

Procesos de idolatría, discursos nativos y religiosidad en el mundo andino colonial*

Idolatry Processes, Native Discourses and Religiosity in the Colonial Andean World

Alberto Díaz Araya

Universidad de Tarapacá
albertodiaz@uta.cl

Juan Chacama Rodríguez

Universidad de Tarapacá
jchacama@uta.cl

El artículo tiene como propósito analizar un conjunto de crónicas y documentos conocidos en la etnohistoria andina como "*Procesos de Idolatría*", llevados a cabo especialmente en los Andes centrales (Perú) a fines del siglo XVI y comienzos del XVII. Puntualizando, este artículo se inicia con una contextualización histórica, al exponer el ambiente y las condiciones en las cuales se efectuaron dichos procesos en contra de las creencias y prácticas religiosas de los indios. Seguidamente, se plantean las dificultades que presentan los documentos coloniales sobre idolatrías como fuentes, examinando el contenido de los discursos, la estructura que lo componen como los problemas que estos presentan. Asimismo, se realiza un ejercicio en el cual se aplica el contenido de la información documental como una aproximación a prácticas religiosas prehispánicas en los Andes; a manera de ejemplo se desarrollan tres aspectos: los ritos agrícolas, *machays* o culto a los ancestros y el arte rupestre como *waka*.

Palabras clave: idolatrías, discursos, mundo andino.

In this article we analyse a set of chronicles and documents known in the Andean Ethnohistory as "Processes of Idolatry", which were carried out especially in the Central Andes (Peru) in the late sixteenth and early seventeenth centuries. We begin with a historical context, to expose the environment and the conditions under which these processes were carried out against the religious beliefs and practices of the Indians. We also identify the difficulties presented in the colonial documents on idolatry as sources, and analyse the discourses, structure and problems they present. Likewise, we apply the documentary information content in an exercise as an approach to the pre-Hispanic religion in the Andes. By way of example, we develop three aspects: agricultural rites, *machays* or ancestor worship and the cave art, such as *waka*.

Keywords: idolatry, discourses, andean world.

Recibido: 26 de agosto de 2011

Aprobado: 9 de enero de 2012

* Artículo resultado del proyecto FONDECYT N° 1100132 y del Proyecto de Investigación Mayor de Ciencia y Tecnología de la Universidad de Tarapacá, N° 5732-12. Asimismo, se agradece el apoyo del Convenio de Desempeño Universidad de Tarapacá-Mineduc.

Todas las relaciones y crónicas, especialmente las de carácter religioso, son coincidentes al señalar la enorme cantidad de ídolos y variados formatos de idolatría conocidos por las poblaciones indígenas andinas entre los siglos XVI-XVII. Al respecto, el cura José de Acosta (1590) las describió como:

La idolatría, dice el Sabio, y por él el Espíritu Santo, que es causa y principio de todos los males, y por eso el enemigo de los hombres ha multiplicado tantos géneros y suertes de idolatría, que pensar de contarlos por menudo es cosa infinita. Pero reduciendo la idolatría a cabezas, hay dos linajes de ella: una es cerca de cosas naturales; otra cerca de cosas imaginarias, fabricadas por invención humana. La primera de estas se parte en dos, porque o la cosa que se adora es general como sol, luna, fuego, tierra, elementos, o es particular como tal río, fuente o árbol o monte, y cuando no por su especie sino en particular, son adoradas estas cosas, y este género de idolatría se usó en el Pirú en gran exceso, y se llama propiamente guaca. El segundo género de idolatría, que pertenece a invención o ficción humana, tiene otras dos diferencias: una en que consiste en pura arte e invención humana, como es adorar ídolos o estatuas de palo, o de piedra o de oro, como de Mercurio o Palas, que fuera de aquella escultura o pintura, ni es nada ni fue nada. Otra diferencia es de lo que realmente fue y es algo que no lo finge el idólatra que lo adora, como los muertos o cosas suyas que por vanidad y lisonja adoran los hombres (Acosta [1590] 1940: 218, 219).

Tanto para las autoridades eclesiásticas, órdenes religiosas como para el clero secular fue una preocupación que tempranamente requirió de instructivos y normativas para combatir las idolatrías en el mundo andino, amén de las políticas catequéticas y evangelizadoras (Urbano 1994; Estenssoro 1994). Asimismo, se organizaron en Lima tres Concilios (1551, 1557 y 1583), llamando la atención respecto de la causa idólatra indígena, y sobre todo, cómo extirparla. Desde una perspectiva argumental, entre los teólogos y curas doctrineros se erigieron voces disonantes que discursivamente intentaron "fijar" el límite entre el "indio cristiano" y el "idólatra", o si la idolatría era un pecado contra Dios o contra natura (Duviols 1977). Paralelo a estas controversias, el virrey Francisco Toledo a partir de 1570 organizó una campaña para argumentar los "justos títulos" de la Corona española sobre el Perú. La argumentación se basó en dos puntos que es dable destacar: 1) la tiranía de los Incas sobre los demás pueblos antes de la llegada de los españoles, y 2) los pecados contra natura (antropofagia, sacrificios humanos, sodomía, bestialidad) propios de la época del *Tawantinsuyo*. Estos dos tópicos favorecían la Conquista hispana y la intervención sobre los pueblos del Perú (Duviols 1977).

Más allá de esta argumentación, el virrey Toledo señala que la conversión de los indios y el término de la "*religión incaica*" es un asunto de Estado, implicando de paso el principio de subordinación de la Iglesia al Estado. Así, Toledo consideró a las prácticas religiosas nativas como un refugio cultural

y foco de resistencia contra la Corona, oponiéndose no solo la evangelización, sino a la totalidad de la civilización española bajo la rúbrica de la policía humana o la policía cristiana. No ajenos al debate, la Compañía de Jesús organiza en 1578 las "doctrinas de asiento", cuyo método, y también su literatura, se caracterizó por conceder prioridad a la refutación teórica y a la persuasión en torno a las idolatrías de los nativos. Este proceso en la práctica solo logró conversos en lo que respecta a conversiones voluntarias (Duviols 1977).

En síntesis, es posible sostener que si bien la extirpación de idolatría estuvo presente entre los objetivos eclesiásticos a inicios de la invasión hispana, las inexactitudes de los conceptos, las discusiones al interior de la curia, la falta de sentido crítico del clero y la tendencia a las ceremonias clandestinas de los indígenas, provocaron la sensación de que el problema de la extirpación estaba resuelto. El presente artículo intenta realizar una aproximación al tipo de discurso en los cuales se enmarcan los "Procesos de Idolatría" y su estructura organizativa. Paralelamente, se deja de manifiesto algunas dificultades que presentan estos juicios como fuente para los estudios etnohistóricos y lingüísticos sobre poblaciones indígenas andinas.

Sobre discursos y recursos

En América durante los siglos XVI y XVII se registraron una pluralidad de discursos, donde resaltan, el "Discurso de Relación", como un discurso informativo donde se describen lugares y objetos, se narran hechos y se caracterizan personajes y el "Discurso Judicial y Deliberativo" enunciado ante un juez, un tribunal o asamblea deliberativa (Invernizzi 2000). Los "Procesos de Idolatría", siguiendo en parte la apuesta de Ángel Rama (1998), son el rostro escrito de las campañas de extirpación, las que fueron principalmente un instrumento de represión caracterizado por denuncias, acusaciones, investigaciones, interrogatorios, juicios, sentencias y castigos (Griffiths 1998:47-92). Estos "Procesos" se llevaron a cabo al interior de las denominadas "Visitas de Idolatrías" en sucesivas campañas de extirpación, siendo su objetivo central erradicar de raíz las prácticas cúllicas de los naturales. De esta manera, extirpar las idolatrías *significaba arrancar de raíz las creencias y prácticas prehispánicas, es decir, ir a buscarlas en la propia conciencia de los individuos, desterrarlas tanto del territorio físico como del espacio mental* (Urbano, en Arriaga 1999: XXXVII).

Como discurso, los "Procesos de Idolatría" presentan una estructura retórica. Urbano trata al discurso de idolatrías como una invención retórica del hecho idolátrico, impulsado en gran medida por el sacerdote jesuita Pablo Joseph de Arriaga (Arriaga 1999: LXXV-LXXXIV), que los caracteriza como un particular tipo de discurso judicial, puesto que estos son deliberativos y se caracterizan por su argumentación ante un juez o asamblea. De esta forma, son más bien el resultado de un interrogatorio forzado que no registran movimiento de información entre dos partes (Millones 1987). Son al mismo tiempo, juicios orales, transcritos por un escribano. El equipo constitutivo de estos juicios está compuesto, en términos generales, por: el Visitador, nombrado por el Arzobispo, que recibe el título de juez visitador general eclesiástico de las idolatrías; el Fiscal de Visitas, que teóricamente

debía ser un español, estaba encargado de coordinar las actividades en que intervenía el Visitador y las autoridades locales, de las relaciones con los indios, del arresto de los inculpados y frecuentemente hacía las veces de intérprete. Finalmente un Notario que ejercía funciones de escribano, papel esencial dado el carácter formalista y burocrático de la visita, que precisaba que toda declaración debía quedar correctamente asentada (Duviols 1977: 249-251).

En cuanto a su estructura discursiva, para definir los términos de esta, seguimos el análisis de testamentos realizado por Lucía Invernizzi (2002). De esta manera, distinguimos dos tipos de discursos diferenciados. Uno referente a la fórmula inicial que sigue tanto el proceso en su conjunto: nombrar al visitador, su aceptación, la proclamación del edicto en cada pueblo, etc; como en el particular interrogatorio a cada testigo: identificación, procedencia y juramento del testigo. El otro discurso guarda relación con las preguntas y respuestas en cuanto a la materia tratada. En dicho sentido se puede decir que la estructura discursiva de estos juicios es de carácter binaria: discurso administrativo burocrático y discurso de contenidos. Respecto de los actos del habla, existe, para el interrogado, un acto declarativo de identidad tanto religiosa como civil (nombre y lugar de procedencia del testigo y su profesión de fe cristiana); de igual modo, existe un acto testimonial a través del cual da cuenta de las preguntas recibidas. Este acto testimonial en algunos documentos es monofónico, en el sentido que es solo un testigo el que declara; sin embargo en otros documentos el acto testimonial es polifónico, implicando más de una voz, las que se suceden, se “enfrentan”, se condicen o se contradicen. Asimismo, en los componentes del aparato oficial existe igualmente un acto de identidad, reflejado en los nombramientos y aceptación de los cargos (visitador, intérprete, etc.) y, un acto inquisitivo mediante el cual se inquiriere al testigo sobre determinadas materias. Además de estos dos actos del habla de los miembros del aparato oficial, existe también un acto decisorio mediante el cual se pronuncia la sentencia. Al igual que los testamentos, en que el texto testamentario es el resultado del acto escritural del escribano, la *conscriptio* (Invernizzi 2002), sucede lo mismo en los Juicios de Idolatría, en los cuales según sea la intervención del escribano, esta podría llegar a desdibujar los testimonios de los testigos, situación que veremos en los problemas de los juicios como fuentes historiográficas.

El marco jurídico

Jurídicamente, los “Procesos de Idolatría” responden tanto a ordenanzas civiles como eclesásticas. La legislación contenida en numerosos documentos emitidos por la Corona era tajante en estos aspectos. Dos ejemplos:

Instrucciones dadas a Diego Colón el 3 de mayo de 1509 antes de encargarse de la embarcación *La Española*, puntualizaban que:

Habéis de dar orden que los indios no hagan fiestas ni ceremonias que solían hacer, si por ventura lo hacen, sino que tengan en su vivir las mismas maneras que las otras gentes de nuestros reinos; y que se haya de procurar en

ellos poco a poco, y con mucha maña, y sin escandalizar y maltratar.

Una recopilación de 1680 donde se recoge literalmente la Real Cédula de 26 de junio de 1523 en la cual Carlos V decía que:

Ordenamos y mandamos a nuestros Virreys, Audiencias y Gobernadores... que en todas aquellas provincias hagan derribar y derriben, quitar y quiten los ídolos, aras y adoratorios de la gentilidad y sus sacrificios y prohíban expresamente con graves penas a los indios idolatrar y comer carne humana... y hacer otras abominaciones contra nuestra santa Fe Católica y toda razón natural (Urbano [Ed] en Arriaga [1621] 1999: XX y XXI, respectivamente).

En cuanto al marco eclesiástico, este se definió para la América andina durante el Primer y Segundo Concilio limense (1551, 1567/1568, respectivamente). En estos documentos quedaron plasmadas las orientaciones generales acerca de la instrucción que se debería impartir a los indios y la disposición que los españoles deberían acatar en esta nueva tierra. A saber:

Los [documentos] del Primer Concilio limense (1551) recuerdan el principio de que ella [la idolatría] es contraria a la "ley natural" y hecha para "honra y culto del demonio". Y los del Segundo Concilio limense (1567/1568) retoman la idea de destruir las huacas y de colocar en su lugar cruces. Invitan a los sacerdotes, doctriberos o párrocos, a visitar todos los lugares de sus feligresías o parroquias, teniendo particular cuidado en detectar lo que se refiere a ritos prehispánicos. Para los que persistan en costumbres y prácticas religiosas antiguas *se dictan penas más severas y más variadas*¹. La lista de supervisiones es más larga en los textos de 1567/1568 que en los de 1551. La preocupación por denunciar con precisión hechos y prácticas idolátricas obliga a los prelados y a las autoridades a desmenuzar sus normas y a enumerar las expresiones rituales o creencias que con mayor frecuencia se cometen en contra de la "verdadera religión" (Urbano [Ed] en Arriaga [1621] 1999: XXVII).

Posteriormente, el Tercer Concilio limense (1582/1583) no innovó en materia de juicio sobre las prácticas idolátricas. Este Tercer Concilio dio por sentado lo proclamado por los dos Concilios anteriores. Más bien se concentró en la difusión de la *doctrina christiana* (Urbano [Ed] en Arriaga [1621] 1999: XXVIII).

¹ Lo destacado es nuestro.

¿Contra quién se llevaron a cabo los “Procesos de Idolatría”?

Como se decía anteriormente, los “Procesos de Idolatría”, llevados a cabo en el marco general de la extirpación de idolatrías, tenían como objeto erradicar la religiosidad de los nativos, tanto física como mental. Así, lo “Procesos” estuvieron principalmente orientados en contra de las personas más visibles, que ejercían prácticas asociadas al culto de las *wacas* (imágenes, piedras o sitios adoratorios). Los ministros de idolatrías, vistos como hechiceros, fueron su objetivo principal. Estos se manifestaron ante los visitantes por voluntad propia, en cuyo caso fueron absueltos, o acusados por otros miembros de su comunidad, en cuyo caso se establecieron los mencionados “Procesos de Idolatrías”. ¿Quiénes eran estos ministros de idolatrías? Arriaga en su texto sobre las idolatrías en el Perú, entrega una larga lista de estos personajes y sus variados rangos y funciones (Arriaga [1621]1999:41-49). Una rápida mirada nos enfrenta a un gran número de funciones que además del cuidado y comunicación con las *wakas* (*huacas*), incluye actos de curar y de adivinar. Funciones, estas últimas, que se ven como propias de los especialistas religiosos de las comunidades tribales de Sudamérica contemporánea, que muestran prácticas y pautas de comportamiento que son típicas de los chamanes (Griffith 1998:132). En el siguiente cuadro se sintetizan los cargos y las sentencias dictadas por el bachiller visitador de idolatrías, Phelipe de Medina, el año de 1652, durante la visita de idolatrías efectuada en Cajatambo, pueblos de Cauxul, Lancha, San Benito y Andaxes (García 1994:477-480)².

Al detenernos a examinar la tabla precedente, advertimos que las sentencias consistían, por una parte, en llevar elementos de oprobio (insignias) que señalan públicamente su calidad de idólatras sentenciados; al llevar una *corosa* (especie de cucurucho puesto sobre la cabeza) y una soga al cuello, tal como se detalla

...mando que mañana lunes dies y ocho del corriente se prendan con los cuerpos de los culpables y reos en la carçel publica de este dicho pueblo y estando en ella se les notifique sus sentençias y se le señalen las insignias con que el dia siguiente dies y nuebe de este dicho mes saldran de la dicha carçel en ala y proseçion siguiendo el estandarte de la fe que ha de ir delante con la desencia y solemnidad debida hasta llegar a la puerta de la iglesia... (García 1994:478).

Por otra parte, la sentencia real fue el destierro a la ciudad de Lima, con seguridad a la cárcel del Cercado, lugar destinado para hechiceros y dogmatizadores. En cuanto a los cargos por los cuales fueron imputados los acusados, podemos observar que estos guardan estrecha relación con aspectos de la medicina tradicional (curanderos) y con ritos agrícolas, destinados a obtener

² Documento XIII, del libro *Ofensas a Dios: “Testimonio de las sentençias de las visitas de ydolatría de Caxatambo de los yndios que van desterrados a Lima”*. Cajatambo, 1652 AAL, Sección de Hechicerías e Idolatrías. Leg. III:exp. 4 (García 1994). Se mantiene la escritura en castellano antiguo.

Cuadro 1: Cargos y sentencias en Cajatambo (1652)

Sentenciado	Cargo	Sentencia
Juan Capcha Callan Natural de Caujul Aillo Huaraz	<i>Por diestro maestro y sacerdote que ofrendaba a la acequia llamada Cochaparcco</i> <i>Por Curandero</i>	<i>Llevar corosa</i> <i>Llevar una soga a la garganta</i> <i>Dos años de destierro a Lima, con cruz de palo al cuello</i>
Pedro Puma Natural de Andajes	<i>Por sacerdote e idólatra de la toma de acequia</i> <i>Por adiestrar muchachos (inocentes) en guiar el agua de la acequia</i> <i>Por ofrendar en sus chacras</i> <i>Por consultar a una curandera</i> <i>Por celebrar el baile de Mallco</i>	<i>Llevar corosa</i> <i>Llevar una soga a la garganta</i> <i>Un año de destierro a Lima, con cruz de palo al cuello</i>
Pueblo Puma Natural de Andajes?	<i>Por administrar y ofrendar a la acequia</i> <i>Por adiestrar muchachos que fueron a la acequia (repartirles chicha y sanco)</i> <i>Celebrar el baile de Mallco</i>	<i>Llevar corosa</i> <i>Llevar una soga a la garganta</i> <i>Un año de destierro a Lima, con cruz de palo al cuello</i>
Martín Chinchai Natural de Andajes?	<i>Por cuidar la acequia y ofrendar</i> <i>Por ofrendar a sus chacras</i> <i>Por curandero (se curó a sí mismo)</i> <i>Por guiar jóvenes en el uso de la acequia (les repartió chicha y sango)</i>	<i>Llevar corosa</i> <i>Llevar una soga a la garganta</i> <i>Un año de destierro a Lima, con cruz de palo al cuello</i>

(Continuación Cuadro 1)

<p>Juan Nuna Chagua (llamado también Cucun)</p>	<p><i>Por administrar la acequia</i> <i>Por ofrendar en la boca toma</i> <i>Por ofrendar su siembra de maíz</i> <i>Por hechicero que recomienda ayuno "gentilicio"</i> <i>Por celebrar tres veces el Mallco</i> <i>Por acudir a curanderas</i></p>	<p><i>Llevar corosa</i> <i>Llevar una sogá a la garganta</i> <i>Un año de destierro a Lima, con cruz de palo al cuello</i></p>
<p>Luisa Quellay Aylo Mitma</p>	<p><i>Por adivina</i> <i>Por curandera</i> <i>Por ofrendar a las chacras</i></p>	<p><i>Llevar corosa</i> <i>Llevar una sogá a la garganta</i> <i>Un año de destierro a Lima, con cruz de palo al cuello</i></p>

Fuente: García (1994).

beneficios para sus cosechas; en último término, ritos destinados a cuidar la supervivencia de la comunidad (por ejemplo: cuidado y administración de las "boca toma", acequias y chacras), entre otros aspectos.

La textualidad y sus problemas en los juicios de idolatría

Uno de los problemas que surgen en el análisis de juicios, sean estos de cualquier orden, es el de la credibilidad de los testimonios entregados. Un buen ejemplo de análisis de textualidad es el Tuozo (1996), el que aborda la verosimilitud en el estudio de sumarios criminales, proponiendo que más importante que el testimonio del acusado, falso por lo demás, es el marco contextual que este usa, y que da cuenta de la realidad social del individuo; realidad que involucra también al aparato judicial con el que tenía que lidiar. Similar apreciación hizo en su momento Millones (1987), señalando que el acusador puede ser la mejor fuente de información para el historiador, debido a que no está necesariamente preocupado por evitar incriminarse a sí mismo; pero sus motivos pueden ser sospechosos (Millones 1987:179). Al margen de lo señalado, el análisis de algunos documentos sobre idolatrías nos entrega una perspectiva directa de algunos casos que evaluamos:

a. El escribano

¿Cuánto hay como una fórmula preestablecida en lo que señalan los juicios? El análisis de dos documentos, de similares características, nos será útil para

avanzar en este propósito. Se trata de los documentos “*Ynformación secreta contra los visitadores de idolatría hecha en la villa de Carrion de Belasco*”, Huaura, 1622.AAL. Sección Hechicería e Idolatrías. Leg.1:exp.8 (García 1994:93-121) y “*Averiguación que se hizo de la conducta observada por los Visitadores durante el tiempo que les tocó ver las causas de idolatría*”, Nazca, 1623. AAL. Sección Hechicerías e Idolatrías. Leg.1esp.9 (García 1994:122-138). Ambos, son causas establecidas en contra de visitadores eclesiásticos³ que realizaron sus respectivas visitas en el corregimiento de Cajatambo en las primeras décadas del siglo XVII. Las causas se llevan a cabo el año 1622 en Huaura y en 1623 en Santiago de la Nazca. En términos generales, se trata de 27 preguntas⁴ destinadas a conocer el comportamiento de los visitadores durante el recorrido por los corregimientos, y si estos cumplieron debidamente el cometido de su misión. La primera causa incorpora diez testigos y la segunda cuatro, lo que permite un buen número de contrastaciones para una misma pregunta.

Una mirada general a los documentos mencionados nos plantea ciertas interrogantes respecto de las respuestas dadas por los testigos. Un ejemplo, para la pregunta *Si pusieron cuidado en la reducción de indios o si lo dejaron de hacer*. La respuesta de los testigos fue la siguiente: Villa de Carrión de Belasco, Huaura:

Testigo	Respuesta
1	<i>No sabe</i>
2	<i>No sabe</i>
3	<i>...vido que el dicho visitador hizo grandes diligencias para reducir a sus pueblos muchos indios que estaban ausentes i redujo a muchos...</i>
4	(faltan folios en el original)
5	<i>...hizo grandes diligencias en redusir los yndios a sus pueblos...</i>
6	<i>...puso gran diligencia en la reducion de los indios...</i>
7	<i>(Es el cura y vicario de la villa. Solo responde la pregunta general)</i>
8	<i>...puso gran diligencia en reduzir a los indios a sus pueblos...</i>
9	<i>...hizo grandes diligencias en que se redujesen los indios ausentes a sus pueblos...</i>
10	<i>...hizo gran diligencia para reduzir a sus pueblos a los indios ausentes i que redujo algunos...</i>

Fuente: García 1994.

³ Los visitadores mencionados (primera pregunta, Documento de Huaura) son los doctores Francisco de Ávila, Diego Ramírez, Fernando de Avendaño, Julián de los Ríos y Alonso Osorio; el licenciado Luis de Mora y los bachiller Francisco de Estrada, Rodrigo Hernández Príncipe y Hernando Maldonado (García 1994:97).

⁴ Las preguntas solamente se escriben y se enumeran en el primer documento. En el segundo documento solo se hace referencia al número de estas.

Santiago de la Nasca

Testigo	Respuesta
1	<i>...que todos los años se queman los ranchos de los indios en acabando las vendimias y se reducen los indios al pueblo hasta que ay uvas en las viñas otra ves y esto es todos los años y ansi manda el visitador...</i>
2	<i>...todos los años los tenientes de estos valles en acabando la vendimia queman los ranchos de los indios hasta que otra vez ay uvas en las viñas...</i>
3	<i>...todos los años se les queman a los indios los ranchos que tienen fuera de la reduccion para que vivan en el pueblo y quando viene la cosecha se buelven ellos donde tienen sus haciendas...</i>
4	<i>...todos los años se les queman a los indios los ranchos que tienen fuera de la reduccion para que vivan en el pueblo y quando viene la cosecha se buelven ellos donde tienen sus haciendas...</i>

Fuente: García 1994.

Aunque las respuestas a la misma pregunta difieren entre sí, llama la atención ver que, al interior de cada uno de ellos, las respuestas, cuando las hay, son casi idénticas. Esta singularidad que se repite en varias de las 27 preguntas motiva a pensar en una fórmula preestablecida. ¿Los testigos respondían todos, más o menos, de una misma manera? o, el escribano ¿reinterpretaba las respuestas a una fórmula manejada por él? ¿Qué hay que tomar en cuenta de estas respuestas?, ¿el promedio?, ¿la idea central del conjunto? Si bien no poseemos una respuesta a estas interrogantes, a lo menos podemos plantear una duda razonable respecto del grado de intromisión del escribano durante la transcripción de los juicios. Un punto adicional respecto del escribano guarda relación con la forma de redactar las respuestas dadas por los testigos. En el conjunto de documentos analizados se percibe que la forma de expresar las respuestas de los testigos es muy parecida a una narración hispana, en la que los términos que hacen alusión a la hechicería, al demonio, son profusamente utilizados para articular la narración y de paso cargarla con significaciones negativas para la época. De lo anterior, dos aspectos podemos señalar. Uno, la forma de narrar nativa en los Andes Centrales del siglo XVII es distinta a la expresada en los documentos. Esto se percibe contrastando tales documentos con el manuscrito de Huarochiri escrito en lengua quechua⁵, el cual narra las tradiciones de la región y, aunque la esencia de los relatos es coincidente, la forma de expresarlos y los énfasis son distintos en uno y otro discurso. Dos, se sospecha

⁵ El manuscrito de Huarochiri fue rescatado por Francisco de Ávila en su recorrido por el distrito de Huarochiri, durante la primera década del siglo XVII. Utilizamos la traducción del lingüista Gerald Taylor (1987a), sin desmerecer la versión de Arguedas (1975), debido a que Taylor realiza un análisis etnolingüístico del manuscrito, el cual circula entre los especialistas en etnohistoria andina como una de las traducciones más aceptadas en cuanto al quechua original del siglo XVI. La de Arguedas responde más a parámetros literarios que a un estudio lingüístico en profundidad sobre la "lengua de los inkas".

que existe una intencionalidad en el escribano en otorgar ciertos énfasis (negativos) a la transcripción.

b. Los temores circundantes

Otro aspecto problemático en los textos de los juicios está relacionado con las circunstancias en las cuales se producía la visita. Desde el momento en que se exhibía el edicto que anunciaba una próxima visita, la comunidad se llenaba de temores. Algunos de estos temores se traslucen en respuestas entregadas por los indios durante la causa impuesta contra los visitantes. En tal sentido

...que sabe que muchos yndios desta doctrina de miedo del dicho visitador manifestaron algunas conopas disiendo adoravan en ellas y que este testigo manifesto la suya sin aber adorado jamas en ella sino que de solo de miedo porque no le molestasen lo hizo... (Pedro Arias, testigo de Huaura) (García 1994:108).

...dixo quel dicho visitador dio tormento a algunos indios i que el tormento no fue mas que açotarles para que descubrieran las guacas... (Francisco Chumbi, Huaura) (García 1994:113).

...que sabe i vido que el dicho visitador dio tormento a algunos indios i el tormento fue amarrarles i açotarles i que muchos de miedo del dicho tormento decian que eran idolatras no siendolo i otros que lo eran confesavan la verdad i que si no les apremiase desta manera no se descubriera cosa alguna... (Juan Paico, Huaura) (García 1994:118).

Los párrafos precedentes dejan entrever aspectos de la visita que causaban gran temor en los indígenas ¿sería esto común en todo el territorio andino? Algo de esto se refleja cuando la misma Iglesia encargada de evaluar la conducta de sus visitantes introduce la siguiente pregunta:

Y si saven que los dichos visitantes para dar color y justificar su proseder en la dicha visita dieron tormento a algunos yndios para que con miedo declarasen que avian sido ydolatrías y tenían ydolos en quien creyan no siendo asi digan (pregunta 24 en los citados documentos de Huaura y Nasca) (García 1994:101).

Otra interpelación, a lo menos curiosa, del mismo listado apunta hacia lo exacerbada que estaba la situación entre los clérigos, los indígenas andinos y las idolatrías:

Y si saben que los [testado: dichos visitantes] criados de los dichos visitantes y otras personas allegadas a ellos vendían a los dichos yndios ydolos y otras cosas porque

los dichos yndios para dar gusto y contento a los dichos visitadores los exhibiese diciendo que eran los ydolos en quien adoravan o tocantes a cultos dellos (pregunta 25) (García 1994:101).

Aunque todas las respuestas a esta pregunta, tanto en Huaura como en Nazca, son negativas, en cuanto los testigos dicen no saber nada al respecto. Un testigo de Huaura señala que:

...que el dicho visitador açotava a los indios i les apremiava a que descubriesen las guacas i que unos las descubrian las que tenian *i otros sin tenerla de miedo dezian que tenian idolos i buscavan piedras diziendo que adoravan en ellas*⁶ i que si no se usara de rigor no se descubriera ninguna guaca... (Hernando Tanta, Huaura) (García 1994:121).

Otro aspecto apremiante para los indígenas fueron los actos de oprobio a los cuales fueron sometidos. Ya señalamos que una vez descubiertos como idólatras, estos debían portar públicamente las insignias de su "abominación" como las mencionadas *corosa*, además de cortar sus cabellos⁷. Lo anterior se constata en el siguiente párrafo:

...reparando en ellos por verlos sin cabello preguntaron q(ue) gente era y porq(ue) estauan trasquilados. Y sabiendo q(ue) lo / estauan por ser dogmatizadores. Y auerlos cogido en idolatrias... (Taylor 1987b:90).

Los antecedentes aquí expuestos nos entregan una rápida visión respecto del contexto en el cual se desenvolvían las visitas y los temores que las circundaban. Los indígenas sabían que sus creencias estaban siendo cuestionadas, y más aún, castigados por ellas. Pese a los temores, igual confesaron lo que el Visitador requería. ¿Lo hicieron para que los dejasen en paz? ¿Debemos leer lo que los textos dicen, aun sabiendo las condiciones de las visitas? Al igual que nuestras dudas ante la intervención del escribano en los textos de idolatría, manifestamos aquí algunas inquietudes en cuanto al contexto en el cual se produjeron dichos textos y a las dificultades que estos presentan como fuente historiográfica.

Como contraposición, debemos considerar las recomendaciones que hiciera el jesuita Arriaga (1621), el cual advierte sobre los procedimientos de los visitadores. En tal sentido es dable considerar que: *Había que ganar la confianza de un indio de razón mediante el ofrecimiento de premios; Conversar en secreto con un indio viejo, regalándole, "acariciándole", dándole de comer.* Las palabras de Arriaga, nos invitan a pensar en un clima de intimidad que también pudo ser *intimante*, revelando el fin último, que era en definitiva

⁶ Lo destacado es nuestro.

⁷ Anterior a la Conquista de América, el cabello humano fue un preciado ornamento, especialmente entre los hombres. La variedad de peinados con diferentes formas de trenzas, ha sido ampliamente documentado por la Arqueología (Arriaza *et.al.* 1986).

ganar la confianza de los indios, para que declararan sus idolatrías. Es probable que en este ambiente se produjese un diálogo más abierto entre el Visitador y el testigo, y sus palabras reflejasen en cierta medida sus creencias y costumbres, escenarios de diálogo que fueron manipulados al parecer por los escribanos, para subrayar las prácticas idolátricas.

De las palabras a los objetos y de los objetos a las palabras

Y otra india le dixo para q(ue) te cansas P(adr)e en inquirir quien es idolatra y / quien no? ten por cierto q(ue) en toda esta tierra si no son los niños de las cunas todos los demas somos idolatras (Taylor 1987b:89).

La frase recogida por la carta *annua* de 1609 nos sitúa de golpe ante una realidad social, que fue la causa de todo lo que hemos venido observando previamente. Si la Corona y la Iglesia dieron paso a las campañas de extirpación de idolatrías, fue porque claramente existían manifestaciones idolátricas en todo el territorio del virreinato peruano. El punto en cuestión es intentar comprender qué sucedía en el mundo andino que provocaba tanta alarma entre sacerdotes y burócratas virreinales, estigmatizando ritos y castigando a los hechiceros o *camachicos*⁸. Al parecer la respuesta es un tanto sencilla: los españoles que arribaron a los Andes se encontraron con una sociedad nativa, que al igual que otras sociedades no monoteístas, tenían una cosmovisión sostenida en el conocimiento de las fuerzas de la naturaleza. Las culturas andinas, esencialmente agrícolas, dependían de su entorno geográfico, del clima, de la tierra, de las aguas cordilleranas, en suma, de una naturaleza que les acogiera. Pero, aquel vínculo con la naturaleza no fue solamente una relación pasiva, sino más bien una relación dialéctica que demandaba una interacción continua entre los hombres y las fuerzas naturales. Así como el hombre demanda buena cosecha, los dioses demandan sacrificios, ofrendas, bailes, cánticos. La expresión máxima de tal sistema se dio durante el Tawantinsuyu, concentrando el culto en torno al sol (*Inti*). Ante lo expresado, buscaremos acercarnos a los pormenores de las prácticas religiosas prehispánicas en los Andes. Con tal fin, utilizaremos los comentados "Procesos de Idolatría" y cómo estos se condicen con el registro arqueológico y, a la inversa, cómo aquel registro puede servir como contrapunto para los papeles escritos.

Los ritos agrícolas en las sociedades andinas

En los párrafos siguientes intentaremos realizar una aproximación a los rituales agrícolas que se desprenden de la información colonial, que pudiesen ser posibles de proyectar hacia una sociedad andina precolombina. En tal sentido, utilizaremos la lista de cargos de idolatría reseñada a continuación:

⁸ Nombre dado comúnmente a los indios que encabezaban las ceremonias o ritos y dominaban las prácticas cülticas.

Cargo
<u>Por diestro maestro y sacerdote que ofrendaba a la acequia llamada Cochaparcco</u> Por Curandero
<u>Por sacerdote e idólatra de la toma de acequia</u> <u>Por adiestrar muchachos (inocentes) en guiar el agua de la acequia</u> Por ofrendar en sus chacras Por consultar a una curandera Por celebrar el baile de Mallco
<u>Por administrar y ofrendar a la acequia</u> <u>Por adiestrar muchachos que fueron a la acequia (repartirles chicha y sanco)</u> Celebrar el baile de Mallco
<u>Por cuidar la acequia y ofrendar</u> <u>Por ofrendar a sus chacras</u> Por curandero (se curó a si mismo) Por guiar jóvenes en el uso de la acequia (les repartió chicha y sango)
<u>Por administrar la acequia</u> <u>Por ofrendar en la boca toma</u> <u>Por ofrendar su siembra de maíz</u> Por hechicero que recomienda ayuno "gentilicio" Por celebrar tres veces el Mallco Por acudir a curanderas
Por adivina Por curandera <u>Por ofrendar a las chacras</u>

Fuente: Sánchez 1991; Duviols 1986.

De la lista precedente hemos subrayados todos aquellos cargos que guardan relación con actividades inherente a la agricultura. Las chacras y la siembra de maíz son una alusión directa a una actividad productora agrícola. La acequia y su "boca toma" son partes constitutivas del aparato tecnológico agrícola. Aún hoy, la limpia de canales, como actividad técnica y ritual, se lleva a cabo en diferentes comunidades andinas del norte de Chile (Gajardo y Díaz 2009; Álvarez 1987). Si es así, entonces, ¿qué perseguían los indígenas con sus ritos agrícolas y qué ofrendaban durante aquellos actos cúlticos? Algunos retazos de testimonios nos ilustran que:

...este testigo bio de hordinario que quando limpiaban las acequias para el beneficio de las chacaras [...] dos llamas y cuies y Don Alonso Ricary camachico del dicho pueblo que era el que lo mandaba inbia los dichos cuies sebo y coca y plumas del paxaro Hasto Tucto todo lo cual era por el buen suceso de las chacaras y asi mismo bio este testigo que Catalina Guacayllano difunta les truxo diez piedras redondas y otras largas como mango de mortero la menor es como un huevo de paloma que se llama Vinchus rumi que era ydolo llamado zaraconapa que este

era pera el buen suceso del maiz y que lo criase y las otras nueve piedras eran Runtu Cusnma que era runa conopa que estos criaban a los indios y los guardaba y miraba su buen suceso⁹.

...y asimismo vio a los dichos Pedro Condor Poma y Ysabel Yulpay predicaban a los dhos indios diciendoles que la causa de no tener chacaras ni agua ni haber enfermedades lo era el no hacerlas las dhas ofrendas y saltar a dar culto a las dhas Guacas¹⁰.

...siempre vio este tgo. Derramaban chicha en ellas coca y degollaban cuyes y la sangre la vertian en las dhas chacaras y esta era ofrenda que hacian al dios Guari que es el Chacarayoc¹¹.

...en esta fe estan todos los indios que el dho idolo Guari pirco las chacras y saco las sequias y pos esto le dan todo culto veneracion y le hacian ofrendas de dia y de noche¹².

...este testigo sirvio algunos años a una yndia llamada catalina Guacayllano la cual le mandaba trujesse cuies maiz blanco y prieto coca y sebo para ofrendar al ydolo el dios Guary el cual sacrificaban y adoraban todos los yndios todos los años antes de empezar [a] hacer sus zequias y chacaras el qual esta en una pampilla a la entrada de dicho pueblo de Guamgri que se llama Ari o Guanapampa del qual el señor obispo Don Fernando de Auendaño siendo visitador de la ydolatría saco un ydolo de piedra de la echura de un hombre y cinco ydolos conopa que estaba al pie de un molle adorabam todos los yndios...

...al dicho ydolo Dios Guary porque antes que hubiesse yngas y apoos quando los ynsios se matabam por defender sus chacaras se aparecia en forma de un español con barbas biejo y les repartio todas las chacaras y acequias en todos los pueblos y parcialidades y se las pirco que son las mismo que ahora siembran y que este era el que les daba las comidas y aguas¹³.

⁹ Testigo Juan Yana Rupay en "Denuncia que hace don Juan Tocas principal y fiscal mayor de la doctrina de San Pedro de Ticlosc contra Alonso Ricary del principal y camachico del pueblo de Otuco anexo de la doctrina de San Pedro de Hacas" Cajamarquilla 1656 (Duviols 1986:14).

¹⁰ Confesión de Juan Guaraz "Causa hecha contra los camachicos del pueblo de Santo Domingo de Pariac por aver sacado a los cuerpos cristianos de la yglesia y llevado a los machayes y otras idolatrias" Santo Domingo de Pariac 1656 (Duviols 1986:89).

¹¹ Cfr. Duviols (1986:94) El termino Yoc hace referencia al señor de..., el que cuida de... (Taylor 1987a), por tanto Chacarayoc es el señor de las chacras, el que cuida de las chacras.

¹² Cfr. Duviols (1986:90).

¹³ Testigo Domingo Nuna Chaupis en "Denuncia que hace don Juan Tocas principal y fiscal mayor de la doctrina de San Pedro de Ticlosc contra Alonso Ricary del principal y camachico

Los fragmentos de testimonios señalan que las ofrendas a las chacras y los ritos de libación son parte de las ceremonias en torno a la agricultura, siendo la deidad principal Guari, "*criador de las chacras*", el cual definió los espacios agrícolas e introdujo la tecnología adecuada, además "*pirco las chacras*" (andenes de cultivo) e "*hizo las acequias*".

Si bien es difícil que la arqueología haya recuperado evidencias de estos rituales, por lo perecedero de los objetos ceremoniales utilizados, solo quedan como evidencias las chacras y los canales de regadío. No obstante, durante tiempos prehispánicos, muchos individuos fueron puestos en sus tumbas con ofrendas que hacen recordar las prácticas cúllicas antes descritas; como son las corontas de maíz, hojas de coca, harina de maíz, etc., que si bien se vinculan como ofrendas rituales a los difuntos, es dable conjeturar que también dichas ofrendas se asocian a ritos agrícolas precoloniales, originarios de los remanentes pesquisados como idolatrías por los visitantes del siglo XVII. Una mención especial puede hacerse de una mazorca encontrada en una tumba del valle de Ilo, sur de Perú; la cual se encontraba envuelta en telas, imitando una momia en miniatura, siendo considerada como *zaramamas* (o *mamazaras*)¹⁴. En el mismo tenor, agregamos lo siguiente:

...y este mismo sacrificio ofrecían dentro en las mismas colcas y ofrecían plata al ydolo Choquerunto y Raupoma y a sus mugers las Zaras mamas y estas se entienden las matas de maiz que daban muchas mazorcas como cuatro cinco o seis que estas eran las que adoraban y les hacían sacrificios y ofrendas de plata y estas las tenían en unos chaguayes que son soteraneos que están debajo de las colcas a los cuales hacían sus sacrificios aparte y las tenían en gran veneración.

Y la mejor mazorca que abía en la dicha mata de maiz la vestían con sus llicllas yanacos llanques topos y sus panes que son cuentas de bidrio y los mayordomos que tenían los dichos ydolos y guacas guardaban las ofrendas de maiz plata y las mugeres de los sussosdichos las dichas vestiduras...¹⁵

Respecto del dios *Guari*, dios de la fertilidad agrícola, existen antecedentes que lo asocian con la figura de Wiracocha, héroe civilizador andino

del pueblo de Otuco anexo de la doctrina de San Pedro de Hacas", Cajamarquilla 1656. (Duviols 1986:11).

¹⁴ *Mamazaras. Çara, trigo o mayz* (Domingo de Santo Tomás: 249); *Çara. Mayz. çara çara, mayz en montones* (Diego Gonzalez Holguín: 79). La palabra *Mamazara* designa los objetos de culto en que se subraya la idea de origen o raíz con el vocablo *mama* (Cerrón Palominos 1987) en (Urbano [ed.] Arriaga [1621] 1999).

¹⁵ Testigo Francisca Cochaquillay en "Denuncia que hace don Juan Tocas principal y fiscal mayor de la doctrina de San Pedro de Ticlosc contra Alonso Ricary principal y camachico del pueblo de Otuco anexo de la doctrina de San Pedro de Hacas", Cajamarquilla 1656 (Duviols 1986:8-9).

que surge del lago Titicaca (Bolivia). Al respecto, Urbano (1999), citando al jesuita Barraza (1609), el cual dice que Wiracocha:

...por quanto en tiempo muy antiguo, antes de los Yncas, todas las huacas eran hombres y mujeres, pero que salio de la laguna de Chucuyto¹⁶ un gran gigante Dios de aquella tierra, que tenia barbas, y que por tenerlas tambien los españoles y parecer en esto a su Dios los llamaron Viracochas (Urbano [ed] Arriaga [1621] 1999:C).

Urbano (1999) advierte que la relación *Guari* (Huari) y Wiracocha es producto de casi un siglo de evangelización, durante el cual se fueron mezclando las leyendas de los Andes Centrales y del altiplano meridional, región del lago Titicaca (Urbano [ed] Arriaga [1621] 1999:CI). En este último lugar la imagen de Wiracocha posee un rol determinante como fundador del linaje humano y del principio del mundo. Una de sus formas es Tunupa, bajo la cual es revestido con la imagen de un viejo con barbas y un bastón de peregrino. Esta imagen de Wiracocha correspondería a un proceso de resemantización cristiana de uno de los mitos de origen en los Andes (Urbano [ed] Arriaga [1621] 1999: CII; Chacama 2002). Sin embargo, Urbano señala que ajeno a la operación de forcejeo, *Guari* da cuenta del espacio ideológico de los pueblos serranos de Lima (Urbano [ed] Arriaga [1621] 1999: CII). Duviols (1993) agrega que “*en este caso Huiracocha y Huari serían dos expresiones de una misma divinidad solar*” y, por otra parte, señala que *pacha yachachic*¹⁷ hace alusión a que lleva la superficie de la tierra al punto de desarrollo requerido (para su aprovechamiento agrícola), tanto como un acto fundador ubicado en un pasado mítico como en los ciclos actuales de producción. En síntesis, *pacha yachachic* es el fecundador, el sol fecundador (Duviols e Itier [ed.] Pachacuti [1613] 1993: 109-110). Aunque con cierto nivel de discrepancias, los autores mencionados nos permiten comprender a esta deidad solar como fecundadora de la tierra, propiciadora de la producción agrícola.

El culto a los ancestros: los *Machay*¹⁸

Otro aspecto recurrente en los testimonios analizados es aquel que hace referencia a la costumbre de sacar los cuerpos de los muertos una vez enterrados en las iglesias, y *llevarlos de vuelta* a los cementerios indígenas, sus *machay*. Esta acción contó con el más absoluto rechazo de las autoridades eclesíásticas, generando procesos en contra de quienes las ejecutaron. Por ejemplo:

Don Alonso a mandado siempre a todos los dichos indios saquen los cuerpos de los difuntos de la dicha yglesia y

¹⁶ Nombre dado al lago Titicaca.

¹⁷ En la relación de Joan de Santa Cruz Pachacuti, los términos *pacha yachachic* acompañan al nombre de Wiracocha: *Viracocha Pacha Yachachic* (Duviols e Itier [ed] Pachacuti [1613] 1993: 179, 209, 232, 245, 249, 268).

¹⁸ *Machay*, caverna, o cueva de tierra o piedra (DST); Machhay, o puñña. Machhay, peñascos. Cuevas para dormidas. Callancamachay huayracalla. Cueva tamaña como una casa (DGH) en (Urbano [ed] Arriaga [1621] 1999:21).

que los leven a sus guacas y mochaderos y que guarden los ritos antiguos...

...cada aylo por sus tiempos ban a los dichos machayes y sacan los difuntos y los ponen en la pampa donde los visten de camisetas y mantas nuevas matan llamas y cuies delante de los difuntos derraman la sangre con un matecito queman sebo de llama coca maiz blanco o prieto y echan chicha y queman todos los dichos cuies delante de los dichos difuntos y comen la carne los dichos yndios chicha que llebam las yndias y luego baylam y esto lo hazen por cada año y se baxan al pueblo a baylar con los tamborcillos¹⁹.

...Pedro Condor saco de la sepultura a Miguel de Mendoza su hijo Ana Rupac Coilque a Domingo Guaraz su padre y este tsgo. A Domingo Ricaza su padre a los cuales cuando los sacauan de la dha. Iglesias los llevauan a sus casas donde los sentauan en el lugar donde auia muerto y le ponian su camiseta y una manta en la cauesa y mataban una llama por el coraçon y la sangre se la ofrecian al dho difunto y la carne comian con los indios del dho. pueblo los quales bailaban al son de dos tamborcillos (...) y asi mismo a vistoque los difuntos que entierran en la iglesia los sacan de ella y llevan a los machayes por que en las sepulturas dicen estar muy afligidos por la tierra que tienen encima y en los machayes no y si no los sacan maldicen a los indios y no tienen chacaras ni comidas y los indios se mueren y estando en dhos machayes estan con gusto(...) ademas de los ritos susu referidos les hacen ayuno cinco dias el primero cuando le llevan al difunto al machay no duermen toda la noche velando porque dicen que si se durmiesen vendria el alma y los amteria o castigaria con enfermedades quitandole chacara y comidas y aquella noche le hacen incienso con coca sebo maiz cuyes y esto las cenizas las llevan al machay con el difunto y con lanas de todos colores amortajan al difunto y lo visten y todos sus vestidos y guarancas²⁰.

...dixo que lo que el saue es que Xtobal Rumto le enseñó el machay llamado el Guacuru donde estaba enterrado su agüelo deste tgo llamado Paitas gentil que lo tenian en

¹⁹ Testigo Domingo Nuna Chaupis en "Denuncia que hace don Juan Tocas principal y fiscal mayor de la doctrina de San Pedro de Ticlosc contra Alonso Ricary del principal y camachico del pueblo de Otuco anexo de la doctrina de San Pedro de Hacas", Cajamarquilla 1656. (Duviols 1986:13).

²⁰ Testigo Juan Guaraz, "Causa hecha contra los camachicos del pueblo de Santo Domingo de Pariac por aver sacado a los cuerpos cristianos de la yglesia y llevado a los machayes y otras idolatrias", Santo Domingo de Pariac 1656 (Duviols 1986:86, 90 y 92).

el dho. *Mallqui*²¹ el cual lo adoraba porque el dho. indio le dixo si no lo adoraba se auia de morir y tener muchas enfermedades y que no hauia de tener chacara ni de de comer...²²

Los textos dejan entrever la importancia que los indios daban a sus difuntos. Estos se sentían molestos en las sepulturas cristianas con tanta tierra encima, estaban a gusto en sus propios *machays*. Entonces, ¿por qué los muertos se sentían a gusto en sus sepulturas tradicionales? Una respuesta la entrega Salomon (1987) al exponer que la tierra pertenecía a los *mallqui*; ellos eran los fundadores de los linajes en las comarcas andinas. Esta es una poderosa razón para sentirse permanentemente obligados a rendir culto a sus ancestros, no solo de sacarlos de la iglesia y llevarlos a sus *machay*, sino de rendir culto cada año; ofrendar ropas nuevas y prácticas ceremonias; al fin y al cabo de ellos depende la fortuna y porvenir del linaje.

Respecto de la forma como estos cuerpos se presentan, citaremos dos párrafos del texto de Salomon. A saber:

...el dicho Gregorio Taco tenía su mochadero y que aviendolo reconocido estava yn forma de cueva con una puerta algo estrecha por la qual dentraron y hallo un gentil sentado a quien el dicho Gregorio le rendia adoraciones... (Salomón 1987:154)²³

A lo anterior, agrega que “*en el interior del mochadero de la cueva principal, los extirpadores hallaron varios ancestros momificados, rodeados de coca y de jarros de cerámica de diseño reciente*” (Salomon 1986:155). Tomando algunas frases procedentes de los juicios analizados, observamos que la usanza al preparar a sus difuntos para el rito mortuorio que tenían los indígenas de la sierra limeña en el siglo XVII era muy similar a los cuerpos (fardos funerarios) que la arqueología ha rescatado de diversas excavaciones: envoltorios compuestos de todas sus ropas y atados con lanas de diversos colores. Si a esto sumamos la descripción de Salomon (un gentil sentado y rodeado de coca y jarros de cerámica), tenemos una visión completamente coherente con un enterratorio prehispánico. Si es así, ¿este culto a los ancestros, como los fundadores de los linajes y dueños de la tierra, es un culto prehispánico? Pensamos que evidentemente esta es una estructura ceremonial de larga data, quizás una de las más arraigadas en el mundo andino. El culto a los ancestros como dueños de la tierra y los ritos agrícolas son elementos estructurales de la cosmogonía andina precolonial y de alguna manera son indisolubles. Así, hombres, tierra, ancestros y *wacas* son la estructura misma de la sociedad; provocan los lazos de parentesco y la relación de estos con

²¹ *Mallqui*, Momia de los antiguos.

²² Testigo Pedro Ayauca, “Causa hecha contra los camachicos del pueblo de Santo Domingo de Pariac por aver sacado a los cuerpos cristianos de la yglesia y llevado a los machayes y otras idolatrias”, Santo Domingo de Pariac 1656 (Duviols 1986:87).

²³ Salomón está citando un juicio que se llevó acabo durante los años 1748-1754, en la provincia de Andaguas, Arequipa.

la tenencia de la tierra y sus frutos, así como la relación del hombre con sus antepasados míticos fundadores del mundo y su orden.

¿El arte rupestre como *waca*?

Algunos párrafos concernientes a un juicio efectuado en el corregimiento de Cajatambo, durante el primer cuarto del siglo XVIII, expresan en la declaración de diversos testigos, la existencia de *wacas* pintadas al interior de cuevas. Al respecto veamos lo que ellos dicen:

...y que para descargo de su conciencia decía que en el serro nombrado San Cristoval dos cuabras de distancia deste pueblo en una peña viva *estaba pin[ta]do un hidolo en forma de llama* a el qual iban todos sus maiores a dar adoración (...) Y buelto a preguntar que serimonias usavan sus maiores que iban a mochar a dicha guaca respondió que antiguamente a los viejos hablava i cada uno pedía por medio del llacha lo que neçigitaba pero que todo les salía en contra y que porque la dicha guaca era semejante a una llama no avía quedado ninguna en su pueblo por donde conoçia que era castigo de Dios²⁴.

Y bueltote a preguntar si tenia muchos disipulos respondió que con la peste se avian muerto los mas y que la dicha Maria Quillai y Juan Pito mochavan con el (...) Y preguntandole que ritos usavan quando iban a mochar dijo que en la dicha guaca como se estava viendo *avian varias pinturas de hombres y mugeres* y que cogiendo cada uno en su mente a la que le parecia iba a pedir alli²⁵.

Y buelta a preguntar que ritos usavan quando iban a dichas guacas a mochar dijo que cada uno iba a pedir lo que se le ofreçia por medio del sacerdote que era el que hablaba a la guaca i la guaca le respondía y añade que dicho sacerdote hablava descubierta la cabeza y sentado con la guaraca colgada al pescueso=

...y hiso manifestación de *barias pinturas* y conopillas de diferen[tes] echuras...²⁶

²⁴ Testigo. María Juana, india vieja de Tinta "Visita de idolatría hecha en Checras y Andajes por el cura de la doctrina de Paccho, doctor don Pedro de Celis. Cajatambo 1725", en (García 1994:497).

²⁵ Testigo Juan Bautista indio viejo de Mallai "Visita de idolatría hecha en Checras y Andajes por el cura de la doctrina de Paccho, doctor don Pedro de Celis. Cajatambo 1725", en (García 1994:498).

²⁶ Testigo María Quillay india vieja de Maiay "Visita de idolatría hecha en Checras y Andajes por el cura de la doctrina de Paccho, doctor don Pedro de Celis. Cajatambo 1725", en (García 1994:499).

Los párrafos citados mencionan *wacas* (*guacas*) pintadas, una forma de llamo, hombres, mujeres. Este tipo de imágenes es característico de lo que conocemos como arte rupestre; tanto en la modalidad de pictografías (pinturas sobre la roca) o de petroglifos (grabados sobre la roca) se pueden observar imágenes como las señaladas por los testigos. Lo interesante del caso es que bajo la palabra expresada por los indígenas nos acercamos a una aproximación a los componentes semánticos del arte rupestre. Por otra parte, las grandes manifestaciones de arte rupestre diseminadas por todo el territorio andino, pone de manifiesto una tradición de adoratorios vinculados a las imágenes pintadas en las laderas de los cerros, pampas (geoglifos), como en bloques pétreos o cuevas (Chacama y Espinoza 1997).

Comentarios

En términos generales, a lo largo del artículo examinamos aspectos relativos a los "Procesos de Idolatrías". Hemos definido la situación histórica y la estructura de dichos procesos, caracterizando los discursos que atraviesan los testimonios de los indígenas andinos y cuáles son los problemas si se les utiliza como fuentes. Un dato no menor, y que merece cierta consideración, lo constituye el hecho de que las declaraciones de los testigos encierran al parecer una mirada a los elementos religiosos de origen prehispánico. No obstante, y no sin cierta sorpresa, pudimos visualizar en los discursos, en forma dispersa o fragmentos, que existe un conjunto de creencias y costumbres que da estructura a una religiosidad, cuyos fundamentos se encuentran en el pasado precolonial de quienes utilizaron el testimonio como un recurso mnemotécnico en los Andes.

Obras citadas

- Acosta, J. de [1590] 1940. *Historia natural y moral de las Indias*. Fondo de Cultura Económica. México
- Álvarez, L. 1987. *El Mito del Pusiri Collo y la fiesta del Pachallampe: aculturación andino-hispana en el poblado de Socoroma*. Revista Diálogo Andino Nº 6, Arica.
- Arguedas, J. M. 1975. *Dioses y hombres de Huarochirí*. Siglo Veintiuno Editores. México.
- Arriaga, P. J. de. [1621] 1920. *La extirpación de idolatría en el Perú*. Imprenta y Librería San Martín y Cía, Lima, Perú.
- Arriaga, P. J. de [1621]1999. *La Extirpación de Idolatrías en el Pirú*. Estudio preliminar y notas de Henrique Urbano. Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas. Cuzco
- Arriaza, B.; M. Aílison; V. Standen; G. Focacci; J. Chacama. 1986. Peinados prehispánicos en momias de Arica. *Chungara* 16/17: 353-375.
- Ávila, F. [1648] 1918. Relación al libro de los sermones o homilías en la lengua castellana y la indica general Quechua. *Colección de libros y documentos del Perú*. 79-98. Urteaga ed. Lima.
- Chacama, J. y G. Espinosa. 1997. *La ruta de Tarapacá: Análisis de un mito y una imagen rupestre en el Norte de Chile*. Actas del XIV Congreso de Arqueología Chilena, Tomo 2:769-792. Museo Regional de Atacama, Copiapó.

- Duviols, P. 1977. *La destrucción de las religiones andinas (conquista y colonia)* (Traducción Albor Maruenda). Universidad Nacional Autónoma de México. México
- Duviols, P. 1986. *Cultura andina y represión*. Centro de estudios Rurales Andinos "Bartolomé Las Casas". Cuzco.
- Gajardo, Y. y A. Díaz. 2009. *Las aguas de la identidad. Chusmiza, historia y conflicto en la precordillera tarapaqueña*. Corporación Nacional de Desarrollo Indígena, Iquique.
- García, J.C. 1994. *Ofensas a Dios. Pleitos e Injurias. Causas de Idolatría y Hechicerías Cajatambo Siglos XVII-XIX*. Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé Las casas. Cuzco
- Griffith, N. 1998. *La Cruz y la Serpiente*. Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú. Lima
- Invernizzi, L. 2000. La conquista de Chile en textos de los siglos XVI y XVII: "Los trabajos de la guerra" y "Los trabajos del hambre". En *Estudios Coloniales I: 7-27*. Coordinado por J. Retamal. Universidad Andres Bello
- _____. 2002. El testamento como instrumento de regulación y control de la sociedad chilena del siglo XVII. En *Estudios Coloniales II: 193-206*. Coordinado por J. Retamal. Universidad Andres Bello
- Millones, L. 1987. *Historia y Poder en los Andes centrales (desde los orígenes al siglo XVII)*. Alianza. Madrid
- Pachacuti Yamqui Salcamaygua. J. 1993 [1613]. *Relacion de Antigüedades deste Reyno del Piru*. Estudio etnohistórico y lingüístico de Pierre Duviols y Cesar Itier. Instituto francés de Estudios Andinos, Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de Las Casas" Cusco
- Rama, A. 1998. *La Ciudad Letrada*. Ed. Arca, Uruguay.
- Salomon, F. 1987. Culto a los antepasados y resistencia frente al Estado en Arequipa entre los años 1748-1754. En *Resistance, Rebellion and Consciousness in the Andean Peasant World, 18th to 20th Centuries*. (Versión castellano):148-163. Editado por S. J. Stern. University of Wisconsin. Madison
- Sánchez, A. 1991. *Amancebados, Hechiceros y Rebeldes (Chancay, siglo XVII)*. Archivos de Historia Andina 11. Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de Las Casas". Cuzco
- Taylor, G. 1987a. *Ritos y Tradiciones de Huarochiri del Siglo XVII*. Instituto de Estudios Peruanos, Instituto Francés de Estudios Andinos. Lima
- Taylor, G. 1987b. Culto y fiestas de la comunidad de San Damian (Huarochiri) según la *Carta Anua* de 1609. *Boletín Instituto Francés de Estudios Andinos*
- Tuozzo, M. C. 1996. Apuntes metodológicos: El problema de la verosimilitud en el estudio de los sumarios criminales. *Actas Americanas* 4:5-17