, ni tuviesen cópula con sus mujeres sino que bebiesen cierta azua [chicha de maíz] destemplada, mandándoles que les adorasen y ofreciesen de las cosas suyas naturales” (Millones [ed.] 1990:135).

Es notable el contenido xenófobo del discurso de los “taquiongos” o “ayras”, como también se les llamó a los profetas de esta nueva religión que obtuvo muchos seguidores y que a decir de sus perseguidores duró alrededor de siete años. Su más encarnizado enemigo fue el R.P. Cristóbal de Albornoz, que exhibió su labor con mucho orgullo cuando tuvo que presentar sus “probanzas de servicio”, o sea la relación de méritos para solicitar su promoción o recompensa.

En términos de ritual, el Taki Onqoy también resultaba novedoso. Destruídas las imágenes precolombinas los predicadores decían “que las dichas guacas [*wakas*] ya no se incorporaban en piedras ni en árboles ni en fuentes, como en tiempo del Inca, sino que se metían en los cuerpos de los indios y los hacían hablar y de allí tomaron a temblar diciendo que tenían las guacas en el cuerpo y a muchos de ellos los tomaban y pintaban los rostros con color colorada y los ponían en unos cercados y allí iban los indios a los adorar por tal guaca e ídolo” (Millones [ed.] 1990:178).

Uno de los reclamos constantes a la fe cristiana de los neófitos fue la mudez de sus imágenes. A juicio de los indígenas, parte de la eficacia de sus dioses radicaba en la posibilidad de comunicarse con ellos a través de sus estatuas o pinturas. Y a pesar que

la iglesia española desplegó una enorme variedad de representaciones, procuró evitar que se les rinda un culto desmedido (Millones 1997 y 1998). Esto fue visualizado como falta de potencia de los dioses extranjeros; en esa línea de rechazo “metían una cruz [en la casa en que se reunían] y la ponían en un rincón, y los tales predicadores [del Taki Onqoy] y otros hechiceros hablaban en la dicha casa con sus guacas y como las dichas guacas les respondían a los que predicaban [ellos decían]: veis como ese palo no habla [refiriéndose a la cruz] y que éste que nos habla es nuestro dios y criador y a éste hemos de adorar y creer, y lo demás que nos dicen es cosa de burla” (Millones [ed.] 1990:147).

Dado que las imágenes nativas estaban siendo perseguidas los dioses (*guacas*, *wakas*) tomaban posesión (“se incorporaban”) del cuerpo de sus creyentes, que entraban en un frenesí que necesitaba ser controlado, por lo que se les pintaba el rostro de rojo y se les trasladaba a los espacios de sacralidad antigua. A continuación, el dios hablaba a través del cuerpo poseído y recibía el trato que le correspondía. Nada de esto figura en la crónicas como parte de la teología o del ritual incaico. Estamos, como ya se ha dicho, frente al nacimiento de una nueva religión.

El Taki Onqoy surgió treinta años después del desembarco de Pizarro, no es el regreso de la religión de los incas. Es interesante comprobar que al mencionar las *wakas* que se unen para combatir a los cristianos, no se menciona al dios Inti, a Punchau, a Viracocha, o a Illapa. Su federación incluye en cambio a las *wakas* regionales de mayor importancia, incluso aquellas que residen a gran distancia de Huamanga: “Titicaca, Tiaguanaco, Chimborazo, Pachacamac, Tambotoco, Caruavuilca, Caruarazo y otras más de sesenta o setenta” (Millones [ed.] 1990:93).

La ausencia de los dioses mayores del panteón incaico nos dice que la nueva religión no intentaba revivir su culto. Incluso no se dirigen al señor del Cuzco, cuando lo mencionan, aparece como referencia al pasado: “el tiempo Inca”. Ni él ni sus dioses son parte de la doctrina del Taki Onqoy, las *wakas* derrotadas por Cristo, serán las mismas *wakas*, ahora unidas, quienes vencerán al dios cristiano. Nótese que se menciona como localidades sagradas a lugares tan distantes como el cerro Chimborazo en Ecuador al Norte, el lago Titicaca, al Sur, entre Perú y Bolivia; y a Tiwanaku, es decir los restos de la importante ciudad-santuario en territorio boliviano. Pero no faltan los dioses locales, entre ellos figura Carhuarazo, el nevado de tres picos que se alza cerca de Chipao, en la provincia de Lucanas (Foto. 6). No está lejos de límite con Parinacochas, en el siglo XVI ambas localidades fueron territorio de los dominicos, que si bien estuvieron poco tiempo en Lucanas, lograron mantenerse en la región vecina, que tiene dos importantes *wakas* locales: la laguna de Parinacochas y el nevado de Sara Sara, en el actual distrito de Pausa, tierra de músicos y de danzantes de tijeras.

El “extirpador de idolatrías” Cristóbal de Albornoz presentó como líder del movimiento a Juan Chocne o Juan Chono que además de las *wakas* invocadas por sus predicadores “traía consigo uno [dios] que ellos no veían, el cual le decía estas cosas y que éste les daba comidas y mantenimientos” (Millones [ed.] 1990:225). El misterioso ser “andaba en una manera de canasta en el aire” (Ibid:181). Naturalmente había

castigos para quienes no prestaban atención al Taki Onqoy, el dios de Chocne “los hacía tornar a los indios en guanacos, vicuñas y otros animales” (Ibid:181).

Una mirada superficial, especialmente luego de leer las líneas anteriores, podría encontrar en el movimiento una búsqueda apasionada de sus raíces indígenas y la urgencia de dejar de lado la presencia cristiana. Esto puede ser cierto, pero al mismo tiempo no se debe descartar, el efecto de treinta años de evangelización, por irregular que haya sido la manera de llevarla a cabo. No es casual que entre los seguidores del Taki Onqoy “Cristóbal de Albornoz descubrió ciertas indias que se hacían santas y se nombraban Santa María y la Magdalena y otros nombres de santos” (Ibid:99). Pero más que la incorporación de uno u otro rasgo de origen hispano, hay en todo el andar de la prédica indígena, esas ansias muy cristianas de lograr conversos, muy parecidas a la voluntad misionera de los curas católicos. Tal experiencia no es sólo andina, en el Japón se conoce como “new religions” a todo un abanico de iglesias surgidas en el siglo XX, cuya actitud misional es muy ajena a las religiones tradicionales.

El movimiento del Taki Onqoy siguió el destino de los milenarismos, concluido el período de la expectativa mesiánica, el ritual de los creyentes pasó a su militancia activa, guiada por quienes caían en raptos místicos que exhaustos de danza, despojados de ropas “cristianas”, eran llevados a lugares con restos precolombinos, anunciando con sus acciones el fin de la naciente colonia. Pero el gesto divino que arrastraría a los españoles al mar y convertiría en camélidos a los indios traidores, no se produjo y el movimiento volvió a su fase de espera ansiosa.

Así lo atestiguó veinte años más tarde, el R.P. Bartolomé Alvarez cuando en 1586 dio cuenta de las reuniones que “juntos de ellos la cantidad que se conciertan —y a veces uno a dos solos que quieren hacer la cerimonia— comienzan un cantar que no es palabras, ni razones, ni sentencias ni cosa que se pueda entender que dicen algo. Sólo suena u, u, u, u: es menester oirlo y verlo para entenderlo, que es tal que no se puede escribir. Y con este canto muy alto están de pie, dando de pie y mano, alzando un pie y abajando otro y así mismo haciendo con las manos, los puños cerrados, meneando la cabeza a un lado y a otro, de suerte que con todo el cuerpo trabajan. Y paran en este canto tres o cuatro días con sus noches, y más: lo que las fuerzas les duran, que no cesan si no es que les venga necesidad de hacer cámara [defecar] o de orinar; que a esto salen, y luego vuelven a la tahona [figuradamente “reino”] del demonio”.

“No comen casi nada o nada; lo más es coca, que en la boca tienen de ordinario para este ejercicio. Beben todas las veces que quieren, sin gana o con ella: lo cual es causa de que con el mucho beber y aquel ordinario trabajar con todo el cuerpo, y aquel devanear con la cabeza, a que —desflaquecidos por el cansancio y la falta de comida y borrachera, falto de aliento y fuerza— caigan en aquel suelo entre los otros... Tienen por más honrado y valiente y mejor al que más ha durado en el baile y que más ha bebido; y al que cae, más perdido y peligroso [en peligro] y más cercano a la muerte...”.

“Tienen a estos tales [los que resisten más] en veneración, como a hombres dedicados a su diabólico culto; llaman a este ejercicio en lengua aimará talausy y en

lengua del Cuzco taquiongo que quiere decir canto enfermo” (Alvarez 1998 [1586]: 216-218).

Lo que don Bartolomé nos relata es la transformación de todo un movimiento ideológico con una fundamentación sólida, antieuropea y anticristiana en una danza donde los gestos y desplazamientos sintetizan de manera casi irreconocible la riqueza del Taki Onqoy. Nótese que su doble nombre en quechua y aymara puede evocar una primitiva extensión de la danza purificadora que acaso fue el origen remoto del movimiento mesiánico. Quienes la realizan compiten entre si y visten un atuendo especial, lo que hace más valedera su carácter de posible antecedente de los danzantes de tijeras.

Destruído el texto mesiánico por la persecución subsiste el ritual, repetido hasta el agotamiento y la condena de diabólico al baile y a sus encubridores. El danzante progresivamente irá agregando prendas y adornos proporcionados por el mestizaje, mucho más visible en las mujeres que bailan individualmente y compitiendo, en el territorio actual del antiguo obispado. Sus zapateos y movimientos, nos traen a la mente las danzas del Sur de España (información recogida en Andamarca, Matara y Puquio por Ranulfo Caveró, en prensa; véase también la recopilación de videos de Raúl Gallegos).

El Taki Onqoy se sumó a la desconfianza sobre la solidez del mensaje cristiano y dejó muy preocupados a las autoridades eclesiásticas de Huamanga. En las Constituciones synodales de el obispado (celebradas en junio de 1672), el obispo Christóbal de Castilla y Zamora emite un juicio muy concluyente sobre su grey: “No se puede dudar que hay muchos indios e indias buenos cristianos, pero en lo común, como gente nueva en la Fe, falta de policía y enseñanza, acostumbrados a las costumbres que vieron a sus abuelos, y [lo que] le dicen sus padres de sus antiguos ritos, y adoraciones del demonio en guacas, piedras, cumbres de montes, cuerpos muertos, fuentes, lagunas, árboles, y en muchas otras cosas e ídolos” (Castilla y Zamora 1677:29).

A partir de este presupuesto se pensó en un tipo de doctrina abreviada que a juicio de los españoles estuviese al alcance de los neófitos. En ella se reducían las obligaciones al mínimo necesario, para que se considerase que los indios hacían una vida cristiana. Desde esta perspectiva, por ejemplo, se redujeron las fiestas de guardar: de más de cuarenta obligatorias para los fieles, los indígenas sólo estaban obligados a catorce. También se les excusó de asistir a misa por una variada serie de razones: vivir a distancia de una legua si el camino fuese quebrado, si lloviese o “si se recela que lloverá” (Ibid:36), etc., etc.

Asimismo se les eximió de la mayoría de ayunos, salvo los viernes de Cuaresma, el Sábado Santo y la Vigilia de Navidad. También se decidió dejar de pedirles ofrendas y se exigió a los sacerdotes que no acepten regalos. Esto último puede ser un reflejo de la Reforma Protestante, ya que se especifica que la ordenanza tiene como razón “porque no entiendan que se les vende el sacramento” (Ibid:85).

No hay que pensar que tales disposiciones se cumplieron al pie de la letra. De hecho su existencia prueba que los vicios de la evangelización, entre ellos las exacciones a

los indígenas, era una realidad irrefutable, y el párroco componía con el corregidor y el curaca la tríada de explotación más severa de período colonial. Pero su exigencia en el obispado de Huamanga da testimonio de una especial preocupación por la persistencia de valores y creencias no cristianas. En esto no faltaba razón al prelado, veinte años antes, el obispo de entonces, Francisco Verdugo, había escrito al Rey (1 de julio de 1656) “porque en esta provincia de Vilcas [Vilcashuamán] donde quedó confirmado he descubierto unos rastros grandes de idolatrías en una doctrina donde un indio se fingió ser Santiago y dijo a los de su pueblo que se ausentasen de él, porque se había de asolar y destruir, con que todos lo desampararon, y me ha informado el cura de ellos, [que] se fueron a un cerro a ofrecer sacrificio (Millones 1964:31).

Como se vio en el caso de Taki Onqoy, los ayunos habituales en los Andes seguían siendo no comer ají, ni sal, y abstenerse de relaciones sexuales. Son los mismos consignados en las crónicas como ordenanza incaica y tienen visibles connotaciones de purificación. Pero podría ser que además se sacrificasen llamas, que era la víctima habitual en las ceremonias indígenas. Es interesante notar que Santiago es uno de los santos cristianos cuya asimilación al culto indígena colonial tiene un tránsito rápido. Habría sido identificado con Illapa, uno de los tres dioses mayores, el profeta de Vilcas, usa el nombre cristiano, prueba de que Santiago ya había sido internalizado como personaje del nuevo panteón andino.

Desde la perspectiva del evangelizador, eventos como este profeta de Vilcas o los predicadores del Taki Onqoy, despertaron tal rechazo que fueron destruidos apenas hubo la oportunidad de hacerlo. En realidad para la constitución de una nueva religión indígena, fueron más importantes los aspectos rituales cotidianos. Así por ejemplo, desde Huancavelica se informó al obispo Castilla y Zamora sobre los sortilegios de amor, en especial del tinguichisca, “que es una unión que hacen las hechiceras de dos personas hombre y mujer en que se quieran para que mediante el pacto con el Demonio, en muriendo el uno, muera el otro” (1677:30). La preocupación de don Christóbal sería mayor si supiera que hoy su antiguo obispado sigue siendo tierra de embrujo para los enamorados, como la prueba una encuesta llevada a cabo en Huanta y Huamanga (Millones y Pratt 1989).

Estas no eran, sin embargo, las mayores preocupaciones de la iglesia católica. A partir de las denuncias del padre Avila, en Huarochirí se empezó a revisar cuidadosamente la participación de los indígenas en las ceremonias cristianas. De allí se generaron las campañas de extirpación de idolatrías del siglo XVII.

Todo parece indicar que los móviles para la acción extirpadora de Francisco de Avila no fueron santos. A raíz de sus abusos, los curacas y notables indígenas de Huarochirí lo denunciaron con tales pruebas que Avila fue a dar a la cárcel. No bien salió, puso de manifiesto a las autoridades lo que sabía desde tiempo atrás, rompiendo con el pacto no escrito de convivencia con los dioses nativos. Su campaña llegó a las esferas más altas del poder eclesiástico y posteriormente fue nombrado Juez Visitador por el arzobispado (Acosta 1987:574-576).

### 3. La religión indígena colonial

Tales campañas no elevaron el celo de los evangelizadores en el obispado de Ayacucho, que no mostraron la disposición de quienes recorrieron otras zonas como Cajatambo o Huaraz. Las acusaciones se centraban en el aprovechamiento de las celebraciones católicas para la realización de rituales indígenas. Así se había visto al Corpus Christi en Huarochirí y no menos molestia había causado un Niño Jesús en Cuzco al que se vistió con la mascapaicha, el adorno de cabeza propio de los Incas, y un disco solar en el pecho (ver documento Nr.1). Recuérdese a la estatua de oro que representaba a Punchau, vestir a la imagen del Niño Dios con sus atributos resaltaba una superposición casi inevitable.

En Huamanga la preocupación eclesiástica parece centrarse en lo que se llamó hechicería o brujería. Era ésta una convicción que llega con el dominico Valverde, el compañero de Pizarro. Dos años antes, en 1530, el padre Pedro Ciruelo había publicado su *Reprovación de las supersticiones y hechicerías* donde detalla con erudición (Ciruelo era catedrático de filosofía en la Universidad de Alcalá de Henares) la presencia del demonio en todas las actividades sancionadas por la iglesia como hechicerías y supersticiones. Una relación muy cuidadosa de las mismas prueba la total convicción del R.P. Ciruelo de la actividad de los hechiceros y la necesidad militante de descubrirlos y condenarlos.

Hacerlo no fue fácil. El brazo armado de la fe católica era la Santa Inquisición que tenía ya una larga historia en España. Había sido organizada en el reino de Aragón en 1238, pero realmente tomó la forma que llegó a América dos siglos más tarde, en directa relación con la expulsión de judíos y musulmanes del reino español. Como se sabe, se realizó ésta en etapas cada vez más duras para los perseguidos. El primer auto de fe de la Inquisición española tuvo lugar el 6 de febrero de 1481, en Sevilla.

Cuando pasó al virreinato peruano, bajo el gobierno de Francisco de Toledo, una de las especificaciones de su autoridad fue que el Santo Oficio no castigase los errores de la población indígena. El mandato se cumplió, quedando encargados de la pureza de la fe nativa, los doctrineros y los visitadores eclesiásticos. Los inquisidores se ocuparon de las nacientes urbes coloniales y sus habitantes de origen español o africano. Su audiencia, en cambio, se dividía de acuerdo al grado de europeización en el que estaba inserta. Es obvio pensar que los europeos y sus descendientes compartiesen las ideas sobre brujería que tenían los inquisidores. La población indígena, al impacto de la evangelización fue creando formas de religiosidad que incorporaba aspectos seleccionados del cristianismo y de las religiones nativas. La noción del mal absoluto, el demonio y su corte de hechiceros tuvo una asimilación parcial que terminó por modificar seriamente sus versiones originales.

Como se dijo anteriormente, el estado incaico impuso su religión oficial y tuvo cierta flexibilidad con los cultos regionales o locales de las áreas que incorporaba el Tahuantinsuyo. Al conquistarse las Indias, las religiones estatales de los incas y de los aztecas fueron el blanco obligado de la persecución española. Menos visibles y muy ligados al paisaje de cada comunidad permanecieron las deidades locales y los

especialistas religiosos. Pasadas las guerras civiles, y alertada la iglesia española sobre las deficiencias de los primeros años de la cristianización, va a dedicar sus esfuerzos para erradicar las creencias regionales y locales, y castigar y encarcelar a sus "hechiceros".

Para hacerlo tenía dificultades enormes. En primer lugar, la administración colonial reposaba en los curacas o jefes locales indígenas. Muchos de ellos provenían de familias que habían servido a los señores de Cuzco, pero también hubieron quienes habían llegado al cargo como resultado del caos propiciado por la Conquista y querían legitimar su situación buscando de crear la ficción legal de que su mandato era antiguo y que provenía de épocas pre-españolas. Este convencimiento tenía que lograrse en varias instancias, en la administración española cuyo penúltimo escaño era el corregidor de indios (el último era el propio curaca) y en la comunidad indígena donde iba a ejercer el curacazgo. Un tercer personaje a quien tenía que poner de su lado era el doctrinero o párroco en cuya jurisdicción se encontraba su pueblo. Ante el corregidor responderían sobre todo por la recolección de tributos, a que estaban obligadas sus gentes, al doctrinero tenía que convencerlo de que su curacazgo, incluida su propia persona, eran todos católicos a carta cabal. La tarea era imposible porque para ejercer el cargo, el curaca tenía que presidir y organizar el ciclo anual de la vida de la comunidad, muy ligado al quehacer agrícola y pastoril. Este calendario de actividades estaba marcado por acciones rituales que daban forma al ritmo cotidiano, e iba desde las ceremonias del corte de pelo al infante menor de un año, hasta los días destinados a que la familia de un difunto cumpla con lo establecido, para que el recién fallecido entienda que no debe molestar a sus seres queridos.

Tan importante como esto, eran sus funciones de iniciar y alentar las labores agrícolas distribuyendo la gente y tareas de tal forma que la armonía entre los ayllus o grupos de familiares se mantenga o pueda ser compuesta si aparecía alguna desavenencia. En todas estas acciones, el uso ceremonial de la coca y las ofrendas a los cerros y a la Madre Tierra eran y son indispensables, y al mismo tiempo visualizados por el clero católico como prácticas supersticiosas o directamente hechicerías, inspiradas por el demonio.

Una manera de esquivar el problema era construir dos vidas paralelas, en una el curaca asistía a misa y a los sermones del cura, construía con su gente la iglesia y la llenaba de regalos (estatuas, sus ropas y adornos, pinturas y altares). Su otra vida la llevaba a cabo en los campos de cultivo donde cumplía con los dioses locales y con sus comuneros o bien los atendía en sus cuitas, respaldado en su autoridad de curaca o usando la fórmula cristiana del parentesco por compadrazgo. Contaba además con el *laiqa* o *yachaq*, el maestro curandero a los ojos desconfiados del doctrinero, que en realidad ejercía como el especialista religioso de la localidad respaldando la autoridad ceremonial del curaca.

Con el corregidor de indios, la situación no era complicada si podía cumplir con los tributos y las exigencias extralegales del funcionario. Para ello podía usar otras estrategias: no declarar el total de la población, dejando sin bautizo a familias enteras para contar con un excedente que cubriese las demandas del funcionario español. O

bien alegar que parte de los pobladores habían fugado, mientras los escondía en lugares inaccesibles a los visitantes civiles o eclesiásticos. El mantener un buen número de comuneros fuera de la contabilidad europea no era un recurso ignorado por la administración colonial, que contaba con los registros de la parroquia para descubrir irregularidades. Pero como ya se dijo, no siempre el curaca asumió su función en defensa de la población nativa, fue también una vía corta para enriquecerse en connivencia con el cura y el corregidor.

Es probable que el poder de los curacas creciera en la época colonial, una vez desaparecido el gobierno de los incas. Esto fue lo que hizo que el cargo tuviera muchos pretendientes, sobre todo, cuando desde fines del siglo XVII, la economía colonial encuentra la posibilidad de crecer en el comercio interregional. Esto exigía que quienes se dedicasen a ello tuviesen acceso a recuas de llamas o mulas, conociesen los caminos a la perfección y tuvieran acceso a los productos, que sin ser de gran calidad, pudiesen surtir a los centros mineros o a las ciudades en expansión. El candidato perfecto para esta actividad era el curaca. Más tarde, cuando el contrabando y la permisividad española crece frente a las nuevas potencias europeas, el comercio de los productos holandeses, ingleses, etc., viajará al interior —burlando aduanas, si es preciso— en el lomo de las mismas bestias.

Una acusación fácil a los curacas podía levantarse aludiendo a su condición de idólatras. No faltaba algún otro comunero dispuesto a servir de mejor manera a las autoridades españolas, si el cargo lograba probarse. Por otra parte quien era curaca sabía que debía trazar una serie de líneas de relación con el cura y el corregidor para cuidarse las espaldas y la acusación podía rebotar sobre la cara del rival. Situaciones de este tipo se presentaron muchas veces.

En el obispado de Huamanga es notable el caso siguiente. Desde 1680 a 1699, Pedro Ygnacio Sulca Inga había gobernado el repartimiento de Guaribamba (Taya-caja, Huancavelica). Su padre le había antecedido en el curacazgo, y a él, su abuelo, en una línea que parecía remontarse a tiempos pre-coloniales y que le aseguraba tierras y tributarios. En las vecindades, el pueblo de Pichos estaba bajo el gobierno de su hermano, lo que extendía las fronteras de su influencia. Pero el siglo acabó con su bonanza, hacia 1700 fue acusado de haber muerto con hechizos a Luis Gutiérrez Solano, cura de Pampas, y habiendo sido arrestado, fue enviado a Lima. Su acusador, Bernardo Sulca Guaringa, había presentado una detallada información de la vida y acciones del acusado, lo que valió para que él mismo asumiera interinamente el curacazgo. En 1701 Pedro Ygnacio regresó absuelto por la Real Sala del Crimen de Lima, para ser nuevamente encarcelado en Huamanga bajo el cargo de haber reincidido como "hechicero". Sus largos y minuciosos documentos de defensa no hicieron mella en la justicia, que se ratificó varias veces sobre su culpabilidad, desestimando la sentencia limeña. Finalmente, en 1704, el curaca violentó la prisión y escapó convirtiéndose en un azote para sus acusadores, que sufrieron robos y asaltos. Recién en julio de 1716 fue capturado y el destino del reo se pierde con las últimas hojas del expediente que nos sirve de base informativa (Millones 1983:66).

Pedro Ignacio Sulca fue visto entrar con su hermana Paula y una anciana llamada

Ursula a una casa donde procedió a “encender primero muchas luces, después tender una lliclla o manta nueva en el suelo y sobre ella tendieron un poco de paja fresca de la puna llamada guaila ycho y que encima de la paja vio poner un bulto a modo de piedra de color azul... y alrededor pusieron todas las luces... el dicho don Pedro Ygnacio empezó a dar voces diciendo en la lengua de indio: Huaina Cóndor, Apu Cóndor, ya es tiempo ahora que me favorezcas que ya ha llegado el plazo que me distes en lo que comunicamos. Y que diciendo esto se apareció en medio de ellos un cóndor grande y se pasó al lado del dicho don Pedro Ygnacio de que se quedó este declarante admirado porque estando cerrada la puerta no vio por donde entró (testimonio de Juan Thomas, indio, folios 5v y 6r, ver documento Nr. 2).

Más adelante otro testigo, también presentado por Bernardo Sulca (Pedro León Guaraca, indio) narró que “viniendo una noche al pueblo de Pichos de vuelta de buscar unas vacas vio venir volando un buitre muy grande al que vio entrar en una cueva Guarimarca [.]. Que llevado este testigo de curiosidad se fue para ella y entrando solo vio estaba en dicha cueva el dicho don Pedro Ygnacio, el cual con enojo y rabia le preguntó a este declarante que qué buscaba en aquel paraje [al] que satisfizo diciendo que sólo había ido en busca de unas vacas con lo cual este testigo viendo que el buitre que buscaba no lo halló y que en el paraje donde lo vio entrar solo vio al dicho don Pedro Ygnacio” (folios 9v y 10r, ver documento Nr. 2).

Si se analiza con cuidado estas dos acusaciones, lo primero que salta a la vista es que en el primer relato la ceremonia atisbada corresponde a una “mesa” o consulta a los *wamanis*, que podría ser contemporánea. Aunque en este caso no figuran los elementos que suelen componer el espacio sagrado delimitado por el poncho o manta, la actitud de los personajes y la presencia del cerro o *wamani* en forma de ave rapaz nos están diciendo que se trata de una invocación a la divinidad. Hoy día se hace de varias maneras que no muestran grandes diferencias con el documento citado. En una versión recogida en Tayacaja (Huancavelica) encontramos que sobre la “mesa” se ubican dos espacios, uno central con una manta o servilleta más pequeña sobre la que se colocan mates (en forma de platos) de harina de maíz, platos de barro con cintas, hojas de coca, vino, cigarrillos, fósforos y *toqra* (preparado de cal para masticar la coca). En la periferia, fuera ya del espacio de la servilleta, pero todavía sobre la manta, se pone una vasija con chicha de jora, un putu (recipiente de calabaza en forma de olla, con una boca pequeña), una botella de aguardiente, flores, y velas engastada en el pico de botellas (Taipe 1991:86).

En la invocación de don Pedro Ygnacio, el testigo (que dice observar desde el techo) no alcanzó a divisar lo que describió como “bulto azul”, otro testigo dijo que se trataba de “una piedra grande blanca que era el ídolo” y finalmente un tercer curioso dijo que se trataba de dos bultos, uno de forma de hombre y el otro “a la manera” de un “chivato”.

Cualquiera que haya sido lo que llevó a su “mesa” o altar el despechado curaca, fue siendo transformado de su condición de “bulto” apenas visible a la imagen de un macho cabrío, que acudía en condición de ídolo. Dicho de otra manera, los enemigos de don Pedro Ygnacio fueron acercando su testimonio a la versión que pudiese ser

juzgada como un aquelarre europeo, con la presencia del demonio disimulado en el cuerpo de un "chivato", tal como existía en el imaginario español. Más aún, en el segundo testimonio que transcribimos, Pedro León Guaraca llega a insinuar que el curaca Sulca Inga había llegado a la cueva en forma de buitre y que había recobrado su condición humana, muy enojado de tener un testigo de sus malas artes. Con esta declaración la justicia española tenía otro claro indicio que acercaba la situación al comportamiento de las brujas europeas, el testigo insinuaba claramente que don Pedro Ygnacio volaba transformado en ave rapaz y que al regreso de su aquelarre volvía a tomar la forma humana.

Naturalmente, en todas las declaraciones hay el propósito de apoyar las pretensiones de don Bernardo Sulca Guaranga, y denigrar al antiguo curaca, pero es notable la manipulación de los datos para pasar de un código indígena a otro europeo, de tal manera que las acusaciones quedasen claras a la administración colonial.

El cambio de dinastía en España hizo posible que fórmulas administrativas francesas fuesen experimentadas en territorio americano. Fue así como llegaron a estas tierras un nuevo tipo de visitadores de gran autoridad y hacia el final del siglo XVIII, el sistema de intendencias revisó las estructuras coloniales procurando dar efectividad a la circulación de bienes entre la metrópoli y las tierras de ultramar. Los nuevos vientos llegaron al nivel de los intermediarios entre los vasallos indígenas y la corona española. Como parte de la estrategia se trató de suplantar a los curacas por los alcaldes, cuyo mando, muy coactado por el clero y el poder civil, fuese más manejable que los antiguos jefes locales. La acusación de idolatría, y de proteger a los misteriosos *laiqas* estuvo siempre presente cuando se atacó la institución del curacazgo, pero como se pudo comprobar muy pronto, también los alcaldes, cualquiera que fuese su origen y la fuerza de su mandato, necesitaron del especialista religioso para asegurar que la comunidad los respetase (Millones 1979, 1984, 1987).

Dos siglos de evangelización son importantes sobre la audiencia cautiva de indígenas huamanguinos, pero tan importante como la prédica eclesiástica fue el contacto cotidiano con la religiosidad popular de origen español, que se deslizó en el trato diario con europeos, criollos, mestizos y negros que ya poblaban la ciudad y los pueblos vecinos. El complejo de creencias vinculadas a la hechicería europea tuvo, en los contextos de urbanización reciente, un indudable atractivo. Para el indígena llegaban desde los estratos superiores de la sociedad colonial y por tanto eran eficaces, aunque su portador fuese un barbero, un soldado desocupado o un vividor en busca de víctimas a quienes timar con su palabrería.

Hay que reconocer que si en el papel la clasificación hispana de razas y status era rígida, la sociedad del siglo XVIII en los pueblos americanos era mixta en su sentido más expresivo y desde sus características fenotípicas hasta su mundo sobrenatural había integrado o estaba integrando rasgos culturales de las más diversas procedencias.

En los documentos relativos a Pedro Ygnacio Inga, con alguna dificultad, es posible reconocer las distancias que existen entre aquellos elementos cuya raíz podemos rastrear en la religión católica (macho cabrío, etc.) frente a los que provienen de la

indígena (“mesa”, cóndor o buitre, etc.). No será tan fácil conforme transcurra el siglo XVIII. Pasemos revista a otros dos testimonios que los contemporáneos califican de hechicería.

En 1737, Isabel Quispe, india del barrio de Belén, en Huamanga, fue convidada a beber *upi* (maíz molido y hervido para hacer chicha, pero que se toma antes de fermentar). Todavía hoy, quienes hacen, beben el líquido, pero escupen en la mano los desechos de maíz (*qanchi*), que se arroja en una vasija donde se coloca la broza, que luego sirve de alimento a los cerdos. Quien la invitaba era Feliciano Barrial, también india del mismo barrio, de oficio chichera y con fama de bruja. El convite tenía visos de reconciliación ya que ambas damas habían reñido a voz en cuello, y como tal la reunión se llevó acabo en total armonía. Pero poco después, doña Isabel se sintió enferma de la garganta, de manera que cada vez se le hacía más difícil pasar los alimentos. Sintiendo morir pidió y le fueron administrados los últimos sacramentos [que aveces servían de remedios milagroso], poco después, un acceso de náuseas la hizo arrojar un “lienzo atravesado de espinas”, cuya expulsión le procuró el alivio necesario y la prueba de que la chichera había ejercido sus malas artes con ella. Sin tardanza se presentó una acusación formal y al juicio comparecieron otros testigos, que dieron fe de anteriores maleficios y otras tantas enfermedades mortales producidas tras aceptar la invitación de la señora Barrial (Millones 1983:65).

Nuestro segundo testimonio es más tardío: Gregorio Ramírez, alcalde de Chiara (pueblo al Sur de Huamanga), recibió en 1776 un extraño requerimiento. En su agonía Pedro Quispe, indio de origen chachapoyano, proclamó haber sido hechizado por Catalina Guaman, de cuya hija había enviudado tiempo atrás. Poco antes había caído de una mula, pero los síntomas de su mal nada tenían que hacer con las usuales lesiones de tal accidente: su estómago comenzó a hincharse, y progresivamente la inflamación subió a su pecho y garganta, produciendo ahogos que lo llevaban cada vez más hacia la muerte en este estado “pidió...al alcalde y a los principales del común lo abriesen cuando falleciese para que viesen de que era originado dicho bulto, porque creía era maleficio que la había hecho su suegra”. El alcalde cumplió con el encargo, y en el difunto se llevó a cabo esta original autopsia que reveló “una bola de sangre traspasada de cerdas de caballo o mula y las tripas amarradas a trechos con hilos o seda blanca y así mismo la vejiga y el corazón consumidos totalmente sin carne, como lo vieron y reconocieron todos los de aquella comunidad”. De inmediato se procedió a interrogar a la presenta hechicera, que de primera instancia reconoció haberlo hecho porque el tal Pedro Quispe “era un desvergonzado”, y aunque más tarde negó su culpabilidad, fue puesta en prisión y remitida a Huamanga, incriminada aún más porque en su casa se hallaron objetos y pócimas de uso atribuido a la brujería. A su vez ella reconoció tales cosas como haberlas comprado para curar a una de sus hijas (Millones 1983:67).

Si se observa con detenimiento estos dos últimos casos, podrían integrar, sin duda, la lista de los procesos de hechicería que se llevaron a cabo en la Península Ibérica. Esto no significa que ninguno de los elementos usados por los presuntos “brujos” o que los síntomas de las víctimas, no pudieran tener equivalente en el mundo ameri-

cano. Pero aun reconociendo la posibilidad de desarrollos paralelos en la religiosidad popular de ambos continentes, es evidente que la interpenetración de complejos de creencia tenía ya una cierta vigencia en los Andes. Recuérdese que incluso los curacas del siglo XVIII podían ser mestizos, que se habían infiltrado hasta en los cabildos de indios (Mörner 1966:155-160).

El atardecer de la Colonia muestra un panorama de vital mestizaje que va organizándose al ritmo de las interpretaciones que los indígenas producen del vendaval de incitaciones (personas, alimentos, ropas, costumbres) que le llega de Occidente. Tal situación responde a las modificaciones en la estructura misma del espacio colonial, donde el contrabando introducido en las costas del Atlántico cambiaba de orientación al comercio interno. Ferias y caravanas debieron alterar la paz de los puntos intermedios entre Lima, Cuzco y Potosí, y entre ellos estaba Huamanga. Pronto sus arrieros empezarán a destacar por las distancias devoradas por sus bestias de carga, y por los mundos que se abrían ante sus ojos.

## Bibliografía

Documento Nr.1. Resumen de la Visita Eclesiástica que se hizo de los beneficios curatos que ay en las Provincias de Quispicanchas Paucartambo Calca y Lares Marquesado de Oropesa y principales de Abancay. Perteneciente al obispado del Cuzco. Año 1687 [Obispo Manuel de Mollinedo]. Archivo General de Indias. Audiencia de Lima, legajo 306.

Documento Nr. 2. Autos contra Don Pedro Ygnacio Inga, año 1703. (Anotaciones en el folder). El propio documento tiene un encabezamiento equivocado: Don Bernardo Figueroa Br. con el capitán Sancho de Castro sobre propiedad de una capellanía que fundó Doña Ysabel Barreto en folio 45, año de 1709. Archivo Arzobispal de Ayacucho, sección Hechicerías e Idolatrías, Herejías y Dogmas (la numeración es del investigador los documentos no la tienen).

Acosta, Antonio

- 1987 Estudio biográfico sobre Francisco de Avila. En: *Ritos y tradiciones de Huarochirí del siglo XVII*. Gerald Taylor (traductor). Instituto de Estudios Peruanos, Lima.

Alvarez, Bartolomé

- 1998 *De las costumbres y conversión de los indios del Perú. Memorial a Felipe II*. Polifemo, Madrid.

Bauer, Brian S.

- 1992 *The Development of the Inca State*. University of Texas Press, Austin.

Betanzos, Juan de

1987[1551] *Suma y narración de los Incas*. Traducción, notas y prólogo de María del Carmen Martín Rubio. Ediciones Atlas, Madrid.

Cabello Valboa, Miguel

1951[1586] *Miscelánea antártica*. Instituto de Etnología, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima.

Carrera, Fernando de la

1939[1644] *Arte de la lengua yunga*. Universidad Nacional de Tucumán, Instituto de Antropología, Tucumán.

Castilla y Zamora, Chiristóval de

1677 *Constituciones synodales de el obispado de la ciudad de Guamanga*. Gerónimo de Contreras, Lima.

Cavero, Ranulfo

1998 Los danzantes de tijeras en la fiesta de Corpus Christi. (en este volumen.)

Cireulo, Pedro

1987[1530] *Reprovação de las supersticiones y hechizerías*. Albatros Hispanofilia ediciones, Valencia.

Cook, Anita G.

1994 *Wari y Tiwanaku: Entre el estilo y la imagen*. Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.

Egaña, Antonius de

1954-1970 *Monumenta peruana*. Institutum Historicum Soc. Iesu, Roma.

Gallegos, Raul

s.f. Videos de fiestas del Perú. (colección privada.)

González Carré, Enrique y otros

1996 *La ciudad inca de Vilcashuamán*. Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga, Ayacucho.

González Holguín, Diego

1952[1607] *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú*. Instituto de Historia, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima.

Millones, Luis

1964 La "idolatría de Santiago". Un nuevo documento para el estudio de la

- evangelización en el Perú. En: *Cuadernos del Seminario de Historia*, número 7, pp. 31-33. Instituto Riva Agüero, P.U.C., Lima.
- 1979 Los ganados del Señor: Mecanismos de poder en las comunidades andinas, siglo XVIII y XIX. En: *América Indígena*, vol. XXXIX, nr. 1, pp. 107-146. Instituto Indigenista Interamericano, México.
- 1983 Medicina y magia: Propuesta para un análisis de los materiales andinos. En: *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos*, tomo XII, nr. 3-4, pp. 63-68. IFEA, Lima.
- 1984 Shamanismo y política en el Perú colonial: Los curacas de Ayacucho. En: *Histórica*, Vol. VIII, Número 1, pp.131-150. Departamento de Humanidades, Pontificia Universidad Católica, Lima.
- 1986 *Antología general de la prosa en el Perú. Vol. I. Los orígenes. De lo oral a lo escrito*. Ediciones Edubanco, Lima.
- 1987 *Historia y poder en los Andes centrales (desde los orígenes al siglo XVII)*. Alianza Universitaria, Madrid.
- 1997 El culto a las imágenes sagradas: Religiosidad popular en el Norte del Perú. En: *Pensar América. Cosmovisión mesoamericana y andina*, pp. 311-331. Antonio Garrido, compilador. Córdoba.
- 1998 *De la evangelización colonial a la religiosidad popular peruana: El culto a las imágenes*. Fundación El Monte, Sevilla.
- Millones, Luis (Compilador).
- 1990 *El retorno de las huacas*. Instituto de Estudios Peruanos y Sociedad Peruana de Psicoanálisis, Lima.
- Millones, Luis, Pratt, Mary
- 1989 *Amor brujo. Imágenes y cultura del amor en los Andes*. Instituto de Estudios Peruanos, Lima.
- Molina, Cristóbal de
- 1943[1574] Fábulas y ritos de los Incas. En: *Las crónicas de los Molinas*. Los pequeños grandes libros de historia americana, serie I, tomo IV. Librería e Imprenta Miranda, Lima.
- Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua, Joan de
- 1993[1613] *Relación de antigüedades deste reyno del Pirú*. IFEA y C.E.R.A., Bartolomé de las Casas, Cusco.
- Sarmiento de Gamboa, Pedro
- 1942[1552] *Historia de los Incas*. Emecé Editores, Buenos Aires.
- Schultes, Richard E., Hofmann, Albert
- 1982 *Plantas de los dioses*. Fondo de Cultura Económica, México.

Taipe, Nestor G.

1991 *Ritos ganaderos andinos*. Editorial Horizonte, Lima.

Varón, Rafael

1990 El Taki Onqoy: Las raíces andinas de un fenómeno colonial. En: *El retorno de las huacas*. Luis Millones (ed.). IEP y Sociedad Peruana de Psicoanálisis, Lima.

