

## **PABLO JOSÉ DE ARRIAGA: ¿ANTIGUOS RITOS O IDOLATRÍAS?**

**MARÍA PILAR PÉREZ CANTÓ**  
*Universidad Autónoma de Madrid*

Como hipótesis de trabajo nos proponemos discernir, partiendo del análisis de la obra del jesuita vasco Pablo José de Arriaga, si tenía sentido hablar de idolatría en tanto que adoración a un Dios falso por incitación del demonio o por el contrario estamos ante ritos y fiestas de gentes que guiadas por su necesidad natural habían encontrado sus dioses verdaderos y los adoraban.

¿Eran los indios herejes de una religión, la cristiana, que les había sido predicada desde casi cien años atrás o por el contrario nunca habían llegado a comprender la religión foránea y mantuvieron sus fiestas y sus ritos al margen de los conquistadores? Todavía más, su "idolatría" ¿era una forma consciente de resistencia a la conquista o simplemente era el devenir pácifico de unas gentes que sólo eran molestadas cuando los conquistadores creían en crisis su propio sistema? Finalmente ¿qué papel habían jugado los curas doctrineros, encomenderos y corregidores en un sistema que basaba en ellos la evangelización y la hispanización?

Para el P. Las Casas la idolatría era un fenómeno universal que se encontraba en los lugares donde la verdadera Fe no ha triunfado aún, sin embargo para el jesuita José Acosta la idolatría era una réplica demoníaca de la Fe y por ello había que detectarla y desterrarla de allí donde se hallase y proponía como método para su extirpación una instrucción adecuada y el uso de un ritual acorde con las verdades que se pretendía transmitir. Esta última concepción fue predominante después del Concilio de Trento e inspiró las campañas de extirpación de principios del XVII. Las autoridades civiles y eclesiásticas de la Colonia entendieron que la idolatría practicada por los indígenas no estaba causada por la ignorancia sino que obedecía a la persistencia de "la falsa doctrina" de sus antepasados, mantenida por los "ministros de la idolatría" y dirigida contra la verdadera Fe.

Sin embargo el III Concilio Provincial limense en su Capítulo tercero: "De la redacción y edición de un catecismo", justificaba la necesidad de éste "*Para la población indígena que aún ignora la religión cris-*

*tiana..*". Los obispos del Sínodo parecen aceptar que la predicación del Evangelio no ha llegado a los confines del Virreinato. De la importancia dada a la catequización de los naturales son testimonio la mayor parte de los capítulos de la Acción Segunda del Concilio; uno de ellos, el número cuarenta y dos, estuvo dedicado a cómo se debían separar a "*los ministros del Diablo*" del resto de los indios. La idolatría es considerada como "*la peste de la fe cristiana*" arrojada por los "*hechiceros y los malvadísimos sacerdotes de los demonios*" que destruyen lo que los pastores de Cristo habían construido. De lo expuesto parece deducirse que el Sínodo contemplaba la existencia de la idolatría entre los indígenas en dos grados diferentes: en aquellos que no conocían la fe de Cristo y en los que habiéndola conocido se habían apartado de ella para volver a sus antiguos ritos; no obstante en ambos casos la prédica del cristianismo debía estar encaminada a desterrar los viejos cultos<sup>1</sup>.

La lucha contra la idolatría, así entendida, era parte de un reforzamiento en el control de las poblaciones indígenas, una vigilancia constante con la colaboración de todos los poderes. "Forma parte de una empresa de uniformación política y cultural que además regía en ese momento en toda la Europa católica y tridentina". La extirpación de la idolatría era considerada como indispensable para la estabilidad del poder español. Asegurar el triunfo de la religión católica en los corazones de los súbditos no sólo era asegurar el imperio espiritual y temporal de la Monarquía sino que era su misión providencial<sup>2</sup>.

Luis Millones refiriéndose a *las muchas caras de la idolatría* señala que la Iglesia en su afán por convertir a las poblaciones aborígenes se vio reforzada por la ideología de la Contrarreforma y por ello no es sorprendente que sea un jesuita, el P. Francisco de Ávila el que a principios del siglo XVII plantea la necesidad de profundizar en la catequización de los indígenas; sus experiencias personales le habían llevado a descubrir que la primera oleada cristianizadora no había sido todo lo eficaz que creyeron sus protagonistas. Por esa razón él, junto a otros, entre los que se encuentra el también jesuita Pablo José de Arriaga, "denunciaron la presencia de "idolatrías" que no eran más que las supervivencias, revitalizadas y militantes de los cultos regionales y locales"<sup>3</sup>.

---

1 LEONARDO LISI, F., *El Tercer Concilio Limense y la aculturación de los indígenas sudamericanos*, Salamanca, 1990, págnas. 125 y 155.

2 BERNARD, C., y GRUZINSKI, S., *De la idolatría. Una arqueología de las ciencias religiosas*, México 1990, pág. 130 y ss.

3 MILLONES, L., *Historia y Poder en los Andes Centrales*, Madrid, 1987, pág. 175.

## EL AUTOR.

Nació en Vergara, Guipúzcoa, en 1564 y a los quince años ingresó como novicio en la Compañía de Jesús; pasó al Perú cinco años más tarde y ya en la colonia se ordenó sacerdote y se dedicó a explicar retórica. En 1588 fue nombrado rector del Colegio de San Martín y permaneció en el cargo hasta 1612 que fue trasladado al Colegio de Arequipa, también como rector, y allí permaneció hasta 1615.

En 1617 aparece acompañando al Dr. Hernando de Avendaño, sacerdote limeño, alumno de los jesuitas en el Colegio de San Martín y del que había sido profesor de retórica. Avendaño ocupó puestos relevantes en la vida intelectual y eclesiástica del Virreinato y en el momento de su nombramiento como Juez visitador era vicario de la Collana de Llampas. Fue un personaje no exento de polémica que jugó un papel importante en las campañas que el obispo Bartolomé Lobo Guerrero inició para extirpar las idolatrías a partir de 1613.

Junto a Pablo José de Arriaga participan en la campaña iniciada en 1617, otros dos jesuitas; su misión era la de predicar y confesar en aquellos pueblos que el Juez visitador de idolatrías Dr. Avendaño recorría descubriendo *huacas*. Durante año y medio, desde Febrero de 1617 hasta Julio de 1618 visitaron los pueblos del corregimiento de Chacay. Su experiencia fue recogida en una de sus obras *Extirpación de la idolatría del Perú* que fue publicada en Lima en 1621 y de la que Jiménez de la Espada dice que "es inestimable y de necesaria consulta".

Durante su estancia en Perú regresó a la Península en 1601 como procurador de la Orden y de nuevo en 1622 pero en esta ocasión la armada en la que viajaba fue sorprendida por una tempestad y naufragó cerca de La Habana. Sus biógrafos señalan que murió ayudando a los naufragos poco antes de que el barco se hundiese.

## SU OBRA.

Es imprescindible la contextualización de la obra de Pablo José de Arriaga si queremos comprender el sentido que este jesuita daba a las campañas de extirpación de idolatría y la finalidad para la cual escribió su obra.

El reinado de Felipe II fue pródigo en la realización de encuestas enciclopédicas que en el caso del Perú se iniciaron a partir del "decenio crítico", 1560-1570. Las visitas llevadas a cabo para recabar información suscitaron el interés en torno a 1670 por los ritos y las fiestas de los indígenas; las "informaciones" recogidas por el Virrey Toledo son una buena muestra de este deseo de conocer para poder sentar las bases de una nueva relación entre las dos comunidades. Se tenía la certeza de

que había acabado un época y era necesario replantear la convivencia desde presupuestos distintos.

Paralelamente, como ya hemos señalado, en la Península, después del Concilio de Trento, la Monarquía Católica se sentía investida de una doble misión: luchar contra el protestantismo y mostrar, a través de la evangelización de los indios, su papel providencial como propagadora de la Fe<sup>4</sup>.

Fue en este ambiente de curiosidad y deseos de renovación cuando se inició la primera campaña de extirpación de idolatrías, la más conocida contra el movimiento milenarista del *Toky Ongoy* en la región de Guamanga llevada a cabo por el visitador Cristóbal de Albornoz entre 1571 y 1572. Tanto los escritos de los informantes del Virrey Toledo, Polo de Ondegardo, Cristóbal de Molina, Sarmiento y otros, como los del propio Albornoz fueron utilizados en el Tercer Concilio de Lima como base para planificar la evangelización. Sabemos que algunos de estos autores estuvieron presentes en calidad de "lenguas" o sus obras utilizadas por el P. Acosta, verdadero protagonista en este Concilio, para un mejor conocimiento del mundo indígena.

Para plasmar sus exigencias como defensora de la Fe y Patrono de la Iglesia de Indias así como para dar cauce a todas las inquietudes que se habían suscitado en la colonia, a fines del siglo XVI, la Corona urge la celebración en Lima del Tercer Concilio Provincial. Este Sínodo debía explicitar y hacer cumplir, en aquella parte de América, las resoluciones del Concilio de Trento. Felipe II pretendía, mediante la celebración del III Concilio Limense, acelerar la puesta en vigor de las resoluciones de la Junta Magna de 1568; éstas habían formado parte de las instrucciones del Virrey Toledo y fijaban las exigencias de la Monarquía respecto al papel que debía jugar la Iglesia en Indias. El desarrollo del Concilio fue accidentado y contó con un postura muy crítica por parte de algunos de los prelados asistentes. La Corona no consiguió que sus planteamientos fuesen totalmente aceptados; sin embargo logró que la evangelización se afianzara como un instrumento de la dominación europea en América.

El Concilio intentó dar a la institución eclesiástica una buena organización y disciplina, impedir el enriquecimiento de los clérigos y que éstos dependiesen económicamente de la Corona y, sobre todo, incentivar la tarea de evangelización. Su principal cometido fue planificar la integración definitiva de los indígenas a la Monarquía hispana por medio de la Iglesia y en ese sentido la doctrina del Patronato Real no fue cues-

---

4 BERNARD, C. y GRUZINKI, S., *De la idolatría. Una arqueología de las ciencias religiosas*, México, 1992, pág. 83.

tionada por el Concilio<sup>5</sup>. El catecismo que el Sínodo mandó imprimir en castellano y con traducción autorizada a las lenguas indígenas debía convertirse en el instrumento principal de los curas doctrineros para relanzar una campaña evangelizadora que respondiese a las directrices del Concilio de Trento.

Era comprensible, por tanto, que siguiendo las indicaciones del Concilio Provincial y después de su aprobación por R. C. del 18-9-1591, se reemprendiese la evangelización con renovado vigor e incluso que se planificasen campañas de extirpación de idolatrías semejantes a las de principios de los setenta; sin embargo no fue hasta veintitrés años más tarde, bajo el reinado de Felipe III, cuando se iniciaron tales campañas. Concurrieron una serie de circunstancias que es preciso señalar: la primera de ellas fue la denuncia hecha por el P. Francisco de Ávila en 1609 acerca de la persistencia de idolatrías en su curato de Huarochirí y la segunda que el receptor de dicha denuncia fue el Obispo Lobo Guerrero, llegado a Lima en 1608 después de haber sido inquisidor en México y practicado campañas similares como Arzobispo de Bogotá.

Antonio Acosta explica que para entender el inicio del proceso hay que contemplar la situación del clero secular en aquel momento envueltos en pleitos ante los tribunales eclesiásticos por asuntos económicos, denunciados por sus feligreses. Refiriéndose a los jueces visitantes Ávila y Avendaño, ambos encausados, indica que el inicio de las campañas supuso para ellos una maniobra de distracción a la vez que una forma de represión contra sus acusadores. Por otra parte no hay que olvidar lo que las campañas de extirpación, entendidas como servicios extraordinarios, podían suponer como mérito para escalar en la carrera eclesiástica. No parece aventurado concluir que las visitas para la extirpación de la idolatría de principios del siglo XVII fueron la respuesta a las exigencias planteadas por el III Concilio de Lima y que a ellas se sumaron intereses contrapuestos de diferentes grupos de la sociedad colonial<sup>6</sup>. Pablo José de Arriaga, buen observador y guiado, según sus palabras, por:

" El amor que tienen todos los vasallos a Vuestra Majestad y el deseo de servirle en todo y por todo, ha despertado los ánimos de muchos a buscar grandes trazas y dar nuevos arbitrios para acrecentar sus rentas reales en este Nuevo Mundo....Mi arbitrio es cómo se rescataran tantas almas que están en dura esclavitud del demonio y cómo se aumentarán en estos reinos la fe y la religión cristiana, que es el verdadero tesoro

5 LEONARDO LISI, F., *El Tercer Concilio Limense y la aculturación de los indígenas sudamericanos*, Salamanca, 1990, pág. 55.

6 RAMOS, G., y URBANO, H., *Catolicismo y extirpación de idolatrías. XVI-XVIII*, Cusco, Perú, 1993, pág. 174 y ss. y ACOSTA, A., " Los doctrineros y la extirpación de la religión en el arzobispado de Lima, 1600-1620", *Jahrbuch für Geschichte von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft Lateinamerikas*, 19, pp. 69-109.

que vuestra majestad pretende y por el cual y para el cual le da Nuestro Señor tanto oro, plata y perlas de estos reinos por añadidura. El premio que pido del deseo de servir a V.M. en esto es de que lo oiga."<sup>7</sup>

El jesuita quiere dejar claro, desde la dedicatoria, que su obra no es ni un arbitrio en el sentido estricto del término, pues el remedio que propone no pretende conseguir para sí ninguna contrapartida, ni una "probanza de méritos", pues su condición de clérigo regular le da cierta independencia. Si tenemos en cuenta las circunstancias señaladas al referirnos al Dr. Hernando de Avendaño, parece pertinente su declaración de intenciones.

Los *objetivos* de la obra son señalados por el autor en el prólogo de la misma; no pretende hacer una historia de *las antiguallas, fábulas, ritos y ceremonias* de los indios, su intención es pastoral: la publicación de su experiencia debía servir de guía para descubrir un "mal" profundamente arraigado y encubierto. Los destinatarios de su tratado eran *las personas a quien de oficio les toca hagan concepto del mal, que pide grandes remedios y de los remedios convenientes a tanto mal*, a saber los curas doctrineros, los confesores, los predicadores y los visitadores. Todos los interesados debían conocer de antemano las características del mal que pretendían extirpar y la obra del jesuita les sería de una ayuda inestimable, así al menos lo creyeron las autoridades civiles y eclesiásticas del Virreinato que decidieron la conveniencia de su publicación.

De las tres partes en que divide la obra: *identificación de las creencias, las causas de su persistencia y la extirpación* mediante la visita, nos interesa fundamentalmente la primera. Al identificar las por él consideradas idolatrías, nos permite conocer cómo se mantenían en vigor la mayor parte de las creencias de la población de la costa peruana y el papel que éstas jugaban en la vida cotidiana.

Arriaga considera que el primer paso para extirpar el mal es su *identificación*, de ella dependerá la eficacia de la empresa. Se detecta en el jesuita un cierto reproche hacia aquellos que han sido poco rigurosos al anunciar las conversiones y sobre todo hacia los que no han cuidado la conservación de la Fe en sus feligreses; en contraste pone el ejemplo de la Compañía de Jesús y especialmente al Dr. Ávila como abanderado de estas campañas y al que él acompañó también durante unos meses.

La mayor dificultad para la identificación es la resistencia de los indios para descubrir sus lugares sagrados y hablar de sus ritos y ceremonias; la observación y recogida de datos realizada por nuestro autor carece de la fascinación que sobre los frailes de mediados del siglo

---

7 ARRIAGA, P.J. de, *Extirpación de la idolatría del Perú*, Madrid, 1968, pág. 193.

XVI ejercieron las fiestas y costumbres religiosas de los naturales. Lo que Arriaga pretende era la elaboración de un catálogo exhaustivo de todos los ídolos, los lugares donde estos se encuentran, los ministros que los guardan y los sacrificios que se les ofrecen y lo hace de forma sistemática, cuidando todos los detalles que favorezcan la eficacia, con astucia, teniendo en cuenta la posible reacción de los indios y calculando los riesgos para aplicar castigos proporcionados.

En su exposición no singulariza pueblos ni personas concretas, prefiere dar datos globales con el fin de que *no queden notados que es cosa que sienten mucho los indios*. El resumen de los lugares, ídolos, ministros y personas confesadas en los treinta y un pueblos que visitaron es muy prolija y para nosotros carece de interés<sup>8</sup>.

Inicia la identificación por lo que él denomina *huacas* inmóviles, aquellas cosas que forman parte de la naturaleza y son adoradas por los indígenas en las fiestas señaladas para tal fin en su calendario ritual: astros como el Sol, *Punchao* o *Inti* para los indios, la Luna, *Quilla*, y algunas estrellas; fenómenos atmosféricos como el rayo, *Libiac*; lugares topográficos como el mar, que recibe el nombre de *Mamachocha*, la tierra o *Mamapacha*, los manantiales o los *Puquios*, los ríos, cerros, montes, sierras nevadas y otros. Entre los lugares físicos que tenían un significado especial para los indios peruanos destacan las *Pacarinas*, en ellas sitúan su origen geográfico y tienen relación con los mitos sobre el origen de los Incas, situado en la colina de Pacari, recogido bajo diferentes versiones por varios cronistas. P. Duviols entiende que "el mito de la gruta" aunque se considera como particular de los Incas, aparece en otras regiones y para R. Tom Zuidema este mito es la simplificación de una realidad mucho más compleja que tiene que ver no sólo con el origen geográfico de un pueblo sino con la visión global de la organización de esa comunidad<sup>9</sup>.

Como tantos otros cronistas, tampoco Arriaga es capaz de descifrar el significado de este "conjunto divino englobador" que él identifica como deidades independientes escapándosele las múltiples facetas y desdoblamiento a los que podían dar lugar cada uno de los nombres invocados, dependiendo del contexto ritual y de la finalidad que se pretendía<sup>10</sup>.

La descripción de estas *huacas* inmóviles las realiza con distanciamiento y sin juicios de valor; sólo al narrar el significado de las *Pacarinas* manifiesta que estas creencias se deben a la falta de fe y el

8 ARRIAGA, P.J., "Extirpación de la idolatría en Perú", en *Crónicas Peruanas de interés indígena*, Madrid, 1968, pág. 200.

9 DUVIOLS, P., "Un symbolisme andin du double: la lithomorphose de l'ancêtre" en *Actes du XLII Congrès International des Americanistes*, París, 1978, V. IV, pág. 359.

10 CONRAD, G. W., y DEMAREST, A.A., *Religión e Imperio*, Madrid, 1988, pág. 128 y ss.

desconocimiento de su origen como descendientes de Adán y Eva. El amor de la población autóctona a esos lugares era enorme y por ello se resistían a las "reducciones" en pueblos emanadas del gobierno colonial y que suponían dejar sus lugares más queridos. El que no haga demasiado énfasis en estas *huacas* inmóviles se debe a que éstas como pertenecientes al panteón oficial inca no tenían gran arraigo entre la población; los indígenas, en las regiones más colonizadas, creían que el Dios de los cristianos había vencido a las *huacas* del Incario y lo que realmente les quedaba eran sus *huacas* particulares. Para los más alejados de Cuzco, como podía ser el caso de la región a la que alude el jesuita, la religión oficial era sentida como algo lejano, no hay que olvidar que el culto a los "grandes conjuntos divinos" había sido manipulado por los Incas con fines políticos. Esta distinción entre culto oficial y cultos locales fue evidenciada por el movimiento milenarista del Toky Ongoy. Éste, a finales del siglo XVI, predicaba a sus seguidores la vuelta al culto de las *huacas* domésticas que unidas podían ser capaces de expulsar al Dios de los colonizadores y recordaba a sus seguidores las *huacas* del Inca que habían sido derrotadas por aquel.

El P. Arriaga cree que el mejor instrumento para desenmascarar el culto a los astros, fenómenos meteorológicos o accidentes geográficos era el conocimiento, explicar a la población las causas naturales que provocan unos y otros. El "secreto de las estaciones" fielmente conservado por los gobernantes de las civilizaciones precolombinas y ampliamente manipulado como instrumento de poder debía ser desvelado a los indígenas para desenmascarar el simbolismo y la fuerza de que habían sido rodeados.

Entre las *huacas* móviles distingue: las que son de piedra y pueden tener figura humana o de animales, designadas con el nombre genérico de *huaca*, el culto a los cadáveres de sus muertos, los *malquis* y las *canopas* o dioses domésticos.

Las *huacas* de piedra pueden corresponder a toda la comunidad o ayllú en cuyo caso reciben el nombre de principal o por el contrario ser de menor importancia. P. Duviols entiende que en ambos casos son una representación lítica del alma de los ancestros que ocuparon y fundaron el ayllú, son la imagen tangible y permanente del héroe colonizador que garantiza la paz y la prosperidad de la comunidad. El prefijo de Marca con que se les nombra algunas veces hace alusión a esa protección que ejercen sobre el territorio del ayllú. En ese caso el monolito suele presidir la entrada al pueblo<sup>11</sup>. Arriaga señala que cada una de ellas tiene su sacerdote que le ofrece sacrificios y que los lugares donde descansan las *huacas* son igualmente sagrados. Para reforzar su argumento pone

---

11 *Ibidem*

ejemplos de destrucción de las *huacas* y su recuperación por los naturales; "las malditas reliquias" debían ser arrojadas al mar o a los ríos sin que los indígenas sepan donde recuperarlas. El jesuita ante estos ídolos pierde la frialdad y al convertirlas en reliquias intenta reducirlas a cosas, restarles el simbolismo que encierran y facilitar así su destrucción.

Tan importantes como las *huacas* eran los *malquis*, los cadáveres momificados de sus antepasados. El autor que nos ocupa nos señala: *que ellos dicen que son hijos de las huacas*, los ocultan en los *machays* o sepulturas antiguas, envueltos en *cumbi* y rodeados del ajuar que utilizaban en vida. Al igual que las *huacas* tienen sus sacerdotes y se le ofrecen sacrificios y ofrendas. P. Duviols nos ofrece una versión distinta de la relación entre las *huacas* y los *malquis*: para este autor a cada *huaca* le corresponde un *malqui*, la muerte del héroe civilizador, fundador de la comunidad, engendra un par constituido por la *huaca*, el monolito, y el momia, el *malqui*. Ambos representan de forma diferente al mediador entre la comunidad y los dioses superiores y son indispensables para el funcionamiento armonioso del ciclo agrícola. La relación entre ellos debe ser asegurada y su conservación forma parte de los deberes del ayllú<sup>12</sup>. Conrad y Demarest, igual que Zuidema, creen que el culto a las momias de sus antepasados y a sus *huacas* era una tradición panandina que fue enraizada en la religión inca y con ella se proyectó a todo el imperio<sup>13</sup>.

El tercer grupo de ídolos identificados fueron las *conopas* que en la región de Cuzco llaman *chancas*. El jesuita los compara con los lares y penates romanos, reciben así mismo el nombre de *huacicamayoc*, el mayordomo, el dueño de la casa. Por lo general eran piedras u otros materiales de pequeño tamaño que tenían algo de especial, el color, la forma, el brillo; se transmiten de padres a hijos y son estimadas como amuletos que protegen a su poseedor o le dan suerte. Existían *conopas* especiales para conseguir bienes concretos: para el maíz, las papas, el ganado. El culto a estos objetos era privado, doméstico y se hace en los días señalados para ello. Entre todas las *conopas* destacan: la *chichic* que protege a su chacara, la *campa* para que conserve las acequias en buen estado y las *zaramamas* que pueden ser de tres clases, para obtener abundante maíz, buena cosecha de coca y la fertilidad de la tierra en general<sup>14</sup>.

A estos ídolos añade Arriaga lo que él denomina supersticiones y que son objeto de veneración por los naturales, hechos extraordinarios como mazorcas de maíz muy pintadas o dobles, papas que nacen juntas,

---

<sup>12</sup> *ibidem*, pág. 360 y ss.

<sup>13</sup> CONRAD, G.W., y DEMAREST, A.A., *Religión e Imperio*, Madrid 1988, pág. 129 y ss.

niños gemelos, los nacidos de nalgas. Todos estos seres excepcionales son interpretados como sagrados y distinguen al afortunado que los posee. Así mismo eran objeto de especial atención las cunas donde dormían sus niños; éstas debían cumplir la doble misión de acoger al recién nacido y protegerle en ausencia de la madre; por ello su construcción corría a cargo de personal especializado y se realizaba por medio de una ceremonia.

En este catálogo, que quiere ser exhaustivo, el sacerdote agrupa como "abusos y supersticiones que tienen los indios" parte de los ritos y creencias que los indios de los llanos practicaban y que no tienen sentido fuera del contexto global. C. Bernard y S. Gruzinski interpretan que sería un error considerar estos hechos como secundarios en la lista de *huacas* que enumera en otro lugar de la obra: "En realidad para Arriaga, es en la vida cotidiana donde se alberga la idolatría colonial y es en ese terreno donde debe triunfar la conversión si pretende extirparla de manera radical"<sup>15</sup>. Para estos autores la intencionalidad del autor al presentar los hechos fuera de contexto es patente; al minusvalorar los ritos y quitarles su importancia original, los ridiculiza y facilita la extirpación.

Las denominadas "supersticiones" son prácticas que invocan la protección divina en los momentos más cruciales de la vida de una persona o están relacionadas con las necesidades básicas. La descripción de los ritos que giran en torno al nacimiento, la imposición de nombre, las relaciones de pareja y la muerte se realizan precedidas y acompañadas de ayunos, abstinencias, confesiones y penitencias, siempre en acontecimientos en los que participa la comunidad. El lenguaje utilizado por los cronistas y misioneros es equívoco; de forma deliberada o inconsciente, utilizan las palabras de la religión cristiana para designar realidades muy diferentes. Cuando se habla de poner nombre a un recién nacido, por poner un ejemplo, Arriaga lo asimila al bautizo y narra cómo los niños reciben el bautismo cristiano sin dejar por ello de ser ofrecidos a la *huaca* de sus antepasados de la que reciben su nombre, destaca la utilización del nombre indígena precediendo al cristiano.

El culto en torno a la muerte, tal como lo describe el jesuita, tenía un profundo significado comunitario: los miembros del ayllú acompañaban a la familia, el *pacaricuc*, durante los primeros cinco días, durante los cuales no sólo cantaban y bebían *chicha*, también prestaban ayuda en lo que se podría interpretar como medidas de higiene, limpiando los enseres y aposento del difunto. Esta solidaridad trascendía a los familiares más cercanos y era la expresión de pertenencia a la comunidad. Los misioneros y los visitantes del mismo modo que Arriaga desprestigia-

---

15 BERNARD, C., y GRUZINSKI, S., *Opus Cit.*, pág.161

ban estas ceremonias tildándolas de borracheras pero reconocen su celebración habitual y la imposibilidad de evitarlas; en ningún momento existe en el autor una expresión que reconozca el valor de esa reciprocidad. Lo que más le preocupaba a éste era todo el ceremonial que rodeaba a la conservación de las momias. El apego a sus tradiciones y la brusquedad de la yuxtaposición de los usos del cristianismo se pondría de manifiesto con ocasión de la costumbre cristiana de enterrar a los muertos en las iglesias. La población autóctona robaba los cadáveres de los suyos para depositarlos en sus *machais* o sepulturas tradicionales por entender que sus almas no descansarían mientras no estuviesen en un lugar apropiado y ese lugar no era la iglesia del Dios de los cristianos.

El cultivo de los productos esenciales para la alimentación, la construcción de la vivienda y ya en un orden menor la consecución de los favores de una mujer mediante algún sortilegio o bebedizo, estaban rodeados así mismo de invocaciones a las *huacas*. Estas prácticas, señala el P. Jesuita:

"..todas son ramas de su gentilidad e idolatría y personas muy experimentadas dicen y sienten que tienen hoy en día las mismas ceremonias y fiestas que antes de venir los españoles, solo que las hacen muy en secreto y el demonio no les habla ya tan ordinariamente ni tan en público como antes"<sup>16</sup>.

A la identificación de *los ministros de la idolatría*, dedica el jesuita una especial atención. Al igual que al tratar de los ídolos, considera necesario identificar al "enemigo" para poder combatirlo. El esfuerzo de sistematización es de los más representativos llevados a cabo en el siglo XVII y no es en modo alguno inocente; aunque distingue varios tipos de ministros, los engloba a todos bajo la denominación genérica de hechiceros. Sin embargo conoce, y así lo señala, que para los naturales *Umu* y *Laicca* significaba padre o viejo, el jesuita al clasificarlos como hechiceros, sinónimo de ministro de idolatría, les está acusando implícitamente de hacer proselitismo. La utilización de un lenguaje poco apropiado no siempre era fruto de la ignorancia o de la incapacidad de los europeos para comprender realidades que les eran ajenas, en muchas ocasiones se trataba de justificar, mediante la utilización de un lenguaje equívoco, las acciones emprendidas contra estos llamados ministros.

Ocupaban el primer rango los que tenían capacidad de comunicarse con los ancestros y actuar de mediadores entre aquellos y sus descendientes vivos, los *huacapvillac*, el que habla con las *huacas*. Se ocupaban de su custodia, recibían las ofrendas, realizaban los sacrificios y sobre todo transmitían y enseñaban a las generaciones futuras todo lo concer-

---

16 ARRIAGA, P.J., *Opus cit.*, pág. 218.

niente al culto de las mismas y a los relatos míticos. Su réplica eran los *malquipvillac*, el que habla con los *malquis*, cumplían la misma función respecto a las momias. Arriaga les considera charlatanes y adopta ante ellos una actitud de menosprecio, acusándoles de fingimiento; otros misioneros, sin embargo adoptaron una actitud más ecléctica, unas veces de desprecio y otras de indiferencia. Todos estos hechiceros actuaban bajo los efectos del alcohol y sus palabras tenían sentido en el contexto que eran pronunciadas. Sin embargo, para el extirpador eran hombres al servicio del diablo que trataban de arrebatar de la verdadera Fe a los indios ya cristianos. La actitud de los visitantes, en ocasiones sirvió para reforzar la resistencia de los que se creían llamados a conservar y transmitir la tradición.

En un orden menor pero muy peligrosos para el P. Arriaga eran los *macsa* o curanderos; estaban muy integrados entre la población y eran consultados y requeridos constantemente, por lo que ejercían una gran influencia. No sólo curaban con plantas, la palabra tenía una dimensión curativa en tanto que hacía entender al enfermo su dolencia y asumirla. Suelen ejercer a la vez de confesores, les denomina "sacerdotes del demonio" y les reconoce gran eficacia en su labor. Confesaban a los habitantes del ayllú en vísperas de la fiesta de sus *huacas*.

Los que hacían la chicha para las ceremonias podían ser indistintamente hombres o mujeres y se llamaban *azuac*. Entre las personas clasificadas por el jesuita como ministros de la idolatría se hacía referencia a una amplia gama de adivinos y echadores de suertes que realizaban su trabajo siguiendo procedimientos variados. Podían ser hombres o mujeres; sin embargo el sacerdote católico señala que las mujeres practicaban los oficios "menos principales". Se incluye entre los ministros a los *parianas*, aunque en realidad se trataba de un oficio, elegido cada año para guardar las chacaras. Por la descripción es difícil concluir si se trataba del guardian de las cosechas o el que vigilaba los mojones. Se llegaba a practicar el oficio de sacerdote por sucesión, por elección o mediante el aprendizaje, empezando por los rangos menores. Se consideraban elegidos por las divinidades aquellos que habían sido señalados de alguna forma especial: un rayo, una hermosura excepcional, "algún mal repentino" que les hubiese hecho entrar en trance...

"Fuera de todos los hechiceros los que merecen más propiamente este nombre son los *Cauchus*"<sup>17</sup>, así distingue el P. Arriaga a los verdaderos hechiceros, localizados en los pueblos costeros, de los "ministros" enumerados con anterioridad; estos últimos practicaban actos de brujería y causaban la muerte de sus víctimas. La descripción de sus actividades reúne todos los requisitos de lo que hoy entendemos por ma-

---

<sup>17</sup> Ibidem, pág. 207 y ss.

gia negra: reuniones nocturnas y secretas, utilización de personas y animales para los sacrificios cruentos, invocación del diablo, apropiación del alma de sus enemigos y cierto grado de organización. Este tipo de brujería es nuevo, no se encuentra en los textos del XVI ni entre los pueblos de la sierra. Para algunos autores es un fenómeno que surgió en las ciudades entre los indios y los negros y revelaba una fractura profunda en el seno de las comunidades<sup>18</sup>. Pese a la gravedad que los hechos narrados suponía para la salud de las personas extorsionadas por los brujos, el castigo propuesto por el Juez visitador fue leve, probablemente porque no eran personajes populares que pudieran interferir en cuestiones de Fe.

La descripción de las ofrendas y los sacrificios que la población autóctona ofrecía a sus dioses o a sus antepasados nos permite conocer hasta qué punto, como señala R. Tom Zuidema para las comunidades de la región de Cuzco, el mundo mitológico formaba parte de su vida cotidiana, sus ritmos agrícolas, sus enfermedades y sus conexiones con el mundo de los muertos. El padre jesuita señala que la *chicha* es la principal ofrenda en las fiestas de las *huaca*; el alcohol junto con la *coca* eran los alucinógenos utilizados por los sacerdotes para provocar el trance y facilitar la comunicación con las momias de los ancestros, de ahí la persecución de los misioneros a la borrachera sin distinguir a un bebedor común de la utilización del alcohol para fines rituales. Arriaga al describir el cultivo y utilización de la *coca* nos explica las costumbres del ayllú y cómo las chacaras reservadas al culto de la *huaca* para proporcionar el maíz y la coca de las ceremonias, son cultivadas por la comunidad y se siembran antes que el resto de las parcelas familiares. La importancia del cultivo de la *coca* para este fin es señalada por el autor al mencionar cómo las comunidades del altiplano poseen en un piso ecológico apropiado su reserva de tierra caliente para el cultivo de la misma.

Entre los animales utilizados como ofrenda merecen un lugar destacado la *llama* y el *cuy* o conejillo de Indias; el primero es criado y seleccionado del propio ganado que la comunidad reserva a las *huacas* y el segundo es un animal de cría doméstica y muy abundante. La *llama* es utilizada en las grandes solemnidades y su carne es consumida por los sacerdotes y el resto de los participantes en la ceremonia después de la ofrenda; el *cuy* es de uso más corriente y se emplea indistintamente en los sacrificios y para las prácticas de adivinación, su utilización está muy arraigada y por pertenecer al ámbito de lo privado, el predicador considera difícil desterrar su uso.

---

<sup>18</sup> BERNARD, C., y GRUZINSKI, S., *De la idolatría. Una arqueología de las ciencias religiosas*, México, 1992, pág. 168 y ss.

El maíz, el *espingo* y el *aut* son los productos vegetales enumerados como los más frecuentes en las ofrendas. El primero podía ofrecerse en grano, en polvo o amasado en forma de bollo; las frutas secas como el *espingo* y el *aut* reunían la condición de medicinales. Las ofrendas de comida y bebida formaban parte del culto a los antepasados y cualquier persona que abandonase ese ritual podía atraer sobre sí la ira de sus ancestros que se podía traducir en enfermedades o calamidades de cualquier índole.

Las plumas de distintos colores, las conchas marinas y los polvos de diferentes metales: rojo, verde, azul y amarillo, formaban parte de las ofrendas y eran utilizadas en las ceremonias como adorno o para soplarlas ante la *huaca*.

Un calendario ritual fijaba las fiestas anuales dedicadas a las huacas guardando una estrecha relación con el ciclo agrícola. Las fiestas solemnes eran tres: la primera se llamaba *Oncó* y *mina* y se celebraba coincidiendo con la aparición celeste de las Pléyades, denominadas por los naturales *Oncoy*. Era la fiesta dedicada a implorar por la buena cosecha de maíz y se celebraba en junio; la segunda tenía lugar en diciembre, sus protagonistas eran el trueno y el rayo y su finalidad pedir las lluvias. La última celebra la cosecha del maíz. Todas ellas requerían una preparación a cargo de los ministros de las *huacas*: convocaban a los caciques para que preparasen la chicha, recogían las demás ofrendas, las ofrecían a las *huacas* y se iniciaba el *Pacaricuc* que duraba cinco días y se acompañaba de ayuno y abstinencia.

Lo que nos ha parecido más interesante es el relato de la "confesión" a la que están obligados todos los indios de la comunidad. Tal como la relata el P. Arriaga se trataba de una declaración de las actitudes anticomunitarias y un propósito de enmienda, siempre en el sentido de respetar al otro y no trasgredir las normas de convivencia. El sacerdote cristiano relata: "no confiesan pecados interiores, sino de haber hurtado, de haber maltratado a otros, tener más de una mujer...acusáanse de haber ido a reverenciar al Dios de los españoles y de no haber acudido a las *huacas*"<sup>19</sup>. Confiesan también cuando están enfermos al entender que las *huacas* y los *malquis* están disgustados con ellos por su comportamiento y ésta es la razón de su enfermedad. A pesar de la dimensión solidaria de este tipo de confesión no hay una palabra de aprobación por parte del sacerdote aunque tampoco en sentido contrario. Arriaga califica todo el ceremonial de "disparates y antiguallas". Para estas fiestas se visten con sus mejores galas de *cumbi* y se adornan con todo tipo de aderezos de plumas y plata.

---

19 ARRIAGA, P.J., *Opus cit*, pág. 212.

La identificación que los visitantes de idolatrías hacían de ídolos, ministros y ritos nos muestra unas comunidades indígenas que habían conservado sus tradiciones y cuya aculturación había sido muy escasa. Los lazos de parentesco que relacionaban al ayllú con sus ancestros, las *huacas*, la presencia de los encargados de conservar esa comunicación, los hechiceros, y la pervivencia de ritos como el de imponer el nombre a los niños o el culto a los muertos eran la expresión de unas relaciones de parentesco basadas en la reciprocidad; para C. Bernard y S. Gruzinski el combate contra la idolatría trataba de socavar los cimientos del sistema de parentesco y reducir los grupos que formaban los ayllús a dimensiones más razonables. Para lograr una conversión duradera era imprescindible romper la fuerza de la colectividad, eso explicaría la violencia desencadenada contra las momias de los antepasados que eran destruidas por el fuego para romper esos lazos.

Arriaga al presentar a sus superiores la enumeración de lo que él entiende como las causas de la idolatría, por primera vez recurre a testimonios de otros y recoge relatos de otros tantos clérigos, regulares y seculares, que le sirven para reforzar sus argumentos. Su pretensión es elevar a generalidad la experiencia obtenida en su visita; se trataba de transmitir a las autoridades de Virreinato que la idolatría estaba presente no sólo en los lugares visitados sino en todo su territorio y sobre todo de señalar la responsabilidad de la Iglesia y de la Corona en la persistencia de esta situación.

Las *causas extrínsecas* de la idolatría había que buscarlas en dos frentes, en primer lugar en los representantes de la organización colonial representada por los curas doctrineros y los corregidores y en segundo término sus propios caciques, curacas y ministros.

Al presentar las carencias que en materia doctrinal se observan en las comunidades indígenas y el papel que juegan los curas y los corregidores, el P. Arriaga nos muestra un panorama bastante aproximado del mundo rural, alejado de Lima, y de la escasa penetración cultural, ya no en las regiones serranas sino en los llanos, que nos permite conocer un funcionamiento que, interferencias económicas aparte, ha tolerado que los indígenas siguieran fieles a sus pautas culturales.

Las doctrinas no existen en todos los pueblos y en muchos de ellos se llama doctrina a la repetición o canto de las verdades de la Fe por grupos de indios reunidos los miércoles y los viernes bajo la dirección de un encargado o fiscal. Cuando cuentan con la presencia de un cura éste no siempre es el idóneo; muchos de ellos no dominan las lenguas indígenas y cometen grandes errores en sus predicaciones, otros saben la lengua pero carecen de libros u otros instrumentos de apoyo que les permitan preparar sus sermones. Sin embargo lo más lamentable es

cuando teniendo posibilidad de hacerlo bien no lo hacen por absentismo, negligencia o mal comportamiento. Las acusaciones de Arriaga a los doctrineros son encubiertas y achacables más bien al abandono, pereza y falta de preparación que a los abusos y mala fe. Muy distinta es la opinión de Guaman Poma de Ayala que para el mismo periodo, aunque refiriéndose a los curas doctrineros de la región de Guamanga, nos ofrece un panorama desolador,

" a lo largo de más de cien páginas, el autor andino expone un catálogo de abusos cometidos por los doctrineros y advierte al Rey de la ruina del reino por causa de los mismos. La denuncia la hace utilizando la retórica de vicios y virtudes. La base de su argumentación es: los padres de la doctrina en lugar de ser los portadores del Evangelio y modelos a imitar por los indígenas, son el compendio de todos los vicios: son coléricos y soberbios, se comportan como señores absolutos..."<sup>20</sup>

Sigue la enumeración de todos los desmanes cometidos por los eclesiásticos en connivencia con los encomenderos y el corregidor y cuya finalidad no es otra que despojar al indio de sus propiedades no preocupándose del bien de su alma ni de su aculturación; en otro lugar señala: "Y ancí los dichos padres deste rreyno no concientan que ayga escuela en este rreyno, cino que antes se huelga que sean bozales, ydúlatras por rroballe y quitalle a los pobres y con ello propetario y daño de este rreyno"<sup>21</sup>. Lo más detestable, para el cronista indio, es la utilización del sermón y de los sacramentos para asustar a los indígenas y reprimir cualquier protesta de los mismos.

En un apartado anterior y citando a Antonio Acosta ya habíamos señalado que los conflictos económicos de los doctrineros pudieron estar presentes en el punto de partida de las campañas de extirpación y si tenemos en cuenta que el juez visitador Hernando de Avendaño era uno de los encausados quizá resulte comprensible la sutileza en las acusaciones empleada por el P. Arriaga. Cuando narra las deficiencias observadas en los diferentes pueblos no obvia las descripciones de un clima de tolerancia, que él entiende como relajación, y si bien responsabiliza a los curacas y caciques de la conservación de las tradiciones y cultos a sus antepasados queda implícita una crítica a los doctrineros que o no viven en el pueblo o han asistido con pasividad a la conservación de las fiestas y cultos de la población autóctona.<sup>22</sup>

Los corregidores son responsables, junto con los padres de la doctrina, del estado de cosas existente; su preocupación se centra en el

<sup>20</sup> PÉREZ CANTÓ, P., "Aproximación a la Nueva Crónica y Buen Gobierno de Felipe Guaman Poma de Ayala" en *Conquista y resistencia en la Historia de América*, Barcelona, 1992, pág. 75

<sup>21</sup> GUAMAN POMA DE AYALA, F., *Nueva Crónica y Buen Gobierno*, Madrid, 1986, pág. 668.

<sup>22</sup> ARRIAGA, P.J., *Opus cit.* pág. 118 y ss.

comercio que ejercen con los indios a pesar de la prohibición. Especial relevancia tenía el suministro de vino a los naturales contraviniendo todas las normas al respecto. Los funcionarios locales eran muy estrictos al exigir cualquier tipo de prestación material y no lo eran tanto en el cumplimiento de sus obligaciones respecto a la evangelización y aculturación de la población autóctona. Guaman Poma, dedica así mismo un capítulo de su obra a narrar los desmanes cometidos por algunos corregidores. Este autor reitera la responsabilidad de los doctrineros, encomenderos y corregidores en la descristianización del reino ya que sus conductas no reflejan las virtudes que predicaban.

La ininterrumpida actividad de sus ministros es otra de las causas apuntadas para explicar la pervivencia de las idolatrías; en las campañas de extirpación se han contabilizado tantos maestros o hechiceros que la proporción alcanzada era de uno de ellos por cada diez indios. No hay pueblo o ayllú que no cuente con sus sacerdotes particulares al cuidado de sus huacas incluso cuando la despoblación del lugar ha dejado reducidas sus gentes a una presencia mínima. El celo con el que actúan estos guardianes de la tradición contrasta, para el P. Arriaga, con la negligencia de aquellos que tienen como fin instruir a la población en las verdades del Cristianismo.

Además de las motivaciones exógenas que favorecen la existencia de la idolatría, existen también *causas intínsecas* que actúan a favor de las tradiciones ancestrales y que para el jesuita nacen de dos errores y engaños predicados por sus ministros:

"El primero es que entienden y lo dicen así, que todo lo que los Padres predicaban es verdad, y que el Dios de los españoles es buen Dios, pero que todo aquello que dicen y enseñan los Padres es para los Viracochas y españoles, y que para ellos son sus huacas y sus malquis y sus fiestas y todas las demás cosas que le han enseñado sus antepasados y enseñan sus viejos y hechiceros, y así dicen que las huacas de los Viracochas son las imágenes, y que como ellos tienen las suyas tenemos nosotros las nuestras, y este engaño y error es muy perjudicial".<sup>23</sup>

El segundo, más común todavía, consiste en la creencia, nacida de sus concepciones no monoteístas, de que es posible agradar al Dios de los cristianos sin por ello abandonar a sus dioses antiguos. Ese sincretismo predicado por sus ministros ha sido interpretado por algunos autores como parte de la "buena fe de los indígenas" cuyo sistema de creencias permitía englobar las nuevas divinidades sin repudiar las viejas. Sin embargo a los extirpadores les resultaba difícil distinguir si estaban ante una fusión de ambos universos o por el contrario se trataba de una

---

23 ARRIAGA, P.J., *Opus cit.*, pág. 224.

**hábil maniobra de ocultamiento para poder seguir practicando sus ritos. Pero, además, en cualquiera de los dos casos estaban ante una actitud perversa que debía ser deshechada. El texto de P.J. de Arriaga se expresa en esos términos y rechaza por tanto la creencia, profundamente arraigada entre los naturales, de la existencia de dos mundos distintos: la república de los indios y la república de los españoles. Así como la compatibilidad de sus universos religiosos. La idea de la coexistencia de las dos repúblicas estuvo muy arraigada entre la población autóctona y Guaman Poma, aunque desde un punto de vista político más que religioso, cuando diseña para el Rey Felipe III, su "utopía andina" le ofrece como alternativa a la salida de los españoles del Perú, la conservación de ambas comunidades, nítidamente separadas: los españoles habitarían las ciudades y los indígenas conservarían el mundo rural con sus Señores Principales al servicio del Monarca. No cuestiona sin embargo que la Fe común debía ser la cristiana.**

**C. Bernard y S. Gruzinski indican que: "Para los extirpadores, esa "mezcla" es intolerable. Por varias razones. La mezcla manifiesta concretamente el fracaso relativo de la evangelización"<sup>24</sup>. El sincretismo, intelectualmente, contradice el principio por el cual cristianismo e idolatría son irreconciliables por ser contrarios e irreductibles. Aceptarlo era emprender el camino de la decadencia de la verdadera Fe. El que fuera incontrolable y por tanto mucho más peligroso que la idolatría lo hacía repudiable a los extirpadores.**

**Los textos de otros sacerdotes incorporados a su obra permiten al P. Arriaga proyectar sobre un ámbito más amplio sus propias experiencias y afirmar que *esta pestilencia es común en todo el reino*.**

**El medio por excelencia utilizado para *la extirpación* fue la visita, pero era un recurso extraordinario, acotado en el tiempo, costoso económicamente para la Iglesia indiana y de cuya efectividad a largo plazo Arriaga albergaba dudas. Por ello era importante fijar quiénes eran los responsables últimos de que el germen sembrado en las visitas pudiese ser abonado, crecer y dar sus frutos. El Padre jesuita al señalar quiénes eran los protagonistas de la evangelización y el mantenimiento de la Fe nos muestra, en negativo, y éste es el aspecto que a nosotros nos interesa, lo que era importante para la población de los llanos y las estrategias que ésta había empleado para mantener sus tradiciones con la menor perturbación exógena.**

**Si la ignorancia de las verdades cristianas y la tolerancia de los españoles hacia las fiestas y costumbres de los indios habían sido señaladas como las causas más importantes de la idolatría, los responsables**

---

24 BERNARD, C., y GRUZINSKI, S., *Opus Cit.*, pág.145.

de ese estado de cosas fueron rápidamente identificados: los curas doctrineros y los curacas. Sobre ellos debía recaer la tarea de preservar el camino emprendido en la visita. Los primeros debían ser sacerdotes preparados y examinados en las lenguas de los naturales, conocedores de la doctrina que predicaban; sus sermones debían ser escritos de antemano y para mayor garantía, en ocasiones, corregidos por el visitador ordinario; su trato con la población autóctona cuidadoso y diligente, debían aprender el uso de las hierbas medicinales para despojarlas de la superstición y poder recomendarlas como algo bueno y saludable. No debían apropiarse de bienes del indio para evitar ser acusados por él de extorsión y sobre todo para que los naturales no puedan relacionar la predicación o la extirpación de las idolatrías con el ánimo de lucro.

Los curacas, por su parte, eran los corresponsables con el cura doctrinero del mantenimiento de la religiosidad de los nativos; su poder tenía orígenes preincaicos y se había mantenido, aunque no sin perturbaciones, bajo la Pax Incaica. A la llegada de los europeos sus relaciones iniciales con éstos, al menos en el altiplano, fueron *una mezcla incómoda de fuerza, negociación y alianza*. Los españoles fueron muy pronto conscientes de que sin ellos era imposible hacer rentables las tierras o las minas ocupadas; los indígenas a su vez se percataron que la alianza con los recién llegados les podía reportar ventajas a pesar de la carga tributaria. Sin embargo a la altura de principios del siglo XVII la alianza se había deteriorado y por otra parte la colonización había generado nuevos privilegiados: curacas designados por los españoles que no siempre reunían las condiciones requeridas por los indígenas. Cualquiera que hubiese sido la vía de ascenso al poder local su finalidad era mantenerlo y para ello debía conseguir la aprobación del cura doctrinero. Para L. Millones cura y curaca eran rivales y se disputaban el control comunal<sup>25</sup>.

El mantenimiento de los curacas tenía ventajas e inconvenientes porque, si bien a través de ellos los españoles tuvieron acceso al control de las redes de parentesco y a la utilización de la mano de obra que estas redes posibilitaban, si embargo su presencia en la comunidad "evocaba un orden pasado, no colonial, que contrastaba con la condición explotadora del sistema vigente en esos días"<sup>26</sup>. Arriaga defendía el mantenimiento de los curacas y proponía, para obviar el peligro hipotético que representan para la Fe, que sus hijos fuesen educados en colegios especiales donde se les enseñase a ser buenos cristianos. A ellos si eran tolerantes con los ministros de la idolatría y los encubrían se les debía castigar con la pérdida del cacicazgo y reducirlos a mitayos. Para el jesuita eran personajes bajo sospecha a los que había que vigilar pero sin

---

<sup>25</sup> MILLONES, L., *Opus Cit.*, pág.176.

<sup>26</sup> *Ibidem*, pág. 177.

cuya colaboración sería imposible la visita. Si prescindimos del problema religioso lo que nos queda es una figura que representa la continuidad, que protege a los hechiceros, ministros de las huacas, que a su vez legitimaban su poder y que o bien como estrategia o simplemente por ignorancia se convirtió en el sostenedor de la tradición.

Como medios complementarios al buen funcionamiento de curas y curacas, nuestro autor plantea la reclusión para los "ministros de la idolatría" en una casa construida al efecto en Santiago del Cercado, Lima. El desarraigo de los hechiceros, la mayor parte ancianos, era muy temido y bastaba trasladar a unos pocos para que la noticia del castigo surtiera un efecto multiplicador; así lo expresa el P. Arriaga y mostrándose buen conocedor del apego de los naturales a sus lugares de origen o *pacarinas* insiste en la necesidad de reconstruir las "reducciones", llevadas a cabo por el Virrey Toledo, que a fines del siglo XVI habían dado sus frutos y en el momento de la visita habían sido abandonadas por una vuelta a los viejos asentamientos. Sin embargo autores como C. Bernard y S. Gruzinski opinan que no siempre la concentración en nuevos sitios fue sinónimo de mejor control y por tanto menos prácticas de idolatrías; por el contrario en ocasiones sirvieron para propagar costumbres y cultos ya casi olvidados<sup>27</sup>.

El ornato de las iglesias y la caridad con que debían ser tratados los indios formaba parte de los modos recomendados a los visitantes. Basándose en la reciprocidad practicada por los indígenas, Arriaga recomienda que los misioneros ofrezcan pequeños obsequios a los enfermos que visitan, a los niños y a todos aquellos que quieran atraer a su causa. Buen observador, el jesuita pretende sustituir *huacas* por imágenes y *canopas* por rosarios. La supresión de la "borrachera ritual" ocupa un lugar destacado en las preocupaciones de nuestro autor, el trance de los hechiceros, provocado por el alcohol, y la comunicación de éstos con las *huacas* debía ser desterrado pero sobre todo la dimensión social de la borrachera. Arriaga destaca el papel de la embriaguez como búsqueda deliberada de la sinrazón y raíz de malas costumbres e idolatrías. Los curas y los corregidores eran los responsables de la persistencia de un vicio que favorecía los cultos antiguos.

La figura del visitador debía ser escogida con cuidado, de él dependía el éxito de la campaña. Debe ser un profundo conocedor de las costumbres indígenas "...pues el fin que se pretendía, que era descubrir este daño que tan solapado y encubierto estaba, que apenas se echaba de ver, pues a vista de todos hacían sus ceremonias y sacrificios gentílicos, y no se tenían por tales"<sup>28</sup>. Arriaga expresa algo que ya habíamos

---

27 BERNARD, C., y GRUZINSKI, S., *Opus Cit.*, pág. 143.

28 ARRIAGA, J.P., *Opus Cit.*, pág. 241.

destacado en otro lugar y era el discurrir de la vida indígena sin sobresaltos en las épocas que no se practicaban visitas y así mismo nos revela la resistencia de algunos Padres de la Compañía a participar en las campañas de extirpación tal como estaban planteadas. Creían que los métodos coercitivos encaminados a destruir los ídolos, debían separarse de la predicación para que los primeros no tuviesen influencias nefastas sobre la segunda.

El P. Arriaga establece en su obra un diseño perfecto de cómo se debe proceder en la realización de la visita, distribución del tiempo y de los sermones, los temas que éstos deben tratar, cuándo y cómo se ha de confesar y dar la comunión a los indios, cuáles son las personas claves por las que se debe empezar el examen, qué contenido debe tener el interrogatorio para descubrir los ídolos y todo lo que un visitador debe saber. Esta obra que, al decir de algunos autores, hace de José de Arriaga un Maquiavelo de la historia hispanoamericana, es un verdadero catálogo de idolatrías y una guía indispensable para los interrogatorios de los supuestos idólatras; sin embargo a nosotros nos ha servido para reconocer a través de un lenguaje, en ocasiones equívoco, siempre cargado de intencionalidad moralizante y difícil de utilizar como fuente histórica, unas comunidades indígenas en las que:

- Casi cien años después de la Conquista y en lugares tan apartados del Cuzco como eran los llanos cercanos a Lima, existían vestigios del panteón imperial Inca, si bien parece haberse perdido el culto oficial a los grandes conjuntos divinos.

- Se conservaba el culto a las *huacas* locales y a los *malquis* y todas las fiestas, ceremonias y cultos se circunscribían al ámbito local.

- Las prácticas religiosas eran frecuentes, estaban regidas por un calendario ritual y formaban parte del ciclo agrícola. Toda la comunidad las conocía, aceptaba de antemano su participación en ellas y contribuía con sus ofrendas.

- El sacerdote de las *huacas* era un profesional capaz de hablar con los ancestros, officiar en las fiestas y transmitir las tradiciones de generación en generación.

- Cuando ejercían de curanderos utilizaban una farmacopea a base de hierbas que suscitó la admiración de los españoles y mediante la palabra eran capaces de consolar al enfermo y hacerle asumir su enfermedad.

- Se mantenía la solidaridad y los lazos de parentesco como base de toda su religiosidad. Sus ayunos, abstinencias y confesiones tenían un sentido comunitario y no individual.

- Excepto en los periodos de visita, los curas doctrineros y los corregidores eran tolerantes con los ritos indígenas siempre que éstos no supusieran una merma en sus ganancias.

- La población autóctona podía realizar prácticas cristianas sin dejar por esa razón de reverenciar a sus *huacas*.

Que las comunidades indígenas de los llanos hubiesen sido capaces de mantener un cierto nivel de religiosidad y la convivencia de prácticas cristianas con ritos antiguos era algo frecuente y no por ello se puede hablar de fracaso evangelizador. L. Millones señala refiriéndose a las comunidades andinas, que si el esfuerzo obtuvo resultados dudosos fue porque el mensaje cristiano era imposible de cumplir; según este autor " Todo el orden cristiano se asentaba en la premisa de que la salvación es personal, individualizada e intrasferible" mientras que para la sociedad indígena, aún después de haber sufrido un proceso de desorganización, mantenía su sentimiento de pertenencia a la comunidad<sup>29</sup>.

Si a pesar de la presión colonizadora las comunidades indígenas fueron capaces de conservar valores como el de la solidaridad y el esfuerzo comunitario, el culto a sus ancestros y sus ritos y costumbres antiguas fue porque la presión no siempre tuvo el mismo grado de intensidad y porque la propia Corona permitió e incluso en ocasiones fomentó ciertos niveles de vida comunitaria, imprescindibles para la reproducción de la mano de obra, a la vez que mantuvo a los curacas.

---

29 MILLONES, L., *Opus Cit.*, pág. 185.